НА ПУТИ К НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ



ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКИЙ ФОНД
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ТГУ

НА ПУТИ К НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

ВЫПУСК IV

Методология дополнительности: синтез рациональных и внерациональных методов и приемов исследования

Сборник статей по материалам 4-й сессии постоянно действующего всероссийского семинара

"Методология науки" 16-17 мая 2000 г.

Издательство Томского университета

2000

УДК 1
ББК 1025
Н 126

Н 126 **На пути к новой рациональности: Методология науки.** Вып. IV: Методология дополнительности: синтез рациональных и внерациональных методов и приемов исследования. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000.-182 с.
ISBN 5-7511-1304-7

В сборнике представлены научные статьи участников четвертой ежегодной сесии постоянно действующего Всероссийского семинара "Методология науки", посвященной обсуждению проблем, связанных с определением места и роли принципа дополнительности в системе современного естественнонаучного и гуманитарного знания, а также в системе современной культуры в целом. Наиболее пристальное внимание уделено соотношению рациональных и внерациональных методов исследования.

Для научных работников, преподователей научных и философских дисциплин, аспирантов и студентов, а также для всех, кто интересуется вопросами познания и развития научного знания.

УДК 1
ББК 1025

Научно-редакционная коллегия:
д-р филос. наук А. К. Сухотин
д-р филос. наук М. П. Завьялова
д-р филос. наук В. Н. Сыров
канд. филос. наук В. А. Суровцев
ст. преп. Д. В. Сухушин

Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ (грант № 00-06-85005

ISBN 5-7511-1304-7 © Томский государственный университет, 2000

Содержание

Введение. 5
Сухотин А.К. Методология дополнительности 5
Раздел 1. Трансформации философского знания на рубеже тысячелетий. Реформа методологии в контексте современных философских исследований. 11
Завьялова М.П. Основания и область применения принципа дополнительности 11
Красиков В.И. Принципы дополнительности, антропности и трансцендентальная философия 14
Петрова Г.И. Антропологическое "разрушение" трансценденталистского кредо философии 17
Найман Е.А. Язык, мысль, архитектура и божественное начало сквозь призму принципа дополнительности в мифе о Вавилонской башне у Ж.Деррида 22
Мазаева О.Г. Философия. Об этимологическом основании превратностей ее судьбы 30
Сычева С. Г. Символизм философских категорий 34
Бондаренко И.А. Онтологическое основание рациональности, или О том, где еще нет различения на рациональное и внерациональное 38
Боровков А.М. Доксология как дополнение к эпистемологии 40
Кречетова М.Ю. О понятии "контингентность" - новом понятии в философском лексиконе 43
Красильников М.Г. Как философия дополняет науку 45
Суровцев В.А. Логический анализ у Б.Рассела и Л.Витгенштейна 48
Раздел 2. Принцип дополнительности и социокультурные факторы научного поиска 55
Черникова И.В. Принцип дополнительности как принцип неклассической науки 55
Лукина Н.П. Методология дополнительности и социокультурный подход в науке 60
Бакеева Е.В. Принцип дополнительности как выражение обусловленности знания 65
Витченко Н.Н. Мораль и наука: концептуальные основания историко-типологического анализа 70
Иванова Н.А. О субъективности науки 76
КорниенкоА. В., Никитина Ю. А. Логико-философские основания искусственного интеллекта: самореферентность систем и генезис сознания. 82
Кениспаев Ж.К. Принцип дополнительности в исследовании природы сознания 86
Раздел 3. Методология социальных исследований в свете принципа дополнительности - рациональные и внерациональные аспекты. 92
Корниенко А. А., Корниенко А. В. Коэволюционная сущность и типология поведения социальных систем 92

Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Методология дополнительности и содержание социальной кинетики 98
Ящук А.Н., Дильтей В. и проблема герменевтической методологии гуманитарных наук 103
Сыров В.Н. Как идеология дополняет действительность (Читая Жижека) 107
Кухта М.С. Методологические аспекты исследования феномена мифа в свете принципа дополнительности 116
Шевченко А.А. В поисках рационального консенсуса: о методе политической философии 120
Поправко Н.В., Ходонов А.С. Многомерность социального феномена как методологическая проблема (На примере изучения молодежного наркопотребления) 126
Бондаренко Л.С. Актуальные проблемы и перспективы образовательной политики в современной России (региональный аспект) 130
Быков А.А. Феномен благотворительности: методология исследования. 135
Пирогов С.В. Взаимодополнительность аспектов анализа техники как принцип оценки ее социокультурной роли 139
Раздел 4. Голоса молодых 144
Ардашкин И.Б. Метафизичность науки и религии: особенности формирования современных представлений о сознании и рациональности 144
Седышева С.В. Мировоззренческие аспекты методологии 149
Ладов В.А.Спор вокруг "загадки тождества" в аналитической философии 150
Назарова О.А. Интуитивистская теория познания С.Л. Франка как методология социальных исследований 153
Лисицина Е.А. О некоторых подходах к осмыслению феномена человека (на материале японской традиции). К методологии исследования 155
Проскуровская С.Д. Музыкальная полистилистика как способ выражения деконструкции логоцентризма 159
Логинов П.Н. Инфоверсивная нойзация масскультуры. 163
Антропова Е.В. Психологические факторы формирования в виртуалитете методов дополнительности 166
Корзунова В.Н. Возможность анализа цифровых технологий с позиции коллективного бессознательного К.Г.Юнга (на примере архетипа ребенка) 169
Брыгалина Ю.Н. Еще раз о проблеме объективности в социальном познании (на примере методологии изучения СМК) 174
Наумова Е.В. Исследование социологического аспекта рекламы. Постановка проблемы 179

ВВЕДЕНИЕ

А.К. Сухотин (Томск)

Методология дополнительности

Как известно, принцип дополнительности был сформулирован Н.Бором в ответ на выдвижение В.Гейзенбергом хотя и важной, но конкретной проблемы квантовой физики - соотношение неопределенности: нельзя одновременно знать два сопряженных значения, например координату и количество движения элементарной частицы или энергию и время нахождения электрона в каком - либо состоянии.

Бор и предложил указанные сопряжения считать не альтернативными, взаимоисключающими, а дополнительными: чем больше одного, тем меньше другого, и наоборот. Используя терминологию логического квадрата, Бор пояснил, что означенная контрарность есть не контрадикция (противоречащее), а комплементность (дополнительность).

Будучи первоначально приписано к частному случаю, это утверждение стало применяться в объяснениях и других физических ситуаций (дуализм "волна-частица", загадка антропного принципа и т.п.). Но более того, принцип дополнительности становится по существу общенаучным, т.е. методологическим, обретая тем самым статус философского тезиса. Скажем, налицо все основания принять соотношение логического и интуитивного поисков истины в качестве именно дополнительных, но не противоречащих друг другу: ни одно из них не вытесняет полностью другое и лишь вместе они способны гарантировать познавательный успех. В литературе имеют место попытки понять противостояние материального и идеального также на основе их дополнительности (идея вездесущности сознания, концепция "вненаходимости" и др.).

Представляется, что постулат дополнительности способен помочь и в решении острой проблемы методологии, вызванной кризисом современного состояния рационализма.

Многие исследователи отмечают, что традиционное понимание рационального, опирающегося на четкие , логически выверенные операции мысли, уже не в силах обеспечить достижение познавательной цели, поскольку объект исследования современной науки характеризуется не только тем, что стал крайне сложным, обладая массой параметров, но и тем, что его приходится брать в развитии, т. е. учитывая динамику быстро меняющихся элементов объекта и их связей. Однако, констатируя ограниченность логико-рационалистического подхода, ученые не считают, что от него надо вовсе отказываться. Речь должна идти лишь о том, чтобы, осознав ситуацию, указать рационализму его истинное место в системе познавательных ценностей [см., например, 1. 6].

Иначе сказать, стоит, сохранив рационалистические приемы научного поиска, дополнить их в боровском смысле внерациональными или, еще жестче, иррациональными методами. достигая органичности синтеза указанных подходов. То есть необходимо не механическое, тем более не эклектическое соединение методологий, а синергийное сочетание столь различных, контрастных способов познавательной деятельности. Соот-

ветственно в литературе предлагаются такие категориальные пары, как "научная рациональность - вненаучная рациональность", "классический тип рациональности - неклассический тип рациональности" и т.п.

Очерчивая диапазон применений нарождающейся методологии, мы хотели бы отметить следующее.

Напрашивается вывод об установлении типологии методов. Воспользуемся идеей В.Швырева, выделяющего два типа рациональности - "закрытую" (соответствующую нормам рассудочного мышления) и "открытую" (связанную с работой разума, преодолевающего ограниченность конечных определений рассудка) [2. 7-29]. В связи с этим полагаем возможным говорить и о соответствующих методах. Можно выделить следующие их типы. Первый метод закрытой рациональности, предназначенный решать внутрипарадигмальные задачи. Он хорошо вписывается в понятие алгоритма как совокупности логически последовательных операций, где каждый шаг однозначно определен предыдущим и столь же однозначно предопределяет последующий шаг. Научная парадигма и выступает в качестве набора правил, руководств, как и что (в какой последовательности) нужно сделать, чтобы получить результат. В основе этого типа лежит структура теории.

Второй тип - общенаучный метод. Он соотносим с открытой рациональностью и применим в решении проблем перехода от одной парадигмы к другой. Здесь уже не приходится говорить об алгоритме как движении мысли по структуре теории, ибо еорию (новую парадигму) еще только предстоит создать, что невозможно сделать чисто логическими приемами.

Вместе с тем можно выделить еще один тип метода, связанный с решением собственно философских проблем: бытия и небытия, соотношения материи и сознания, жизни и смерти, предельных, вечных вопросов. В этом случае выработаны также соответствующие задаче приемы - метод сомнения Декарта, метод спасения (рассматриваемый, в частности, М. Мамардашвили), феноменологический метод и др.

В указанном ряду нас интересует общенаучный метод, который, как и третий, также является философским, поскольку имеет общеметодологический характер и призван обеспечивать смену научных парадигм. Мы возвращаемся к методологии дополнительности в разрезе синтеза ею рационального и иррационального приемов научного исследования. Собственно, разговор идет об иррациональной составляющей, поскольку рациональная компонента достаточно обследована, выверена и являет собой систему логических, дедуктивных и индуктивных правил познающего мышления.

О плодотворности и необходимости подобного дополнения говорят многие ученые, как естествоиспытатели, так и философы. Такой методологический поворот связан с осознанием более широкой функциональной значимости в эпистемологии историко - культурного фактора эпохи. В сравнении с классическим, логико - рациональным периодом развития науки в настоящее время возросла не просто гносеологическая активность субъекта познания (особенно инициированная появлением теории относительности и квантовой механики, обусловившими становление неклассической рациональности). Современная ситуация постнеклассической науки отмечена усилением роли социально-куль-

турной компоненты, формирующей личностную методологию, по мере утверждения которой и раскрываются возможности внерациональных влияний на творчество ученого.

Всякая теория создается в смысловом поле культуры, которая уже несет в себе многие аналоги будущих научных решений. Осваивая ценности культуры, исследователь обогащает свой арсенал познавательных средств. Не случайно М.Планк, включаясь в обсуждение темы граничных значений истины, заметил, что ценность важнее знания. То есть там, где погоня за истиной в качестве самоцели себя не оправдывает, ориентиром в поисковой деятельности и ее оправданием выступают ценности.

Характеризуя современное положение в науке, известный логик М.Попович пишет, что хотя мы наблюдаем ныне рост логических исследований, развертывание логических программ анализа языка науки, вместе с тем не может не возникать вопрос, зачем все это, какова конечная цель? Автор приходит к выводу, что надо отказаться от веры в аналитическую мощь разума как единственно определяющей познавательный успех. О необходимости введения в методологический оборот внелогических подходов говорит и крупный физик современности В.Паули. По его мнению, надо дополнить и даже более того, соединить европейскую традицию рациональности с мистикой Востока, усилив тем самым роль субъекта в гносеологической субъект-объектной паре. В подтверждение эффективности указанного подхода приведем свидетельства индийского физика Р.Рамана, который считает, что абстрактные понятия индийской философии имеют столь же реальные основания, как и научные понятия квантовой механики - "волновая функция", "кварки" и др., которые непосредственно не наблюдаются. Указывая на роль косвенного эксперимента (в условиях "экспериментальной невесомости") как дополнения квантово-механической теории, Д.Бом также ссылается на древних мистиков Востока, для которых понимание и бытие были, по его мнению, одним и тем же.

В этом разрезе хотелось бы обратить внимание и на роль русской философской мысли конца XIX - начала XX в., лидеры которой разработали ряд ценных методологических оснований научного исследования. В частности, здесь в рамках космизма прозвучало немало плодотворных религиозно - мистических идей, обогащающих теории научного творчества и именно в плане преодоления ограниченности позитивистского стиля мышления, сопряженного с логико - рационалистическим засильем. На гносеологическую ценность русских философов указанной поры обратил внимание В.Степин. "И хотя в космизме, прежде всего в его религиозном направлении, - пишет он, - содержалось немало мистических и утопических элементов.... тем не менее можно констатировать и немалый эвристический потенциал этой философии" [3. 11]. Заметим лишь, что, может быть, именно в мистико - религиозных откровениях отечественных мыслителей и содержалось более всего то ценное, что способно на правах дополнительности содействовать обновлению теории метода.

В заключение попытаемся выявить каналы иррациональных поступлений: индивидуальное бессознательное, ноосфера и коллективное бессознательное.

Бытует много определений и даже терминов для обозначения бессознательного: неосознаваемое, подсознательное, интуитивное и т. п. Учитывая, что бессознательное - это также работа сознания, но реализуемая в другом режиме, а также то, что не суще-

ствует каких- либо особых мозговых структур, осуществляющих деятельность бессознательного, можно согласиться определять последнее как то, что я не могу поставить в данный момент под контроль сознания, то есть дать отчет о нём в словах.

Сюда относятся забытые знания, мимоходом ("вторым" зрением, слухом) запечатлённые события, хранящиеся в глубинах памяти, воспоминания детства и т. п. Актуально эта информация не осознается, однако в моменты творческого поиска, казалось бы, совершенно забытое вдруг включается в активные процессы мышления, продуцируя результат.

Удивительным здесь оказывается не собственно набор фактов, а неожиданность, иррациональность их сочетания, когда налицо небывалое соединение бывалых мыслей, для обычного нетворческого акта несовместимых. Таковы иррациональные числа, "иррациональные квантовые скачки" (Шредингер), "волны материи" де Бройля. Это своего рода "подполье" сознания, в котором и подготавливаются (благодаря высокоскоростным мыслительным процессам) озарения.

Область бессознательного обширна. По мнению некоторых исследователей, каждая индивидуальная память даже обычного человека может хранить информацию, равную по объему знанию шести иностранных языков или, по оценке других, сопоставимую с числом понятий большой национальной энциклопедии. Трудность состоит в способности поймать нужные в данный момент сведения и свести их воедино для решения задачи. Проблема гения и состоит, как считает Н. Винер, в проблеме выбора. А обусловлена она скоростью перебора вариантов, которая у талантливых людей намного выше.

Другим каналом, питающим иррациональные способы исследования, является ноосферная область. По учению космистов, в том числе и в значительной мере отечественных - К. Циолковского, В. Вернадского, А. Чижевского и других , наши мысли после физической смерти мозга не погибают, а пополняют информационный пояс, окутывающий планету, или еще более обширный пояс - космос. В нём источник решений научных и художественных задач, хранилище творческих идей, которые и озаряют выдающихся творцов культуры. Напрашивается аналог в виде третьего мира К. Поппера, который, как он считает, "существует нигде", ибо его нет в ментальных проявлениях индивидуального сознания (2-й мир), ни в мире вещей (1-й мир). Но идей как таковых, как идеальных сущностей нет и в книгах, поскольку там есть лишь материально-вещественные знаки.

Типичное понимание ноосферного сознания как источника иррационального демонстрирует Н.Бурбаки, под псевдонимом которого выступает группа видных современных математиков, преимущественно французских. Н.Бурбаки считает, что где-то во внеземном пространстве записана вся математика. Эта запись представляет собой "ядро математики", подлинную науку. Мы же, земные существа, лишь списываем с этого ядра как с матрицы нужные теории и решения и тем самым создаем человеческую математику.

Конечно, это дано не каждому. Механизм подобного перевода с ноосферного языка на человеческий можно найти у В.Налимова, развивающего свои идеи безотносительно к концепции Н.Бурбаки, но оказывающегося весьма к ней близким [4]. Всевозможные смыслы мира изначально соотнесены с линейным континуумом Кантора - числовой осью. Смыслы спрессованы и представляют нераспакованный, не проявленный мир. Распако-

вывание осуществляется на основе фактора вероятностной взвешенности оси, поскольку разным ее участкам приписывается разная мера вероятности. Ученый не просто списывает текст, заданный смыслами, а творчески распаковывает континуум смыслов.

Аналогично и в искусстве. Как полагают его творцы, художественные идеи приходят откуда-то сверху (А. Вознесенский) и предстают изначально во всей законченности и полноте образов. Биографы В. Моцарта, описывая его творческий процесс, отмечают, что он садился за стол и записывал свои произведения сразу в готовом виде от начала до конца. Не даром А.Эйнштейн как-то заметил: "...создается впечатление, что музыка Моцарта всегда была написана во Вселенной и только ждала мастера, чтобы он открыл ее" [5. 200].

И еще один канал влияний иррациональных основ- коллективное бессознательное. Беря начало у К.Юнга, идея коллективного бессознательного получила в наши дни бурное развитие в концепциях глубинной трансперсональной психологии. Эти механизмы хотя и реализуются также индивидуальным сознанием, но имеют совсем не индивидуальное происхождение. Они - наследие всех поколений людей и еще глубже - животного мира (а у некоторых исследователей восходят даже к неживой природе).

Наиболее адекватным проявлением коллективного бессознательного выступают архетипы - базовые структуры личности, которые по своей природе внеисторичны и вненациональны. Архетипы недоступны человеческому восприятию. Но они в определенных ситуациях осознаются нами, а осознание осуществляется через проекции на внешние предметы. Архетипы врождены человеку, им невозможно обучиться.

В качестве архетипов функционируют образы матери - земли, демона, мудрого старца. Характерны числовые архетипы - магические числа 3, 7, 10 и числовые отношения, каждое из которых имеет специфические особенности и сферу влияния. Число 3, например, у всех народов священно и играет таинственную роль. Так, основные мировые религии исходят из идеи троичности божия. Число 3 обладает само-заключенностью, олицетворяет завершенность. По глубокому замечанию Гегеля, слово "все" впервые можно применить, начиная с трех объектов. Так же и слово "последний" применимо лишь, начиная с трех (второй, например, не может быть обозначен как последний). Кстати, о дочеловеческом и вообще добиологическом основании архетипов говорит, видимо, то, что наш мозг порожден условиями трехмерного пространства и потому готов к визуальному восприятию этого мира, к которому он подготовлен. По той же причине , надо полагать, нам трудно даются представления о многомерных пространствах.

Как иррациональный источник архетипы имеют большое эвристическое значение. Методологи науки и сами ее деятели подчеркивают, что значительное число открытий лежит в архетипах. Естественно, их надо проявить, соответствующим образом прочитать, построить проекцию.

Методологически плодотворным оказался, в частности, архетип троичности, реализованный сначала в христианской (также и в других разновидностях) теологии и уже через нее при конструировании солнечной системы мира И.Кеплером. Центр системы Солнце (Бог - Отец), на периферии - планеты (Бог - Сын), а лучи, идущие от солнца к планетам, - Бог -Дух Святой. Гносеологически эффективной стала и числовая величина 7. Решая проблему освоения информации, американский психолог А.Миллер применил

это значение в качестве меры восприятия знаков. На принятие числа 7 для информационного измерения повлияло именно то, что это число магическое, на что и указывает Миллер, назвав свою работу " Магическое число семь плюс - минус два". Основная идея заключена в том, что человек способен запомнить с первого предъявления семь случайно взятых слов, чисел, знаков. Именно семь - плюс минус два.

Эвристически полезны и архетипы числовых отношений. К примеру, золотое сечение. Это разбиение отрезка на такие две части, когда большая часть относится к меньшей так же, как весь отрезок - к его большей части. По норме золотого сечения, оказывается, созданы пирамиды, храмы, дворцы и более прозаические вещи, такие как залы, комнаты, окна и двери, книги, коробки для конфет и многое другое. И в подавляющем большинстве случаев это вершилось бессознательно, в том смысле, что осуществлялось безотносительно к пропорции золотого сечения. Просто это отношение записано в глубинах мозга и реализуется при соответствующих встречах с объектами познавательной и практической деятельности.

Литература

1. Моисеев Н. Мир 21 века и христианская традиция. // ВФ. 1993. № 8. С.3-14.
2. Швырёв В.С. Рациональность в спектре ее возможностей
// Исторические типы рациональности. Т. 1. М.: ИФРАН.
3. Степин В.С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценка прошлого. // ВФ. 1997. № 5. С. 3-14.
4. Налимов В.В. Размышления на философские темы. // ВФ. 1997. № 10. С. 58-76.
5. Хофман Б. Эйнштейн. Творец и бунтарь. М.: Прогресс, 1983. С.216.

Раздел 1

ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ. РЕФОРМА МЕТОДОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

М.П. Завьялова (Томск)

Основания и область применения принципа дополнительности

Принцип дополнительности впервые сформулировал датский физик Н. Бор как методологический регулятив истолкования связи различных по своей природе слоев физической реальности и выражающих их теорий. Случилось это тогда, когда перед физиками встала проблема построения адекватной теоретической модели электромагнитного поля. Решающий шаг в данном направлении был сделан Н.Бором, который в результате своих философско-методологических размышлений продуцировал мысль о принципиальной макроскопичности приборов, посредством которых наблюдатель как макроскопическое существо получает информацию о микрообъектах. Вследствие этих размышлений возникла идея о том, что пробные тела, поскольку они являются частью приборных устройств, должны быть классическими макротелами. Отсюда следовало, что "...как бы далеко не выходили явления за рамки классического физического объяснения, все опытные данные должны описываться при помощи классических понятий" [1. 406]. В соответствии с этим требованием в квантовой теории абстракция точечного заряда должна быть заменена другой абстракцией – заряженного пробного тела, локализованного в конечной пространственно-временной области. Эвристичность всех этих процедур в квантовой электромеханике была несомненна – возникла новая теоретическая модель, которая призвана была обеспечить интерпретацию уже созданного математического аппарата. Результатом же философской рефлексии было обоснование в логике построения теорий в классической физике принципа дополнительности.

В задачу данной статьи входит выявление оснований экстраполяции данного принципа из узкой области (физики) на более широкую область, включая и философию. Решение этой задачи может двигаться по меньшей мере в двух планах

1.В контексте рассмотрения принципа дополнительности как необходимого элемента неклассической рациональности. Последняя, как известно, возникла на базе критики прежней (классической) формы рационализма, содержащего в себе прежнюю аксиоматику не только философского, но и любого теоретического мышления, основывающуюся явно или неявно на признании оппозиции идеального (как совершенного и потому всеобщего, единого, неизменного, вневременного) и реального (как несовершенного и потому особенного, множественного, изменчивого, временного). Устранение названной базисной оппозиции означало рождение нового многозначного рационализма и новых онтологий, в которых

Бытие и Ничто, как теоретические понятия, не столько "противоположны", сколько соотносительны, "коррелятивны" друг другу или же "дополнительны" в боровском смысле.

2. В аспекте перевода "дополнительности" из статуса методологии (гносеологии) в план онтологии, т.е. раскрытия ее в качестве некоторой фундаментальной характеристики изначальной реальности. Иными словами, в обнаружении укорененности "дополнительности" в состояниях, зафиксированных в современных онтологических конструкциях. Именно этот план поставленной проблемы, как более фундаментальный, станет предметом дальнейшего разговора.

Анализ современных онтологических концепций (в феноменологии, в постмодернизме) показывает, что авторы их отыскивают первичные слои реальности как индифферентные в отношении материального и идеального, души и тела, частного и общего, личного и безличного, индивидуального и коллективного и других бинарных оппозиций. В этой плоскости, т.е. "по ту сторону" оппозиций и альтернатив, на которых держатся классическая метафизика и трансцендентальная философия, открывается возможность выявления фундаментальности "дополнительности" в качестве основания для универсальности его применения как методологического принципа.

Так, для обоснования онтологической укорененности "дополнительности" первостепенное значение имеет одно их базовых понятий неклассической философии XX века – *историчность*, которое переводит внимание философии на процесс порождения новых смыслов, подчеркивая тем самым творческое начало в человеческой субъективности,; то, что последняя есть не столько носитель, сколько генератор, породитель новых смыслов.

Историчность как способ существования (Хайдеггер, Гадамер и др.) указывает на приоритетность становления и, что в нашем случае чрезвычайно важно, позволяет увидеть *незавершенность* как фундаментальную характеристику всех возможных состояний. Нет целого как завершенного целого. Но только потому, что есть незавершенность, то открывается возможность добавления. Не внешнего добавления, а как интенциональной нехватки, реализующейся в замещении, совмещении, добавлении чем-то, что отвечает этой интенции.

Опираясь на эту идею, Гадамер по – новому (в отличие от классической герменевтики) истолковывает проблему адекватности интерпретации (понимания) в работе (диалоге) с текстом, с традицией. Понимание достигается не за счет простой реконструкции смысла, а в результате произведения нового смысла за счет наращивания путем совмещения, дополнения прошлого и современного опытов [2. 317-446].

Момент "дополнительности" обнаруживается в методе деконструкции Ж.Дерриды при осмыслении исторической традиции (на примере философской традиции) с точки зрения связи настоящего и прошлого. Деррида установил своеобразное движение следов прошлого (повторы, копии, "граммы") и наброска очертаний будущего в плане дополнения и замещения, подчеркивая при этом, что дополнение не добавляется извне к самодостаточной целостности, но присоединяется к тому, что уже испытало нехватку. Только потому, что целое не есть завершенное целое, к нему вообще что-либо может добавляться [5].

Таким образом, даже беглый взгляд на анализ, ограниченный рамками статьи, позволяет сделать вывод о том. что современная философия не только раскрывает фундамен-

тальность, онтологическую укорененность "дополнительности", но и содержит последнюю в качестве необходимого элемента философского метода. Можно констатировать, что наука, – с одной стороны, и философия, с другой стороны, каждая своим путем, пришли к одному и тому же – к обоснованию принципа дополнительности. Апогеем этого встречного движения можно считать разработку онтологической версии преодоления фундаментальной оппозиции "порядок-хаос", где происходит стыковка синергетики и философии.

В соотношении порядка и хаоса возможны 3 варианта:

1. Первичен и фундирует мир. Порядок как воплощение логоцентризма. Хаос – скорее форма преддверия Порядка.

2. В основании мира лежит Хаос. Порядок – временное и локальное состояние универсума.

3. Эти состояния мироздания равноправны. Они есть скорее лишь наш способ миропредставления, ибо "на самом деле" имеет место "быть" всегда нейтральное, среднее между порядком и хаосом – становление, которое мы, в зависимости от особенностей менталитета и степени развития самоанализа, понятийно определяем как "порядок" и "хаос".

К третьей версии привели коренные трансформации научного (теория относительности) квантовая физика, современная космология) и философского (феноменология, лингвистическая философия, постмодернизм и др.) сознания.

Так, мир в синергетической картине мира понимается как совокупность порядков и хаосов: разные провинции Вселенной находятся в разных состояниях. Есть мир энтропии – уравнивания, упрощения среды, "разрушения структур", мир хаотизации, но есть и мир энтропии – восходящей эволюции, становления порядков. В синергетическом подходе на первый план выходит замещение порядка, необходимости, закона нестабильностью, случайностью, хаосом. При этом хаос понимается в контексте дополнительности – как сплошная внутренне недифференцированная среда, вместе с тем содержащая имплицитно различные формы будущей организации – "порядок из хаоса" (Пригожин и его последователи).

К сходным выводам пришли и философы –Деррида, Делез. Подвергнув радикальной критике логоцентризм западной мысли, они разрабатывают главную мысль своей онтологической конструкции – становление как первичная реальность и метафизическая суть мира. Становление – это всегда беспокойство, смыслоскольжение по поверхности. Поверхность –граница между хаосом и порядком [4. 85-97].

Функция хаоса и порядка – это логоцентристская оппозиция, которая, как и другие оппозиции, деформируют наши представления о мире. Исконный мир (мысль о мире) – это изначальное различение, всегда среднее между хаосом и порядком. В мире есть смысловые структуры, но и бытийствование есть чистое становление, взаимоперетекание неопределенности и определенности [3. 25-49]. Таким образом, в картине смыслообразования, представленной Делезом, совмещения и взаимоперетекания определенности и неопределенности указывают на дополнительность как необходимый момент смыслообразования, что коррелятивно образованию структур. Дополнительность здесь – это характеристика сосуществования каких-то состояний, блуждающих в диффузной, недифференцированной, доконцептуальной среде смыслообразования. Это скорее простран-

ственный периметр сосуществования, со-бытия, обнаруживающий себя как состояние некоторого взаимного расположения "сингулярностей", "произвольных единичностей" в едином континууме мыследеятельности. Дополнение -это своеобразное движение замещение нехватки, как некоторого внутреннего состояния, порожденного незавершенностью процессов смыслообразования.

Проведенный анализ позволяет охарактеризовать принцип дополнительности в качестве универсального принципа, способного проявить свою эвристичность в осмыслении многомерных, нелинейных, историчных процессов, ориентируя мысль не на взаимоисключение противоположностей, а на их совмещение в контексте дополнительности.

Литература

1. Бор Н. Избранные труды: В 2 т. М., 1971.
2. Гадамер Х. - Г . Истина и метод. М., 1988.
3. Гваттари Ф., Делез Ж. Что такое философия? СПб., 1998.
4. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
5. Найман Е.А. Методология Жака Дерриды. Томск, 1998.

В.И. Красиков (Кемерово)

Принципы дополнительности, антропности и трансцендентальная философия

Философы склонны снисходительно относиться к методологическим новациям своих коллег-естествоиспытателей, указывая на их более ранние философские прецеденты. И часто так оно и есть,но на первый взгляд. Так, еще у Гегеля в предисловии к "Феноменологии духа" мы действительно можем видеть первые определения системного подхода, который расцвел в науке спустя столетие. Но не следует забывать, что гегелевская "система" - скорее органического характера. То же и с тезисом о "заданности" данного, изначальной теоретической нагруженности фактов, ставших философской новацией неокантианства. Спустя столетие мы видим его новую редакцию у Фейерабенда в работе "Против методологического принуждения".

Ранее в отечественной, советской философии было хорошим тоном относить принцип дополнительности к классу подобных переоткрытий, выражающих философскую безграмотность естествоиспытателей и их потуги в изобретении велосипеда. Марксистские методологи снисходительно похлопывали их по плечу, говоря: "Ребята, ваш "новый" принцип открыт еще 100 лет назад в диалектике Гегеля. Правда, в мистифицированной форме". Однако это не так, хотя, действительно, философия и разрабатывала сходные идеи.

Принцип дополнительности, сформулированный, как известно, Н.Бором в 1927 г., гласит, что получение информации об одних физических величинах, описывающих микрообъект, неизбежно связано с потерей информации о некоторых других величинах, дополнительно к первым (к примеру, координаты частицы и ее скорость). Определенность

всегда остается частичной, а общая картина – смутной и приближенной. Каковы философские следствия из этого? Похоже, они имеют трансцендентальный характер.

Трансцендентализм – это философская позиция, отдающая себе отчет в неустранимой субъективности наших представлений о Вселенной. Причем сама "субъективность" здесь означает набор некоторых наклонностей мышления и чувствований, которые неким образом (врожденным, культурным) укоренены в нас. Субъективность есть некоторая размерность, масштабирование мыслей и чувств, проявляющаяся в наших попытках объять необъятное, описать "объективное" в "субъективном". Инородное, самобытное – в нашем роде и нашем бытии. Наши же размерность и масштаб оказываются негодными для определения мира самого по себе, каков он есть либо может быть на самом деле. Наши умозрительные схемы и объяснительные шаблоны, взятые в большинстве своем из материалов наблюдения над своим окружением, оказываются не эластичными, *исходно односторонними*.

Если есть определенность в одной характеристике объекта, то одновременно это *вызывает* полную неопределенность в попытках описать другую, сопряженную с первой, его же сторону или проявление. Неопределен ли сам мир либо неэластично, неуклюже наше познание? Скорее и то и другое. И в обоих случаях это означает подтверждение трансцендентализма. Определенность мира не может быть соразмерна определенности его части – потому он сверх-определен, т.е. неопределим для нас. Схватив, казалось бы, его в одном измерении, мы тут же упускаем его в другом. Тому же способствует и радикальная конкретность, фрагментарность нашего опыта, его мимолетный характер (кратковременность функционирования реальных носителей расширяющегося, эвристичного познания, выдающихся ученых).

Также подтверждают трансцендентальную позицию масштабирования познания наблюдения психологов и философов над заданностью многих параметров нашего препарирования действительности. Вопрос второй – как они утвердились: антропологически либо социокультурно? Уже ставшие общим местом "бинарность", "ego-центрированность", "ценностная ангажированность", "тяга к общим, предельным объяснениям" и прочие наклонности миропомышления и самочувствования отвечают за упрощенчество, схематизм и шаблонность нашего познания.

Принцип антропности, придуманный для того, чтобы пригладить эти неровности наших мироотношений, по сути направлен на неявную реставрацию религиозно-мифологического убеждения в том, что Вселенная развивается в телеологическом направлении создания условий для расцвета жизни и разума. Принцип очень хорош, но именно потому, что он так нам импонирует, возникают резоны сомневаться в нем. Регулятивы дополнительности и неопределенности, введенные для теоретической легитимации парадоксов, возникающих при попытках объяснить принципиально иную реальность, нежели трансцендентальная (корреспондирующая с нашими телами и сознаниями), сигнализируют об эфемерности принципа антропности. Вне полосы существования наших тел – обратясь во все мыслимые измерения (помимо традиционного направления, по "дурной бесконечности": микро- и мегамиров) – нас окружает инореальность, вещи-сами-по-себе, способные засвечиваться нам непонятно каким "краешком", даже не "стороной". Сторона есть, по нашей же манере масштабировать определенности, нечто, соотносящееся с неким порядком самоорганизации. Собственно определенность и есть упорядоченность,

схваченное нами целостно, представимо и разложимо. Наша интенция к упорядочиванию всего, что нам является, т.е. к внесению (навязыванию, приписыванию) порядка, общеизвестна – это один из устоев трансцендентальной реальности. Вполне понятно, что не соразмерная нам (нашим телам) реальность не способна корреспондировать с нами так, как мы ожидаем и привыкли – упорядоченно-определенно и всесторонне.

Древнейшая идея о двухслойной Вселенной: мире майи, видимости-явлений и истинном, фундаментальном, вечно-определенном мире - продолжает свое существование, наряду с идеями Начала и Целесообразности. Правда, они подвергались неоднократным атакам со стороны философов скептического направления в мировой философии: мир и определенности есть неустойчивые, мимолетные комбинации-манифестации принципиально неопределенных частиц (буддизм); тотально господствует видимость, ибо хотя и факты существуют на самом деле, однако радикальная субъективность наших интерпретаций делает невозможным их познание (скептицизм); метафизические идеи продуцируются спонтанно-произвольно "чистым разумом" вне корреспонденции с чувственным опытом и полагание их за "саму реальность" приводит к антиномиям (Кант).

Последний оказался все же непоследовательным в своем трансцендентализме, хотя и задал понятийно его основные пределы. Трансцендентальные идеи (субъекта, объекта, Бога) нельзя дедуцировать из опыта, это не эвристические (показывающие), а регулятивные понятия. Если уж невозможно, как полагал Кант, человеческому разуму без этих идей-скреп, то, постоянно помня о их внеопытной природе, мы сможем избежать одиозных последствий их превращения в догматические утверждения. Но это, конечно же, полумера – необходима ломка самих этих мыслительных оснований, укорененных антропологически.

То же можно сказать и о вещах-самих-по-себе и вещах-для-нас. По сути дела, это иной, более осторожный, но вариант все той же древней идеи об эзотерическом порядке и тотальной видимости. Предполагается, что наряду с нашим порядком (базирующимся на нашем, соразмерном телам чувственном опыте, регулируемом трансцендентальными идеями) существует другой, принципиально непознаваемый (в полном объеме, "изнутри", как "наш" мир) порядок вещей-самих-по-себе. Ясно, что объективность, внеположенность, горизонтность ("светлая даль") порядка вещей-в-себе делают этот порядок все той же непостижимой истиной за семью печатями – в сравнении с набившим оскомину, уныло-повседневным порядком нашего мира.

Последователи Канта были более решительны в разрушении древних интеллектуальных святынь, невидимо запирающих мысль в свои стены-пределы так же, как зримо заключает в себе черепная коробка мозговое вещество. Само так называемое "данное" есть уже "заданное", а мир, который мы познаем, есть наше дело – утверждают неокантианцы. Порядки вне нас формируем сами же мы, правда, в ходе массовой повседневной культурно-исторической деятельности, дабы затем их же обнаружить, уже сознательно и целеполагающе, в своем познании – радостно и наивно полагая их за "непосредственную данность", объективный порядок. На самом же деле, заявляет Ницше, "за" явлениями ("вещами-для-нас") стоят не "другие порядки", а лишь другие "явления". Мир же есть неопределенность, эпизод – порядок в него вносим мы – и опять-таки не сознательно-полагающе, а скорее заданно, настроенно-антропологически. Мы выжили в этом зем-

ном мире, живя определенным манером, и тот же манер и масштаб мы стремимся приписать и остальному миру, веря в это как в последнюю тайну бытия.

Философия, как всегда, оказывается в своих наиболее радикальных интуициях прозорливее и решительнее медленно движущегося гносеологического фронта естествознания. Это становится очевидным лишь при серьезных затруднениях в объяснениях парадоксов опытной практики и при кризисах в науках. Дело, конечно, не в злорадном: "Ну мы же это говорили загодя", а в признании назревшей необходимости качественного преобразования метафизического профиля естествознания в трансцендентальной проекции.

Разумеется, эта предстоящая метаморфоза будет иметь самые разные теоретические формы своего проявления, разные лозунги и долговременное развертывание. Вряд ли наука и философия смогут сразу радикально порвать с антропным принципом – он был и будет еще некоторое время системой координат нашего осмысления мира. Но интуиции "антропологической революции", преддверия радикального изменения человеческого существования, имеющие место у многих мыслителей XIX-XX вв. от Маркса до Дерриды, похоже, именно сейчас обретают культурно-технологическую плоть реальных возможностей-путей, которые невозможно игнорировать. Они заставят людей сделать радикальный выбор.

Генная инженерия позволит в отдаленной перспективе значительно уменьшить объем биомассы посредственностей, балластом утягивающей на протяжении всей предшествующей человеческой истории творчески-активистское меньшинство в рутину обслуживания себя. Функциональная замена частей организма биотехнологическими заменителями плавно перейдет в поиски новых материалов и носителей для новой, более стойкой и ноской плоти. Все это будет сопряжено с радикальной ломкой прежних базовых антропологических ценностей, стандартов поведения и мышления. Придут иные, говоря словами апостола Павла, те, кто уже перешагнут биологические рамки homo sapiens. Иная плоть перестроит восприятие, психику, половую идентичность, границы и масштабы ожидаемого. Тогда только станет возможным пересечение пределов трансцендентализма в его исконно-видовом ограничении - для полагания уже пластичных и расширяющихся демаркаций нового, динамичного трансцендентализма.

Помимо вышеприведенных соображений спекулятивного характера, об этом же, пока глухо, невнятно и косвенно, говорят осмысления самими учеными своего парадоксального опыта общения с инореальностью, никак не вмещающейся в наши застылые, биологически укорененные трансцендентальные формы восприятия и мышления.

Г.И. Петрова (Томск)

Антропологическое "разрушение" трансценденталистского кредо философии

Современный интерес философии больше не отягощен преодолением "дольних" проблем и, кажется, говорит о схождении философского "cogito" с высоты нарциссического пьедестала. "Жизненный мир" и "повседневность" - здесь теперь живет философс-

кий Разум, который как будто устал от собственной "чистоты" и хотел бы отвлечь от себя столь пристальное и серьезное внимание, обязывающее сохранять "горнее". О невротической усталости сказал уже З. Фрейд, когда старался переключить внимание на бессознательные внерациональные практики, способные снять невроз величия и претензию на власть все обосновывающего и диктующего Рацио. Помощь усталому Разуму предложил и К. Маркс, когда увидел возможные последствия его хватающего инстинкта, его мидасовскую жадность присвоения, которая отчуждала его от всего в мире, лишала Другого, обрекая на вечное одиночество в гордой чистоте трансцендентальной субъективности. Марксово внимание к телесной социальности было мудрым предвестием и предупреждением властному Разуму, предложением "чистому сознанию" дополниться, облечься социальным телом материального производства.

Но вывод, содержательный и обещающий, философский Разум сделал лишь в XX веке и лишь тогда, когда как вопросительная была осознана антропологическая проблема. Вопрос возник в связи с кризисом человеческой самоидентификации: человек, казалось бы нашедший и определивший себя в Разуме, возвысившийся над всем остальным в мире как бытийно существующий, провозглашавший себя Субъектом, разумно устраивающим противостоящую ему объективную реальность, вдруг встретился с ее дереализацией - она мозаично распалась на "тексты и куски", маргинально пульсирует и мерцает, ее неопределенность больше никто не в силах собрать в одновекторную линию развития. Субъектная, трансценденталистская репрезентация человека претерпела кризис, что и зафиксировал тезис о "смерти субъекта". И проблема человеческой самоидентификации вновь встала остро. Но теперь уже поиски ее решения преодолевают рамки чистоты Разумной репрезентации человека в субъекте, ибо таковая оказалась его трансценденталистской редукцией. Все настойчивее заявляет о себе живая антропологическая проблематика, пытающаяся "привить" классической трансцендентальной субъективности "тело" с его "желаниями", "вкусом", "стилем", "модой", "сексуальностью", "безумием" и т.п. "Оживление" заставляет трансцендентальную субъективность быть "выставленной", "касаться" Другого, "воспринимать" его и, следовательно, отказаться от одиночества "чистого бытия" и ощутить себя в полифонии "жизненного мира".

Самый волнующий философский вопрос: в самом ли деле трансцендентализм, всегда выделяющий и обособляющий философию, исчезает под дополнительным антропологическим влиянием и натиском?

Начнем с того, что антропологический вопрос - "познай самого себя" - в философии всегда был актуален, ибо человек искал своего определения. Философия рождалась главным образом и прежде всего как претендующая на него ответить. Она возникала как обозначившая собственное родство человеку, поскольку, взяв трансценденталистское кредо, наделила и человека в его сущности способностью к трансцендированию. Вернее, наоборот, найдя в человеке способность к трансцендированию (что и обусловило отличение его, в философском ракурсе увиденного, от всей природной действительности), философия и сама взяла принцип трансцендентализма, позволяющий ей работать в той сфере, где обнаружил свое бытие человек, - в сфере трансцендентального.

На разных этапах истории эта сфера понималась по-разному. Древняя Греция о ней не говорила вообще, считая философию искусством жизни, видя ее духовные упражнения, основывающиеся на полноте и совместной работе разума, воли, воображения, чувствования, сердечного переживания и т.п. На этом основывала себя первая греческая индивидуальность, уже увидевшая себя в мире как отдельность и больше не рассматривающая собственное пребывание здесь как растворенное в коллективе (роде, племени, клане) или тотеме. В античности и возник человек как обладающий способностью трансцендирования, которая вывела его из рядоположенных природных отношений и, наделив его рефлексивностью, заставила осознать свою отделенность. Осознание, однако, не означало приоритета разумного начала в человеческой жизни. Настаивание на разуме соседствовало на равных с "заботой о душе" и "духовных упражнениях", "заботой о теле" и "техниках себя". Философия возникала как философская антропология, когда человек был увиден в гармоничном единстве всех своих жизненных проявлений. Еще не знающий всех будущих исторических трансформаций, он наслаждался собственной привилегией, которую давало ему трансцендирование, испытывал переизбыток сил, по-дионисийски превосходя все встречающиеся ему пределы, так и не о-пределяя себя. Трансцендирование означало его рефлексивное видение себя в мире, когда он вышел за пределы, ранее его о-граничивающие, о-пределяющие, и, не отождествляя больше себя ни с чем, стал определять себя только через само-определение. Трансцендирование приняло форму самоопределения, и поиски человеком себя стали осуществляться не в форме самоотождествления, но в форме самоидентификации. Надо было узнать себя в себе.

Такую возможность человеку и философии предоставило новое время, акцентировав в трансцендировании только его одну сторону – сознание в его познавательной работе. В итоге оно приобретает характер познавательного трансцендирования, а философия теряет свою антропологическую ориентированность, становясь гносеологией. Ее заботой стала проблема Истины – единой, абсолютной, вечной. Бывшая антропологическая нагруженность философского трансцендентализма, антропологическое окружение Разума (проблемы телесности, "мира мнений", "эроса", "заботы о себе", "техник себя" и др.) оказались утраченными. Разум предстал в своей "чистоте", в "Логосе". Трансцендирование приобрело "чисто" познавательную ориентацию, а человек, соответственно, представил интерес только лишь как "мыслящий тростник". Познавательное трансцендирование санкционировало конституцию человека как субъекта. Субъектная репрезентация явила себя как человеческая редукция, обнаружившая себя в логической чистоте трансцендентальной субъективности.

Философский трансцендентализм иной репрезентации человека и не может дать. Его внимание лишь к необходимому и всеобщему, к устойчивому и повторяющемуся способствует объективации окружающего мира. Не в "живой жизни" уникальных предметов находит себя человек. Он живет в мире объектов. Свет разума выхватывает их сущность и, указывая на нее, замещает красочность и полнозвучие бытия логическим остовом объектного существования. И сам человек, подчиняясь трансцендентализму кредо философии, следуя общему закону объективации, приобретает лишь сущностное существование. Оно – в познании. На него и указывает познавательное трансцендирование. Чело-

век, представленный в когито, дает основание говорить о его трансценденталистской редукции: гносеологический субъект – это и есть когитарная человеческая сущность, в которой человек узнал себя в классической философии. Прошлое самоотождествление, когда человек еще не знал себя и потому в познавательном бессилии соединялся с чем-то, что для него было внешним, теперь уступило место самоидентификации: человек узнал себя в субъектной гносеологической сущности. Узнавание в сущности, конечно, не было полноценным, более того, оно не давало жизни. Классическая философия в целом имела дело с мертвой реальностью, застывшей в скелетно-логическом образе. Не случайно Монтень произносит: "Философствовать – значит умирать". Однако человек именно в этой философской реальности приобретает силу разума и высоту интеллекта. Когитарное узнавание обусловило судьбу философской и культурной истории – ее интеллектуальную высоту, мощь разума, покорительскую парадигму деятельности – прометеевскую, конкистадорскую культуру.

XX век своей деконструктивистской работой в области метафизики, устранением "чистоты" cogito реализует предчувствия К. Маркса, З. Фрейда (Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, немецких романтиков, философов физики Г. Зиммеля, В. Дильтея и др.). Реализация сопровождается вновь вставшей актуально проблемой человеческой самоидентификации. Что же такое человек? Указание на когито, оказалось, могло быть ответом лишь какое-то время – когда человек утверждал себя в разуме. Утвердив и утвердившись, он заметил неадекватность такого утверждения, что стало складываться в разрушении философской и научной рациональности классического плана, в дополнении ее сверх- (или над-) рациональными структурами экзистенциалистского, феноменологического и герменевтического характера.

Философия сегодня в поиске, ибо, найдя "я" в познании и познавательном трансцендировании и фиксируя в сознании в качестве его содержания только мысль, она обеднила и себя, и человеческое "эго". Результаты поисков – открытие в сознании других (помимо мысли, но в признании ее в качестве ведущей и инвариантной части сознания) граней и смыслов человеческого существования. Акцентация мысли объявляется логоцентризмом, ответственным за обеднение бытия. Вместе с тем без таковой акцентации нет философии. Философия – это работа разума..., но разума, погруженного в конкретные антропологические реальности. Человек – не есть "чистый разум", он всегда разум, помещенный в культурную, психологическую, социальную – в целом антропологическую – ситуацию, которая сообщает разуму "призраки", "предрассудки", "идолы", "толки" и т.п. Такое окружение не свергает с высокого и "чистого" пьедестала Разум, сохраняет его интенцию к Всеобщему и Необходимому, но вместе с тем становится ответственным за многообразие форм их проявления, за антропологические пути их обнаружения. Мысль всегда находит себя в сопровождении смыслов, ценностных, эмоциональных, нравственных характеристик, всегда конкретно проживаема и поведенчески реализуема. Она в общей структуре сознания живет в окружении индивидуальных потребностей и интересов, воли, желаний, вкусов и т.п. Все это идет от индивидуальности, помещенной не в трансцендентную сферу Мира Истины, но квалифицируя только антропологическую реальность (ибо, кроме человека, никому больше не доступны желания или вкусы и др.) и

являясь поэтому следствием рефлексивности сознания, свидетельствует об области трансцендентального.

Зафиксируем внимание на том, что антропологическая нагруженность "чистого сознания" отнюдь не нарушает границ философии: не разрушает традиционный для нее трансцендентализм. Современная философия, напротив, в собственной реальной практике обогащая его содержание, вырабатывает его новый вариант.

Сама возможность дополнения логически организованной и направленной мысли внелогическими антропологическими структурами (кроме уже названных можно говорить о переживании, наслаждении, совести, страхе, любви, сопереживании, сочувствии, вчувствовании, понимании и т.п.), составляющими "жизненный мир" человека, его повседневность существования, где он бытийствует, будучи представленным не только "чистым" сознанием, но и "языком" как непременным его спутником, "телом", от состояния которого зависит построение сознанием реальности. Современный способ философствования, таким образом, дополняет новыми гранями ту призму, сквозь которую смотрела на мир классическая философия - призма "чистого сознания" дополняется гранями языка и материальности тела. Тем самым философия обогатила содержание своего вопрошания о мире. Вопрос теперь не звучит только в гносеологической тональности "что?". Философия от всепоглощающей гносеологической интенции переходит к онтологической ориентации. Не случайно сегодня логицистски и методологически ориентированное cogito приглашает к себе sum, изгоняемое ранее и поэтому играющее вторичную роль и имеющее подчиненное власти разума значение. Вступая в права, sum конституирует философию как фундаментальную онтологию, где гносеологический вопрос о мире **что** он есть, вопрос, по сути, санкционирующий отступание философии от ее всегдашнего трансценденталистского взгляда сквозь призму человеку принадлежащего рефлексивного сознания, уступает место вопросу "как мир полагается человеческим сознанием?" Такое вопрошание, устраняя всяческую лазейку проникновения в мировую предметность саму по себе, убирает и всегда обозначавшееся в философии противоречие: с одной стороны, философская реальность признавалась как объективированная действительность (и, следовательно, рожденная сознанием), с другой - через вопрос "что?" проглядывала непосредственная предметность мира. Онтология на самом деле становится фундаментальной: бытие оказывается подлинной сознательной конституцией: конституцией сознания как единства логически дисциплинированной мысли и ее эмоционального, языкового, телесного окружения. Трансцендентализм как фундаментально онтологический принцип в этом случае приобретает антропологическую близость, что делает возможным фундаментальную онтологию назвать философской антропологией.

Так произошло ли разрушение трансценденталистского кредо философии, когда она в XX веке переняла новый дискурс? Начиная писать статью, я предупредительно поставила кавычки, ибо полагала в ответе говорить скорее не о разрушении, а о рождении неклассической философией нового варианта трансцендентализма: по-прежнему по-классически ориентирующего философию на Всеобщую и Необходимую Сущность, но с другой стороны, впускающего и допускающего возможности проявления человеческой субъективности.

Такой вариант трансцендентализма позволяет реализовать извечные и актуализированные после провозглашения тезиса о "смерти субъекта" поиски человеком себя. Тезис свидетельствует о "смерти" когитарной человеческой сущности - этой гносеологической редукции человека. Антропологическая близость современного варианта трансцендентализма способствует новой (адекватной современному историческому этапу в развитии философии) самоидентификации человека. Человек узнает себя сегодня не только в когито, но и в полноценности и красочности повседневного бытия, не только в "чистоте" сознания, но и в мудрости телесной жизни.

Е.А. Найман (Томск)

Язык, мысль, архитектура и божественное начало сквозь призму принципа дополнительности в мифе о Вавилонской башне у Ж.Деррида

Стало почти трюизмом в среде философствующих малых сих, знающих о современной философии лишь понаслышке, но тем не менее смело применяющих чуть ли не все вульгаты постмодернизма и создающих устойчивый "русский коктейль", ныне столь популярный в народе, признание за постструктурализмом и другими современными "измами" пренебрежительного отношения к традиционным философемам, игнорирование глубоких размышлений о сути божественного начала, фундаментальных основаниях мысли и экзистенциальных истоках философствования. Не желая подпевать писклявому хору этой новомодной доксы, присмотримся к особенностям мышления "культовой фигуры" постструктурализма Ж. Деррида именно с точки зрения того, в чем ему постоянно отказывают его "благодарные" читатели, - в философской состоятельности "субъективного мыслителя" (Кьеркегор), которая невозможна без страстной заинтересованности собственной мыслью, без непреодолимой жажды самовыявления в аспекте собственной философской судьбы, без глубоко личной заинтересованности любой темой, попадающей в округу его мысли.

Обратимся к трем темам философии Деррида в тесной связи со спецификой и стилистикой его мышления - языка, архитектуры и божественного начала. Анализ связи этих трех тематических областей не только, по нашему мнению, может оказаться полезной для вышеобозначенной сверхзадачи, но и поможет указать объединяющий принцип - принцип дополнительности, который является условием возможности как существования языка, архитектурного события, так и принципом, определяющим природу божественного начала.

1. Архитектурный образ мышления

В западной культурной традиции концепция мышления всегда была соединена с архитектурным образом, а архитектурный исток мысли не вызывал сомнения. Греко-западная традиция пользовалась архитектурной моделью как метафорой мышления. Поиск причин, обоснование источника ("архэ") является главной целью мысли и главной задачей философии. "Архэ" содержится и в слове "архитектура". Мыслитель - архитектор,

находящийся ближе всего к первопринципам. "Когда Аристотель ищет пример для теории, он находит architekton как того, кто знает причины вещей". (1, 43) Системосозидающий импульс западной философской традиции, построенной на строго иерархических принципах, указывал на философа-архитектора. Архитектоника - искусство системы, объединяющей в некое рациональное целое разрозненные фрагменты. Архитектура и мысль соединялись на базе устойчивой репрезентативной модели ("классической эпистемы"), включающей в себя идею абсолютной объективации. В понимание мысли вводятся элементы пространственной риторики, техники овеществления, объективации, окончательного воплощения какой-либо мыслительной конструкции. Цель мысли архитектонична по своему существу, ибо результаты процесса мышления выглядят как построенный завершенный продукт. Язык, указывая на исток и основания вещей, сам использует архитектурный образ и подсказывает архитектурную метафору для характеристики акта мысли. Является ли он сам архитектоничным в том значении, в котором он использует архитектурную метафору для обозначения процесса поиска первоначал и оформления результатов этого поиска - вопрос другой. Разобраться в нем нам предстоит в дальнейшем. Пока важно отметить следующее: в системе западного мышления архитектурное событие обнаруживает несомненную близость самому акту мысли, его задачам и целям.

Итак, архитектурный исток мышления, с одной стороны, и соединение архитектуры и мысли на основе репрезентативной модели, с другой стороны, определили особенность подхода в западной философской традиции.

А можно ли помыслить модель мышления, в основе которого лежала бы архитектурная метафора, не приводящая к пониманию процесса мышления и его результата как системного и иерархически упорядоченного целостного образования ? Допустима ли в основаниях мысли такая метафора, которая, являясь условием ее возможности, сохраняя свою архитектурность и, более того, занимая ключевое место в западной культуре, тем не менее была бы противонаправлена доминирующей архитектурной модели мысли, основанной на принципах репрезентативности и технической осуществленности?

Вопросы, в том виде, в котором здесь сформулированы, нигде не встречаются в текстах Деррида. Их экспликация - дело не очень уж и сложной реконструкции. В методике автора "Грамматологии" есть проверенный и весьма эффективный подход к этим вопросам. Не выходя за границы западного дискурса, описывающего архитектурную модель мышления, найти в его истории такие узловые лексемы, концепты и имена, которые бы, не теряя связи с архитектурным образом (а возможно, являясь символом величия такого образа, присутствуя, например, в Священном Писании), выступали бы le propre negatif данной системы, указывали на возможность трансгрессии, стремясь сместить, потрясти основы или выбить из колеи традиционную архитектурную модель. Почему в качестве такого имени не может выступить "Вавилон", а архитектурного образа - Вавилонская башня? Конечно, может. Но зачем ?

Еще раз попытаемся реконструировать главную задачу французского мыслителя в серии следующих вопросов: возможно ли представить такую модель мышления, которая, с одной стороны, оставалась бы тесно совмещенной с архитектурным событием, а с другой стороны, была бы нерепрезентативной? Можно ли увидеть в моменте совмещен-

ности мысли и архитектурного события такой позитивный аспект, который бы раскрывал как не репрезентативный взгляд на мысль как нечто архитектоничное в плане систематически целого, так и не сугубо вещественно- конструктивистский взгляд на результат архитектурного события в виде некоего сооружения? По-видимому, на процесс мышления нужно посмотреть в этом случае сквозь призму некоего измененного архитектурного образа, который бы содержал в себе новые возможности переосмысления самого принципа архитектурного события для того, чтобы с помощью этого нового образа попытаться раскрыть (в силу постулирования изначальной близости) новые возможности самой мысли. И наконец, остается самый главный вопрос: зачем, с какой целью ведется массированное наступление на устойчивую, вполне естественную концепцию связи мышления и архитектуры, засвидетельствованную в греко-западной философской традиции?

Начнем с того, что Деррида видоизменил образ философии и философствования, пытаясь взглянуть на них также сквозь призму архитектурной метафоры - деконструкции. Можно даже высказать смелую гипотезу: проблема близости философской и архитектурной деятельности - главная проблема французского философа. Деконструкция - это архитектурная техника. Деррида уже совершил в начале своего пути означенный ход, установив коренную близость мысли и архитектуры, акта философствования и архитектурного события, то есть подтвердил, повторил, в определенном отношении, классическую процедуру увязывания двух феноменов. Но повторил для того, чтобы коренным образом видоизменить принципы философствования. Французский мыслитель обнаружил в философском событии архитектурное начало, но какое? Разрушительное (по крайней мере, разрушительно звучащее в слове "деконструкция"). Философия, философская система - это некое сооружение, которое затем демонтируется, разбирается и т.д. Тем не менее Деррида всегда ставил под сомнение авторитетность своей архитектурной метафоры, говоря: "Нет ничего более архитектурного, чем деконструкция, но так же нет ничего менее архитектурного, чем она" [1. 44]. Любые коннотации в сторону репрезентативности, намеки на архитектурность как сооружение заставляют Деррида постоянно отказываться от претензии на близость этих понятий.

И тем не менее получается, что принципы архитектурного мышления (деконструкция как особая архитектурно/неархитектурная техника) применяются для осмысления авторитарных форм соединения архитектуры и философии в западной традиции. Сочленение архитектурной техники и философствования у Деррида выступает практической демонстрацией того, как должна принципиально мыслиться в итоге теоретическая модель сцепления философии и архитектуры. В этом смысле Деррида демонстрирует подлинный философский импульс. Для него не существует такого предмета, как "архитектура и философия". Его философствование не тематично. Да и не является тематическая философия (где предмет выступает как нечто внешнее мыслителю) философией. Деррида не пытается решать проблему связи мышления и архитектуры как внешнюю проблему, взявшуюся неизвестно из какого источника. Проблематизация этой темы как отдельной и самодостаточной абсолютно лишена смысла. Фактически, Деррида внутри собственного типа мышления увидел эту тему; она открывается ему как личная проблема ; он озабочен ею как "вопрошающий" Хайдеггера. За бесконечными разговорами об игровом ха-

рактере постмодернизма забывается экзистенциальный исток любого подлинного философствования, которое лежит за пределами всяких сомнительных рубрикаций. Стиль мысли Деррида высвечивает перед ним предметную область. И, лишенный определенного стилистического инструментария, он никогда не увидел бы столь причудливой темы (как никогда не видели и не увидели бы ее те, которые наивно восторгаются находчивостью философа или буйством его фантазии; не узрели бы не по причине отсутствия воображения, а по причине отсутствия необходимости философствовать). Поскольку тематичность философии Деррида создается самим методом его мысли, то, фактически, именно деконструкция как сугубо личностный инструмент создает единство той темы, о которой мы говорим. В этом и заключается позитивность деконструкции как архитектурного события (за всей бросающейся в глаза негативностью), поскольку именно эта (и никакая другая!) стратегия мысли открывает означенную тему. Архитектурный принцип дает толчок философствованию, дает возможность увидеть проблему как "свое иное". А это ли не доказательство родственности архитектурного события мысли? Вот почему связка "философия-архитектура" эксплицирует само существо философии Деррида; она не дает ему покоя ни в раннем, ни в позднем периоде его творчества.

Итак, если подводить итоги, то получится следующее. Деррида обнаруживает крайнюю степень близости архитектурного события и акта мысли, выражая это через понятие "деконструкции". Однако это понятие изменяет как традиционное значение архитектурного события, которое всегда ассоциировалось с осуществленностью, оформленностью и завершенностью, так и образ самого мышления, жестко связанного с этим устойчивым представлением об архитектуре.

2. Язык и архитектурное событие

Языковая форма мыслительных процессов также намекает на жесткую связь языка и архитектуры. Язык, по Деррида, несет в себе архитектурное событие. Используя мысль В. Гумбольдта о самодеятельности языка и его тождестве с интеллектуальной деятельностью ("Язык есть орган, образующий мысль" (Гумбольдт)), можно прямо говорить о прокладывании языком ("язык мышления или мыслящая система языка" [1. 43] - не все ли равно в этом случае?!) определенного пути, обживание пространства, что, безусловно, близко архитектуре. "Язык есть путь, и он поэтому всегда имеет дело с обжитостью. И с архитектурой" [1. 43] . Сооружение места, которого раньше не было - вот суть архитектурного события. "Сооружение места обжитости, которое само имеет место, - это событие"[1. 44]. Архитектурный принцип (обживание места) имманентен языку в процессе его саморазвития. Именование, как сущностная операция языка, несет в себе архитектурное событие. В акте наименования язык завоевывает пространство, но не захватывает, а "вписывается в него", прокладывает путь своими именами, разворачивая лабиринт. Здесь у Деррида возникает архитектурная метафора этой обжитости - лабиринт. "Лабиринт языка"[1. 44] никем не построен. Жизнь языка лабиринтна, потому что у него нет ни начала, ни конца. Язык сам разбрасывает свой лабиринт, сам прокладывает себе путь, который неповторим и невоспроизводим. Этот лабиринт выходит за пределы оппозиции "естественное-искусственное", "природное-культурное". "Лабиринт" является наиболее удачной, по мнению Деррида, ар-

хитектурной метафорой для языка в процессе его развития, его бытования. Лабиринтна и мысль в той затемненной перспективе, где стирается всякое индивидуальное начало. Лабиринт как архитектурный образ - образ источника и основания.

Заметим, что та же "логика обжитости" приводит М. Хайдеггера к другому архитектурному сооружению - дому ("язык - дом бытия"). Дом и лабиринт в метафизическом плане хотя и обнаруживают близость, но как архитектурные сооружения со всеми коннотациями - вещи разные. Из дома легко можно выйти и зайти обратно, в нем можно жить; лабиринт обрекает на метание, из него не найти выхода; лабиринт - уничтожающая ловушка. Дом связан с уютом, лабиринт - с опасностью. Но какой лабиринт "мстит и святые тайны не выдает пришельцам"(В. Брюсов)? Лабиринт, построенный человеком. Ведь лабиринт - это еще и создание человеческого гения, техническое сооружение, изобретение греческой архитектуры. Почему искусственный лабиринт как сооружение, как репрезентация человеческой мысли несет в себе такую опасность ? Может быть, он "мстит" за человеческое желание повторить и присвоить себе никем не сотворенную архитектурность источника, сделать ее частью своей активности, спародировать ее в артефакте? По-видимому, именно в создании лабиринта как архитектурного сооружения видится непомерная претензия на абсолютную репрезентативную силу мышления, попытку создания второй реальности, повторение замысла и завоевательные планы человека. Создание лабиринта - обживание места по принципам, которые не могут быть ведомы человеку. Репрезентировать принцип абсолютного источника не по силам человеческой мысли. Невозможно подняться до архитектурности Божественного замысла. Искусственные сооружения есть лишь гротески архитектурного принципа источника. Стремление невидимое сделать видимым мстит человеку, указывая на его конечность и ограниченность. Судьба Дедалоса, гениального архитектора с Кноссоса, весьма печальна: он находит свою погибель в созданном им искусственном сооружении.

Как отмечает Деррида, существуют две формы, два сооружения, символизирующие завоевательные планы или метод прокладывания пути на земле и на небе, - лабиринт и башня. Создание второй реальности или повторение замысла должно подчиниться законам абсолютной объективации как на земле, так и на небе. Образ "Вавилонской башни" для Деррида становится завершающим звеном, связывающим все вышеобозначенные темы - мышления, языка и архитектуры. Но к эти трем прибавляется еще одна - само появление которой весьма неожиданно в дискурсивном пространстве французского философа - тема божественного начала. Но неожиданно она выглядит опять же для тех, кто привык делить мысль на сомнительные периоды и не видеть единой перспективы философского развития . Исходя из принципа "если бога нет, то все дозволено", мыслитель, претендующий на неотвратимость собственных мыслительных процедур и опасающийся обвинений в произвольном фантазировании, неминуемо должен стать картезианцем, хотя бы векторно, хотя бы на мгновение. Деконструкция как критическая процедура, лежащая в основании мысли Деррида и постоянно указывающая на отсутствие такого основания вообще, должна поддерживаться осознанием какой-то особой формы божественного присутствия или отсутствия. В отсутствие восприятия этой формы подобный стиль мышления просто был бы невозможен, как невозможен бы был любой другой, ибо сказать, что

"я мыслю", равно сказать, что "Бог существует". И это несмотря на то, что вопрос о существовании Бога у Деррида замещается вопросом о его контекстуализации. Деконструкция невозможна в конечном счете без особой концепции божественного начала. Именно божественное начало должно указать на возможность деконструкции. Точно так же как в отсутствие Бога невозможна методическая процедура сомнения и вообще любая мысль (и деконструкция не исключение!). Хоть трижды декларируй смерть "трансцендентального обозначаемого", а оно упорно хватает философа за глотку, каким бы его мыслить не приходилось. И Деррида разводит руками - ему приходится начать разговор о Боге, так же как приходится вести войну с фоно- и фаллоцентризмами, хоть он и предупреждает, что будет говорить "не о теологическом измерении, а об интересном опосредовании между антропоцентрической и телоцентрической картинами мира"[1. 46].

3. Архитектура, перевод, божественное начало и принцип дополнительности

"Вавилон" для Деррида связан с невозможностью завершения архитектурной конструкции, невозможностью процедуры овеществления какого-либо мыслительного процесса, репрезентации замысла. "Вавилонская башня" - это образ невозможности завершить что-то, невозможности построения системы. "Вавилон" - символ разрушения западной модели связи мысли и архитектуры.

Семитский проект, который предшествовал деконструкции и разрушению башни, был совершенно прозрачен и нес в себе разумность. Семитская семья, "род сыновей Ноевых", пыталась установить свой язык как универсальный. Собственное имя, созданное на универсальном языке, должно стать идиомой. Это имя должно собрать все родословие, предохранить от рассеивания. Напомним проект: "Построим себе город и башню, чья макушка коснется неба, и сделаем себе имя, дабы не рассеялись по лицу земли всей". За что наказывает Яхве этот проект, в результате которого должно быть создано свое собственное имя и единый язык, и башня, и доступ к небу? "Он наказывает их за желание обеспечить себе, самим себе уникальную и универсальную генеалогию" [2. 85], - поясняет Деррида.

Бог губит это предприятие, произнося одно единственное слово: Вавилон. Это имя собственное означает "смятение", "запутывание". Этим словом Бог приговаривает человека ко множеству языков, приговаривает к переводу. Люди должны были отказаться от господства одного языка над другими. Множественность языков запрещает прозрачную и адекватную взаимовыразимость. Главной идеей мифа о Вавилонской башне Ж. Деррида считает идею неадекватности языка самому себе, неадекватности одного языка другим языкам.

Итак, разрушение идеального проекта связано с произнесением одного единственного имени Бога. Родословие будет теперь носить его имя, и город будет носить его имя. На башню *сходит* непроизносимое имя ЯХВЕ, непереводимая идиома, имеющая такую мощную силу, которая единственная может снести башню. "Вавилон" - имя собственное, и как отсылающее к некоему отдельному и особенному сущему оно должно в качестве такового быть непереводимым. Но в имени, которое он дает городу, таится не собственное имя, а именно "смешение". В том языке, в котором это имя существует, оно начинает быть переводимо внутри этого же языка как имя нарицательное - "смешение". Даже имя собственное Бога разделяется в языке, расщепляется еще и на нарицательное имя, то

есть само имя является смешавшимся. И это смешанное состояние Богом данного имени означает "смешение". В "Бытии" сказано, что Вавилон означает "смешение". С другой стороны, на восточных языках Вавилон означает град Божий, град святой. Город носит имя Бога Отца. Словно сам Бог пометил своим именем пространство, где друг друга уже понять невозможно. Бог, давая свое имя этому пространству, определяет исток языков, но и сеет одновременно с этим смешение, запутывает языки.

Фактически, война свирепствует прежде всего внутри имени Бога. Полисемия вкрадывается в средоточие имени. В самом имени собственном есть перевод. Сметая универсализирующий проект, Бог подвергается саморазрушению внутри себя. Имя "Вавилон" как имя собственное – событие в единственном языке и в этом смысле непереводимо, но оно имеет и общий, нарицательный смысл, имеющий понятийную всеобщность. Ведь имя собственное "Вавилон" называет также историю о смешении языков, о множестве наречий и т.д. Получается, что Бог сразу и навязывает и запрещает перевод. Своим собственным именем он задает закон возможности и невозможности перевода. Имя собственное языку не принадлежит, не принадлежит потому, что делает язык возможным. Но имя собственное может вписаться в язык, лишь переводясь в нем, то есть когда оно становится подверженным интерпретации, получая свой семантический эквивалент (нарицательный эквивалент в нашем случае).

Устроители башни хотели сделать себе имя и основать универсальный язык, переводящий сам себя. Навязывая свое имя, Бог порывает с прозрачностью семитского проекта и ограничивает универсальность: прозрачность запрещена, однозначность невозможна. Универсализация своего наречия отвергнута, колониальное лингвистическое насилие устранено. Своим именем Бог высвобождает универсальный разум (правда, не подчиненной уже империи частной нации), но и запрещает эту универсальность.

Бог воззвал к переводу не только между языками, ставшими вдруг приумноженными и смешавшимися, но прежде всего - своего имени, имени, которое он возгласил, дал и которое должно перевестись как смешение, чтобы быть понятым, то есть чтобы дать понять, что его трудно перевести и тем самым трудно понять. В момент, когда он налагает и противополагает закону племени свой закон, он тоже - проситель перевода. И он не переставал вымаливать перевод своего имени, даже его запрещая, поскольку "Вавилон" непереводим. Бог оплакивает свое имя. Его текст - самый священный, самый поэтический, самый первородный, так как он создает некое имя и дает его себе, и все же он остается ущербным в своей силе и богатстве. Он вымаливает переводчика. Закон не господствует, не потребовав прочтения, расшифровки, перевода. Вторжение в человеческие дела Бога связано с тем, что Бог не всемогущ. Вавилон - знак поражения Бога и знак его конечности.

Эта возможность перевода априорно превосходит носителя имени собственного. Постольку, поскольку Бог держится на краю языка. Создавая себе имя, Бог обрекает себя на интерпретацию, на перевод его в эквивалентную знаковую систему. Имена переживают их носителей. Интенция на перевод имени находится априорно носителя имени. И он, носитель, с этим ничего не может поделать. Есть "языковой договор", который шепчется за спиной Бога. Этот языковой договор - *"договор перевода"* - есть условие или имя для истоков языков. Все языки предполагают этот договор как условие своих возможностей. И это не эмпирические связи, не исторические параллели, не кровные

узы, а - открытое, равновероятностное условие дополнительности. Перевод лежит в основании, истоке языков. Через имя Бога, в истоке мира и языка, перевод (дополнительность) открывает как условие своей возможности, так и условие своей невозможности. Падает оппозиция дополнительность - единственность взгляда; они находятся в отношениях контаминации.

Деррида ставит проблему Божественного, увязывая архитектурную дифференцию с божественным началом. Божественное противостоит унификации. Бог оставляет башню в развалившемся состоянии, давая возможность как существованию мышления дифференций, как существованию множества языков, так и возможность существования архитектуры. Лишь невозможность построения башни делает возможным архитектуру, а также многообразие языков.

Итак, концепция Божественного является условием и основанием нового типа связи архитектуры и мышления, нового вида архитектурного мышления, которое является по-существу лабиринтным. Однако, определяя новый архитектурный образ мира и мысли, Бог сам начинает быть им определен, попадая в лабиринт перевода. Создавая новую архитектурную методологию мысли своими разрушительными действиями, Бог не может сопротивляться самой деконструкции, в сети которой он сам попадает, становясь жертвой полисемии.

Деконструктивный метод как архитектурная метафора нового стиля философского мышления, обращаясь к божественному началу, вписывает его как источник в "систему языкового договора перевода". Бог попадает в область ни к чему не сводимой плюралистичности, которую он способен произвести, но не способен ею управлять. Он становится пассивно вписанным внутрь системы, которая ему неподконтрольна. Правда, нельзя сказать, что он управляем этой системой, системой хаосной и безосновной. Она ничем не управляет и не является управляемой. Налицо яркая деконструктивная работа Деррида - архитектурное событие его мысли. Источник (Бог) фактически вписывается внутрь не-источника, той области, которая превышает все существующее, не являясь при этом творящей причиной или конституирующим источником. В области "языкового договора" нет "начала". Отношения между Божественным и языковым договором у Деррида не могут быть описаны с точки зрения линейного генезиса. Как языковая полисемия может обуслловливать единственную линию в возникновении ? Как лабиринт не имеет начала и конца, как лишена таковых сама лабиринтность языка, так и языковой договор по отношению к контекстуализированному им рассматривается лишь через игровую систему возможностей, открытой матрицы структурных трансформаций. Божественное объясняется за счет того, что его превышает, но то, что его превышает, не является исчислимой или фиксируемой данностью для того, кто его производит, ибо языковой договор объясняет самого себя, ничему не подчиняясь и ничего не подчиняя себе.

Языковой договор не разрушает Божественное. Наоборот, Божественное ставится в особое отношение к своим скрытым возможностями, которые являются чуждыми по отношению к нему, но которые охватывают его для того, чтобы высветить то, что оно есть на самом деле. Божественное, погружаясь в контекст своих нетематизированных следов, утверждается в своих структурных возможностях. Бог вписывается в эту систему возможностей как текст внутрь своего контекста, обнаруживая там свою ограниченность, теряя свое

могущество, агентивность, творческий контроль, но обретая взамен свою конечность в смысле уникальности и неповторимости. Поскольку языковой договор лишь контекстуализирует (не порождает, конституирует) то, что является уникальным и неповторимым, фиксирует то, без чего божественное не могло бы существовать, то он вовсе не может рассматриваться как нечто более фундаментальное по отношению к Божественному. Через взаимодополнительность открытых возможностей языкового соглашения, будучи преломленным через свои скрытые следы, Божество восстанавливается в качестве целого, но в качестве целого, которое будет лишь нулевым означаемым. Ж. Деррида очень близок мысли Ж. Бодрийара о том, что имя Бога в анаграмме не есть позитивное означаемое, не есть означаемое вообще. Имя Бога возникает в анаграммической звукозаписи в своем исчезновении и истреблении. В существе религиозно-ритуальной поэзии - не прославление Бога (означаемого), а его жертвенное уничтожение и рассеивание. Тем не менее, оставляя место означаемого абсолютно пустым, поэзия воссоздает его имя в отблесках своего фонетического материала. Даже у самого бескомпромиссного по отношению к западным традиционным ценностям философа постмодерна вместе с поэзией, противостоящей для него экономике богатства, расточительства и утопиям изобилия, божественное начало любовно предохраняется (пускай даже в жертвенной поэтической консуммации !).

Возможно, именно поэтому "... постмодернизм вступает в новое отношение к Божественному, которое больше не может быть выражено в традиционных формах греческого, христианского, другого мышления, но которое являет собой условие для мышления архитектурного. Но если так мышление может существовать вообще, то лишь благодаря опосредованию через высшее измерение, через Всевышнего. А это и есть Бог" [1. 46].

Литература

1. Деррида Ж. Архитектура и философия // Родник. № 1. 1992.
2. Derrida J. Des tours de Babel // Difference in Translation. Cornell Univ.Press. 1985.
3. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. М. ,2000.

О.Г. Мазаева (Томск)

Философия. Об этимологическом основании превратностей ее судьбы

Названия имеют судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово "философия".
В.Виндельбанд

Культурное явление - философия - не менее именования и в определенной зависимости от него подвержено превратностям судьбы. Судьбой же философии в разные времена было ее самоопределение в сопряжении с другими формами интеллектуальной активности. Здесь обнаруживаются отношения разноречивого, взаимоисключающего, са-

моутвердительного, самоупразднительного и дополнительного толка, характерные как для "внутренней жизни" философии, так и для ее связи с иным. Внимание к этимологии (не только лингвистического, но и историко-культурного масштаба) дает возможность выявить богатство смысловых оттенков, показать, что забвение или игнорирование этого богатства переводит философию как драму (во всем размахе ее жанровых особенностей) в трагедию. Обратимся к истокам.

Термин "философия" возводят или к Пифагору, или к Гераклиту, или к Геродоту. Определение и раскрытие смысла *понятия* "философия" относят к Платону. В своих диалогах, например в "Пире", он воплотил образ философа и в мифологической (Эрос), и в исторической (Сократ) формах. Осознание философа как особой фигуры в обществе, а философии как особого образа жизни и дискурса (размышления посредством устной или письменной речи), определяемых идеей подлинной, абсолютной мудрости, относится именно к Платону [1. 55-57]. И только после этого устоявшийся смысл понятий философ и философия переносится на предшествующие времена. Так, Аристотель выделил среди первых мудрецов - философов - Фалеса Милетского как натурфилософа, с одной стороны, и его современника Ферекида Сиросского как богословствующего философа-с другой [2. 124-125]. Цицерон, Диоген Лаэртский, Ямвлих проецируют понятие "философия" на времена Пифагора, Гераклита или Геродота. Таковы точки отсчета начала философии.

Остановимся на характеристике составных частей термина.

Филия - любовь. Для обозначения *любви* в греческом языке существуют разные понятия, и одно понятие может иметь ряд смыслов: *агапе* - любовь-жалость, жертвенность; *сторге* - привязанность, привычка; *харис* - бескорыстный дар (эта тема появилась позднее и развивалась Филоном Александрийским (25 г. до н.э. - 50 г. н.э.), осуществившим первую попытку слияния греческой и иудейской философии).

Эрос - разработка и систематизация разнообразных характеристик этого понятия дана Платоном в диалогах "Пир", "Федр" и др. Среди ряда значений для философа важно понимание Эроса как воодушевляющей устремленности к сверхчувственному, божественному, абсолютному. В этом же ключе Платон рассматривал *энтузиазм* - одержимость божеством; *пафос* - страсть, обуревающую истинно философскую душу; *экстаз* - выхождение души из тела, временное священное безумие, состояние устремленности к божественному, непосредственное общение с Божеством [3. 360-387]. Эта экстатическая, мистическая природа познания дальнейшую разработку получает у неоплатоников.

Филия - многоразличное понятие в интересующем нас смысле, близкое к вышеназванному толкованию Эроса. Этимологически филия более спокойного свойства, выражает дружбу, влюбчивость, расположенность, склонность, интерес. В понятии *филия* фиксируется господствующая *интенция*, то есть направленность, стремление, целевая и целеполагающая значимость занятий, проникнутых высокой любовью *к подлинной мудрости*.

София - мудрость. Понятие, богатое в смысловом отношении, употреблялось в разных контекстах, выделим три: многоопытность мудрецов, неподлинная мудрость софистов, божественная мудрость.

1.В VII-VI вв. до нашей эры ряд выдающихся мыслителей и государственных деятелей почитались у эллинов как *мудрецы*. Фридрих Ницше считал санкцию семи мудрецов

ясной и незабвенной линией эллинского естества, у других народов - святые, у греков - мудрецы [4. 196]. В перечнях семи мудрецов по разным спискам около двадцати имен. Среди них - Солон, Биант, Фалес, Ферекид - последних двух чтят не только как мудрецов, но и причисляют к философам, их время - время становления философии.

Мудрец многоопытен: владеет словом, умеет обращаться с людьми, имеет знания, научные и технические. Мудрость эта, будучи практического свойства, тем не менее связана с совершенствованием способности суждения, а у Фалеса и Ферекида теоретический умозрительный интерес даже превышает практический, потому они и философы, хотя и разных ориентаций (Фалес - натурфилософ, Ферекид - богословствующий философ). Диалог Фалеса и Ферекида нацелен на уяснение последних оснований истины, абсолюта; они вполне обнаруживают умение выйти за пределы чувственно-воспринимаемого, склонность к умозрительному поиску первооснов мироздания.

2. В V-IV вв. до нашей эры появились платные учителя мудрости - *софисты*. Они представители скорее риторической, а не философской культуры [5. 125]. Фигуры софиста и философа при всех разногласиях были взаимодополняющими в те времена, иногда совмещались в одном лице.

Философы - искатели объективного (общезначимого и общеобязательного) знания, истины, абсолюта. Они рассматривали риторику как умение самозащиты, отмечали другие ее достоинства, но были далеки от высокой оценки риторики и эристики, усматривали в последних средство власти над другими людьми.

Софисты признавали относительную важность философии, считали, что философствовать надо в меру, главное же - достичь выгоду в делах и успех в политике. В философии ими сделано немало позитивного. Это и развитие новых для того времени проблем, ныне входящих в философию культуры и философскую антропологию, разработка важных для философии логических, риторических, эристических, грамматических тем.

Сократ, Платон и их последователи (именно они составляли философское противостояние софистам) сочли мудрость софистов неподлинной. Осудили свойственные последним сенсуализм, гносеологический и этический релятивизм, основанный на них скептицизм в отношении признания существования и возможности познания богов. Слово "софистика" приобрело одиозный привкус уже в античности [5. 115], а в нарицании "софист" слышится снижение значения, свойственного слову "мудрец" (софос). Софист часто комичен, осмеян.

3. Подлинная мудрость - достояние Бога. Нельзя быть более или менее мудрым. София - мудрость есть полнота и определенность истины, знания. Она приобретает значение идеала, трансцендентной нормы и выступает как знание сверхчувственное, божественное, абсолютное. Абсолютное - это ни в чем не нуждающееся, безусловное, совершенное, самодостаточное, то есть имеющее основу в себе самом.

Рассмотрев три смысловых контекста понятия мудрость, заметим, что античная философия ориентирована на идеал абсолютной мудрости как ценности, не имеющей градаций. Не-мудрость, в отличие от абсолютной мудрости, имеет свои различения: несознающие ее - невежды, сознающие (Сократ: "Я знаю, что ничего не знаю") - философы [1. 60-61].

Учитывая вышесказанное, выделим пять видов отношения к мудрости и соответственно ряд значимых фигур в интересующем нас смысле:

1. Божественная - абсолютная мудрость, отношение к ней как к идеалу, трансцендентной норме, высшей ценности (Божественное, Божество).

2. Мудрость - мудреца, практически ориентированная мудрость, служащая достижению общей цели, блага полиса (мудрец).

3. Мудрость - софиста, практическая мудрость, как техника дискурса, направленная на достижение субъективных целей, личной выгоды (софист).

4. Полное отсутствие мудрости, безразличие к ней (невежда).

5. Сознающий свою не-мудрость, умозрительно, теоретически ищущий абсолютной, божественной мудрости, основывающий на стремлении к ней свой образ жизни (философ).

Мудрец, невежда, софист, философ обнаруживают разные степени и модусы умозрительной, интеллектуальной, практической активности; нередко встречаются взаимопереплетения этих чистых типологических персонификаций, причем только "Божественное" и "Невежда" лишены философского начала, остальным фигурам ("Мудрецу", "Софисту", "Философу") в разной степени оно присуще. Отсюда несамодостаточность тех, кому свойственно философствовать, их особый статус в интеллектуально-духовном мире.

Своеобразная серединная позиция между абсолютом и невеждой превращает философствующего в ироника или трагического героя. Ироничность и трагичность существуют и как внутренняя самоопределенность, и как восприятие философствующего другими. Именно в "чистоте своей серединности" философ более уязвим, и так легко иронизировать над ним Аристофану в "Облаках" (не путал он Сократа с софистами в своей философской беспечности, так было точнее), Платону в своих диалогах. Прав Пьер Адо, замечая, что ироническую окраску философу придает то, что он знает о своей не-мудрости (подлинной, полной) и не находит места ни среди невежд, ни среди все знающих и все ведающих мудрецов, которых, по сути, среди смертных нет. Философ неприкаян и бесприютен, как Эрос, как Сократ. Двойственность вызывает ироничность окружающих и самоиронию. Трагичность же его связана с неодолимым желанием достичь недосягаемого - мудрости. Таковы *превратности судьбы философа* или философствующего в исходных смыслоопределительных данностях.

В ином обнаруживаются *превратности судьбы* самой *философии*, нежели ее героев: философов и философствующих. Для прояснения этого обратимся вновь к этимологическим изысканиям и резюмируем их следующим образом.

Для осмысления *темы Софии* в философии особенно важными являются многозначные понятия - *логос и рацио*. Уже в пределах античности в *латинском "рацио"* идет угасание, выхолащивание и *забвение* некоторых *смыслов греческого - "логоса"*. *Рацио* тяготеет к схеме, к определиванию и определению понятий. Гипертрофия начинаний Сократа, его метода, позднее найдет воплощение и завершение в оформлении логики, математики, опирающемся на них естествознании. *Логос*, тяготеющий к духовной неисчерпаемости, к символу, противостоит мифу со стороны входящих в него рационалистических моментов, но Логос - как слово и мысль Божественного, сотворяющего мир, - это дух, далеко не подвластный жесткости рацио.

Понятийная разработка абсолюта, сверхчувственного. рацио - фокусируется *в Логосе, терминологически* закрепляется *в Софии*.

Разработка же другого ряда *понятий*, таких как энтузиазм, пафос, экстаз, фокусируется *в Эросе*, а *терминологически* закрепляется *в филии*.

Философия предстает как нераздельность, неразделенность и неразделимость *Эроса* и *Логоса*.

Философия жива своей *двоичностью*, включающей широкий диапазон смысловых сочетаний каждого из начал. Кроме смыслокорневой двойственности, необходимо указать на двойственность между системно-понятийным рядом и разноликостью эмоционально-образной и/или мистической подосновы. Эта двойственность придает философии как явлению особую энергийность, определяет историческую подвижность значения самого слова философия. Она выступает далеко не всегда в качестве научно значимого построения. В философии пленяет "либо энергия благородного миросозерцания, либо художественная гармонизация противоречивых идей, либо широта объемлющего мир созерцания, либо... творческая мощь связующей работы мысли" [6. 5].

Парадоксально, но факт, что, когда мы имеем дело с философом, раздвоенность и стремление к недосягаемому обнаруживают ироничность и трагичность ситуации. Когда же "философия" приобретает однозначно выраженную определенность (в любом варианте), то торжествующая философема, чреватая однобокостью, вызывает и смех, и слезы, и опровержения. В своей завершенности она утрачивает свою эвристичность, жизненность, уподобляется омертвелому образованию. В этом - трагедия философии.

Литература

1. Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
2. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996.
3. Эсхил. Трагедии/Пер. Вяч. Иванова. М.: Наука. 1989.
4. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994.
5. Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа. "Языки русской культуры".: 1996.
6. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб.: Изд. Д.Е.Жуковского. 1904.

С. Г. Сычева (Томск)

Символизм философских категорий

На первый взгляд кажется, что универсум не разложим на категории. Да, он богаче и разнообразнее интеллектуальных структур, опутавших его паутиной разума. Но грех познания не истребим из человеческой природы, и вновь и вновь наша мысль пытается построить новые интеллектуальные структуры мира. Структуры категорий - наиболее общих понятий мышления.

Почему мир такой, а не иной? Почему он временен и вечен, познаваем и непознаваем, закономерен и случаен, вещественен и идеален? И если мир действительно такой, то какой же он?

Поскольку универсум богаче универсалий, мы постоянно в ходе рефлексии наталкиваемся на интеллектуальные осколки, обломки, разбитые слепки с первоначальной реальности. Возникает впечатление, что сама эпистема изначально была кем-то или чем-то взорвана, что она треснула и рассыпалась на множество частей, чьи зазоры надо подогнать друг к другу в целях познания, и тем самым найти то единое целое, которому все они соответствуют, но не как ветхие одежды, а как разные органы животворящего тела.

Нетрудно понять, к чему я клоню. Если символы понимать по древнегречески, как разрозненные половины, предопределенные судьбой к слиянию воедино, то получится, что все противоположности во всех системах категорий – это символы, соответствующие чему-то третьему, той целостности, что стоит за ними и что они символизируют. Судя по всему, целостность эта – живой организм, интуитивно данный каждому человеку как окружающий его мир, Вселенная, универсум. Однако эти общие слова мало что говорят пытливому уму. Попробуем описать мир при помощи философских категорий и показать, что только понятые как символы они способны объяснить мир.

Первый взгляд на жизненный мир сразу же приводит к идее о двойственности его как первоначала: он состоит из двух планов – субстанции и акциденции (ее воплощения). Понятие субстанции – исходный пункт построения структуры категорий, ибо по своему смыслу оно изначально. Сама субстанция (не категория) определима как сущность или объективное основание онтоса. Субстанция изначальна, и в этом своем качестве хаотична, иррациональна, затемнена многочисленными наслоениями акциденций. Акциденция же – это реальное воплощение сущности. При этом понятие акциденции – это имя субъективного переживания сущности, коей является субстанция. Бесчисленные слои акциденций, через которые пробивает дорогу наш разум, озарены его светом, космичны, подчиняются его законам. Чем более глубоко погружается интеллект в структуру мира и в структуру категорий, тем ближе он к реальности бытия. Итак, акциденция ведет нас к субстанции как к своей недостающей половине.

Но символы имеют смысл и право на существование тогда, когда сливаются в нечто целое, ими символизируемое. Это целое есть жизнь как первоначало мира, универсум. Жизнь проявляется в интенции сознания на мир, это прежде всего жизнь ноосферы. В данном случае акцидентальные слои – чувственно данные вместилища чистых идей. Интенция разума разрушает преграду вещества и поглощает их идеальное наполнение, все ближе подбираясь к субстанции. Итак, интенция на акциденцию, а потом и на субстанцию приводит разум к тому целому, что символом не является, – к самой жизни мира, жизни, понятой во всей ее полноте, как жизни вещества, организма, разума, жизни во всех ее возможных проявлениях.

Известно, что жизненный мир существует в определенных пространственно-временных формах. Что это такое? Время – это процесс изменения жизни, имеющий определенное направление (из прошлого в будущее) и скорость. В этом смысле время объективно. Однако категория времени указывает на субъективное переживание смысла жиз-

ни, ее сущности, ее бытия, ее реального воплощения в существовании субъекта. Таким образом, время жизни, с одной стороны, не зависит от нас, существует до нас и после нас, с другой стороны, в наших силах его замедлить или ускорить, найти или потерять. Время неотделимо от пространства. Пространство – объективная форма наличности предметов. Пространство не зависит от нас. Его реальное воплощение недеформируемо, неизменно, неуничтожимо. Пространство нельзя убить (в отличие от времени). Оно само неотвратимо, как смерть. Оно бесконечно.

Принимая постулат бесконечности пространства жизненного мира я тем самым утверждаю, что все свойства, коими обладает бытие, сходятся в одном: они универсальны, на каком бы уровне – субстанциальном или акцидентальном – они не существовали. Так, субстанции присущи бесконечность и вечность. При этом вечность – всегда покоящееся неизменное существование мира, своего рода лоно бытия, самодостаточное и полное, настолько полное, что онтологическая полнота субстанции в результате возникновения жизни переполняется и обретает вторую половину целого, акциденцию, существующую в пространстве и во времени. Таким образом, субстанция и акциденция, будучи символами первоначала, сами являются первоначалами для двух других пар символов – вечности и бесконечности (субстанция) и времени и пространства (акциденция).

Все это касается онтологии. Но есть еще теория познания, и за основной ее термин примем понятие первообраза. Первообраз – это представление о первоначале в сознании субъекта. Всегда, когда мы говорим о мире с точки зрения онтологии, мы имеем в виду первоначало. Всегда, когда мы говорим о нем с точки зрения теории познания, мы подразумеваем первообраз. Если первоначало само по себе – сущность универсума, то первообраз – ее форма в сознании субъекта. Понятие первообраза улавливается и фиксируется в двух символах-категориях: "ум" и "нус".

Умственный процесс идет через взаимодействие образов и понятий в сознании субъекта. Разумеется, сами по себе образ и понятие – не символы, ибо образ – многозначен, но безусловен, понятие же условно, но однозначно (научное понятие). Но я сейчас говорю не о понятии и образе как таковых, но о категориях образа и понятия, а категория, как я доказываю, всегда символ. Предлагаю первичную экспликацию категории образа: это субъективное переживание формы имени. Не раскрывая сейчас всей глубины философии имени, подчеркну ту идею, что имя – это знак смысла того или иного явления. Стало быть, образ есть сотворенное сознанием знаковое выражение смысла вещи. Однако то же самое можно сказать и о понятии. Учитывая внешнее сходство двух категорий, подчеркнем их внутренние отличия: образ непосредствен, многосмыслен, неоднозначен, художественно оформлен, не всегда рационален. Понятие всегда рационально, логично, опосредовано, порой конвенционально, строго в смысле принадлежности определенному значению, имеет научное выражение. Поэтому образ и понятие – два символа-осколка – соединяются в единой форме – уме как представлении субъекта о жизненном мире.

Однако теория познания не существует без присущей ее природе онтологии. Связать гносеологические категории с категориями бытия помогут древнегреческие понятия: нус, эйдос, идея. Почему мы обращаемся к древнегреческому языку? Сама поста-

новка проблемы приводит нас к этому. Ведь символ можно понимать по-разному. Я его трактую на основе этимологии, а она греческая. К тому же процесс жизни универсума и процесс его познания я объясняю во многом исходя из древнегреческой теории эманации и экстаза, что само по себе требует соответствующих понятий, тем более что они онто-гносеологичны, объемны, описывают как сферу бытия, так и сферу мышления.

Итак, нус – это творящий ум, наполненный идеями, эманирующими в конкретные эйдосы. Общие идеи отличны от понятий тем, что они активно созидают Мировую Душу, наполненную эйдосами. Эйдосы, в свою очередь, отличаются от образов тем, что они активно одухотворяют неорганическую материю, созидая, тем самым космос из хаоса при помощи нуса. Если идеи – мифологические божества, то эйдосы – те же божества, но воплощенные в материю. Греческая философия мудра тем, что она всегда онтологична, телесна, чувственна. Именно обращаясь к древности, мы возвращаем теорию познания в сферу онтологии.

Стало быть, получается, что категории образа и понятия – символы ума, категории нуса и ума – символы первообраза, в то время как категории первоначала и первообраза – символы жизненного мира, бытийствующего в себе и для нас как реальность, с одной стороны, и как система символов – с другой.

Кто же такие мы? Человек – живое существо, чьей спецификой является обладание сознанием. Можно сказать иначе: существо, которым обладает сознание. Существует большой соблазн трактовать сознание гносеологически и аксиологически. Но попробуем истолковать его онтологически. В этом случае сознание будет понято следующим образом: онтос как объективное основание действительности. Чем же тогда сознание отличается от субстанции? Субстанцию я определила как сущность или объективное основание онтоса. То есть субстанция – это сущность сознания. Сознание по существу субстанциально. Понятие же сознания – это конкретизация понятия субстанции. Сознание – онтос не в себе и для себя данный, замкнутый на своем внутреннем существовании, но онтос, открытый для воплощения в действительности, онтос, в котором живут люди. Онтос распахнутый, развернутый, открытый, эманирующий, наконец. И только когда сознание объемлет наше существо, вселяется в него, дышит в нем как Дух, живет в нем, делая его живым и разумным, тогда появляется человек.

Сознание есть целое, дающее жизнь двум другим феноменам: свободе и необходимости. Свобода – это такое состояние сознания, в котором человек наиболее полно переживает реальность бытия и в лучшей степени выражает свои способности, это оптимальность условий существования. Но такая свобода не существует без необходимости. Необходимость – состояние сознания, выраженное в понимании объективных оснований действительности, накладывающих ограничение на человеческую жизнь и помогающих совладать с искушением абсолютной и гибельной свободы.

Свобода – условие слияния сознания с первоначальной субстанцией в аспектах вечности и бесконечности, ибо сознание и субстанция тождественны, стало быть, им обоюдно присущи общие свойства; необходимость же царит в сфере акцидентальной, ограничиваясь и управляя пространственно-временными характеристиками.

Однако экзистенциальный субъект невозможен без психики. Психика – это субъективное переживание жизненного мира человеком. Не вдаваясь в конкретно-научные изыскания, подчеркнем, что психика отличается от сознания тем, что сознание я отношу к сфере онтологии, психику же – к сфере эпистемологии. Если психика показывает нам мир таким, каким он кажется нам, то сознание показывает нам мир таким, каков он есть. Сознание объективно, психика субъективна, сознание поднимает к первоначалу, психика показывает первообраз. Таким образом, категории сознания и психики сходятся в символическом поле экзистенциального субъекта.

В свою очередь, психика в своей структуре имеет по крайней мере две половины, которые необходимо соединить; два процесса, имеющих соответствующие названия: рефлекс (причина) и сублимация (следствие). Категория рефлекса описывает процесс мышления над мышлением. Осознание человеком условий, процедуры и результатов собственного мышления является причиной акта сублимации, когда психическая активность, вытесненная рефлексом из бессознательного, выливается в творческий акт, через образы и понятия ума поднимаясь к первообразу. Рефлексия же изначально тяготеет к надсубъективной реальности и ведет психику к первообразу через эйдосы и идеи ума.

Итак, цикл замкнулся. Общая схема Вселенной – это своего рода Мировое яйцо, в основании которого покоится жизненный мир (первоначало и первообраз), на вершине – экзистенциальный субъект с его сознанием и психикой. Через познание и переживания человек сливается с жизненным миром, круг замыкается, и процесс эманации мира повторяется вновь. Итак, категории жизненного мира и экзистенциального субъекта – это символы того целого, коим является универсум. Вечное возвращение и вечное повторение преследуют этот мир. Но всегда человек вносит непредсказуемую новизну в онтологический процесс. Человек творит по законам психики и сознания.

И.А. Бондаренко (Омск)

Онтологическое основание рациональности, или О том, где еще нет различения на рациональное и внерациональное

Гете как-то заметил, что всего мышления недостаточно, чтобы была мысль. Что здесь утверждается? Очень простая вещь: мысль нельзя получить желанием мысли или напряжением некой способности, которую мы обычно называем мышлением. Нет, оказывается, мышление так не случается. Чтобы была мысль, нужно, говорит Декарт, некоторое время "держать" мысль. И тогда она индуцируется в пространстве мысли же. Мысль может рождаться только мыслью, а иначе она не случается. В феномене мысли мы сталкиваемся с тем, что называется самоосновными вещами. Мысль есть тогда, когда она *уже* есть. Именно вот этот фактический момент мысли Кант и имел в виду, употребляя термин "практический разум".

Мы считаем, что практический разум есть воплощение и применение разума "на практике". Но не это утверждает Кант. Еще *до* всякого различения на "теорию" и "практику" случается нечто (если случается), что действует самим фактом своего "случания", порождая упоря-

доченности (а мышление – упорядоченная деятельность). Некий перво-порядок, внутри которого возможны другие упорядоченности или то, что Демокрит называл своезаконным.

Вот этот момент фактичности разума, когда то, что есть, несомненно разумно, но понять откуда это есть (то, что есть), невозможно (нельзя и вывести мышлением), и имел в виду Кант, вводя термин "практический разум". Оно должно случиться как событие мира, и тогда возможны разумные действия и разумное поведение. Примером практического разума может быть действие во мне феномена совести. Переживания совести нельзя задать, они только бывают, потому что совесть уже есть, и тогда возможно нравственное действие, которое несомненно разумно, но вот повторить его или воспроизвести ментальными возможностями нашего разума невозможно. Не случайно Кант определяет совесть как нечто, что является "сверхъестественным внутренним воздействием".

Иначе говоря, я ввел различение между тем, что можно назвать *состоянием* мысли, и мыслью как *содержанием* мысли. И то и другое мы называем одним термином – "мысль", хотя это не одно и то же. Будем называть состоянием такое переживание, причины которого нельзя найти во внешнем мире. Философ сказал бы, что причины состояний – метафизичны, ибо причина мысли в ней же самой (как и причина свободы – в свободе же, сознание порождает сознание, любовь порождает любовь, жизнь порождает жизнь). Она самопричинна. Мысль как *содержание* мысли длится потому, что оно каждый раз, в каждом своем новом моменте поддерживается "эфиром" *состояния* мысли. Ведь чтобы был следующий момент мысли, мы должны двинуться к нему. А вот откуда нам известно, что двигаться нужно именно к этому моменту (я сейчас фактически воспроизвожу парадокс мысли, волновавший еще древних греков). Допустимо утверждать, что это следование логически задается. Но ведь нам все же нужно узнать то, что следует (ведь мысль может и разрушаться своим же движением. Вспомним диалоги Сократа. Собеседники все время сталкиваются с невозможностью продвижения мысли, если не переформулировать имеющиеся утверждения. Смысл диалогов в том, чтобы состоялся перепад собеседника в пространство первичной упорядоченности или пространства бытия). Иначе говоря, мы странным образом уже знаем то, к чему мы прийдем лишь в конце реализации процедуры думания.

Итак, если я имею реализованную мысль, то факт ее случания невозможно понять, если не ввести какое-то "божественное сознание" или какой-то "сверхъестественный интеллект", получивший название *трансцендентального сознания*. Исторически первая внятная процедура задания этого сознания была создана Р. Декартом. Ее смысл (упакованный в знаменитом принципе "Cogito ergo sum") состоит в том, что объективные, универсальные и доказательные научные суждения имеют в качестве *основания* нечто безусловное (достоверное), не подлежащее сомнению. Представленность мне меня самого как мыслящего о внешних предметах и есть воспроизведение способного об этих предметах размышлять субъекта. Оказывается, самого мыслящего о предметах нужно воссоздавать, что и осуществляется в "эфире" трансцендентального сознания (именно оно является метафизическим основанием конкретных представлений о мире: и рациональных и внерациональных. В концепции автора этих строк это сознание аттестуется как бытийственное, экспликация которого требует феноменологического описания).

А.М. Боровков (Рубцовск)

Доксология как дополнение к эпистемологии

В отечественной философии для обозначения теории познания традиционно используется термин "гносеология", заимствованный из немецкой философии. В англоязычной литературе принято использовать другой термин, также греческого происхождения, - "эпистемология". В нашей философской литературе неоднократно, в частности А.И.Ракитовым, предлагалось развести значение этих терминов. С точки зрения А.И.Ракитова, под гносеологией следует понимать теорию развития познания и функционирование готового знания вообще, а эпистемология изучает те же проблемы, но применительно к специальным видам научного знания [1. 148].

Следует заметить, что этимология данных терминов указывает на их взаимодополнительность, что более полно отражает сущность предмета теории познания. Так греческое "gnosis" - "познание" - нацеливает на рассмотрение процессов возникновения, становления, развития знания, а "episteme" - "(точное) знание" - на обоснование, анализ, использование готового научного знания.

"Episteme", понимаемое впоследствии как синоним достоверного знания, науки, уже в античной теории познания стало противопоставляться понятию "doxa", которое в переводе с греческого означает "мнение, видимость, недостоверное суждение" [2. 821]. Более того, это противопоставление и привело к возникновению современного смысла понятия "наука". Можно сказать, что в определенной мере проблема "отношения мнения и знания" вызвала к жизни теорию познания, и саму философию.

В советской философии понятие мнения применительно к современной проблематике теории познания должным образом не разрабатывалось. Так, в "Философском энциклопедическом словаре" (1983) о мнении говорится только как о "категории древнегреческой теории познания" [2. 380]. Причем мнение понимается обычно как результат. Традиционно противопоставляют doxa - episteme (episteme - как результат), а не doxa - gnosis (gnosis - как процесс). На такое восприятие понятия мнения оказывает влияние особенность употребления слова "мнение". Так, если мысль - результат, то мышление - процесс. Соответственно, если мнение понимается как результат, то можно сказать: мнение, высказанное мнение, "предложение мнения", а если мнение понимается как процесс, то тогда требуется дополнительное пояснение или использование словосочетания "мнение-процесс". Можно, конечно, употребить и глагол "мнить", но тогда если "он мнит", то "я думаю", "я полагаю" или "мне кажется".

Проблема мнения обращает на себя внимание и тем, что в античной философии она была представлена первоначально как отношение "doxa" и "aleteia", т.е. как отношение мнения и истины.

"Понятие истины - основополагающая категория теории познания и философии вообще. Другие философские категории (материя, бытие, человеческое существование и т.д.) предполагают понятие истины как свое содержание или в качестве цели исследовательского поиска. Философия исторически начинается как *отрицание всякого рода мне-*

ний во имя истины (курсив мой. - *А.Б.*), как противопоставление многообразию видимости истинно существующего. Так рождается теоретическое мышление, синонимом которого в древности была философия" [3. 71].

Эти слова академика Т.Н.Ойзермана, видного советского философа, отражают значимость понятия истины в теории познания и выражают, в свою очередь, устоявшееся отношение к понятию мнения в отечественной философии, которое имеет свою предысторию не только в специфических условиях развития русской философии советского периода, но предопределено также всем ходом развития европейской философской мысли.

Не касаясь вопроса о достоинствах и недостатках марксистско-ленинской теории познания, имеющей в своем основании "ленинскую теорию отражения", заметим, что и в рамках этой теории игнорирование гносеологического содержания понятия мнения неоправданно с точки зрения ее внутренней логики.

Так, Т.И. Ойзерман, выступая с позиций марксистско-ленинской теории познания, пишет, что "истина - специфическое отражение объективной реальности субъектом познания. Специфическое в том смысле, что не всякое отражение объективного является истинным. Истина есть, разумеется, знание, но не всякое знание есть истина. Так знание видимости без ее осмысления именно в качестве видимости... есть заблуждение. ... Заблуждения именно в этом своем качестве, т.е. как заблуждения, обладают субъективной формой знания. Истина же в отличие от заблуждения есть специфически объективное содержание знания. Следует, таким образом, разграничивать действительное и мнимое знание" [4. 20]. То есть следует разграничивать мнение и истину.

Основным критерием истины в марксистской теории познания является практика. Но практика включает в себя повседневный опыт, который является основой мнения. На это указывает и Т.Н.Ойзерман, когда пишет о различных уровнях подтверждения научных положений, к которым он относит и повседневный опыт [3. 76].

То, что мнение как функция и как результат "обыденного сознания" имеет в своей основе повседневный, или иначе, "обыденный" опыт, вполне согласуется с "ленинской теорией отражения". Отсюда мнение причастно истине не только на уровне явления, но и на уровне сущности, так как научная истина, как выражение объективной сущности, может находить свое подтверждение в повседневном, "обыденном" опыте.

Вопрос "Что есть истина?" не может касаться только теоретического, научно-познавательного отношения к миру. Он касается принципиальной возможности человека познавать мир, овладевать им в своем сознании. Интеллектуальное овладевание миром, без которого невозможно собственно человеческое освоение действительности, индивид осуществляет через свое мнение.

Конечно, нельзя отождествлять научное знание и мнение, против чего выступает Т.И.Ойзерман [3. 72], но дальнейшее игнорирование и "ненаучное" отношение к понятию мнения в рамках теории познания, с нашей точки зрения, неоправданно. Так, А.К.Сухотин, рассматривая современные концепции истины, трактует по-новому ряд проблем мнения. В частности, он высказывает мысль о необходимости в познавательном процессе сопоставлять истину и мнение как равноценные в гносеологическом плане понятия, а не противопоставлять их [5. 10].

Мы не видим достаточных оснований противиться признанию правомерности возвращения понятию мнения категориального статуса в рамках теории познания и включения этого понятия в ряд основных понятий философии.

Современные представления о проблемах развития познания не могут больше определяться традиционным для XIX, а отчасти и XX века, пониманием рациональности и научности как обязательных атрибутов познания, претендующего на отыскание истины. Внутренние противоречия самой науки позволяют несколько иначе посмотреть на проблему отношения мнения и науки, doxa и episteme.

Мы полагаем, что от противопоставления науки и мнения, которое в конечном счете проявляется в различных "кризисах науки", в противопоставлении науки и общества, сциентизма и антисциентизма, технократизма и гуманитаризма и т.п., необходим переход к осознанию мнения как синтеза логического и интуитивного, научного и обыденного, рационального и иррационального, без чего невозможно научное познание.

Противопоставление науки и мнения выступает часто в форме противопоставления "теоретической" реальности (например, "идеальный газ", "абсолютное черное тело" и т.п.) и конкретной действительности, которая окружает людей в их повседневной жизни и находит выражение в их "ненаучных" мнениях.

Такое, казалось бы поверхностное, сопоставление имеет объективный характер, и в этом смысле оно отражается в современных проблемах, которые выходят далеко за пределы чистого науковедения и которые зачастую принимают вид таких, как говорят, бинарных оппозиций, как сциентизм и антисциентизм, наука и общество, рационализм и мистицизм и т.п. Причем мнение, как правило, соотносится с тем, что противостоит науке, рациональности. Но если наука заполняет пространство между явлением и сущностью (сущность провозглашается истиной), то мнение заполняет пространство между явлением и смыслом, точнее сказать, наполняет явления смысловым содержанием. К тому же мнение компенсирует лакуны в структуре знания, а также разрыв между наличным знанием и потребностью в нем. И сейчас роль мнения в процессе познания все больше возрастает.

В настоящее время, возможно, уже назрел вопрос о выделении в рамках гносеологии, как общей теории познания, доксологической проблематики. Мы полагаем, что многие важнейшие гносеологические проблемы, в первую очередь проблемы не- и вненаучного познания, могут найти разрешение в рамках доксологии, которая должна дополнить традиционную эпистемологию.

Исторически гносеология была единой системой знаний о возможностях познавательной деятельности людей. Гносеология возникла как реакция на потребность в интеграции знаний о познании. Современная эпистемология не может в полной мере перекрыть все многообразие форм познавательной деятельности. Мы надеемся, что данная попытка обоснования необходимости доксологических изысканий поможет продвинуться в направлении восстановления утраченного современной гносеологией целостности ее многогранного предмета - процесса познания.

Литература

1. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М., 1991. 287 с.

2. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. 840 с.
3. Ойзерман Т.И. Некоторые проблемы научно-философской теории истины: Статья первая // ВФ. 1982. № 7. С.70-84.
4. Ойзерман Т.И. Некоторые проблемы научно-философской теории истины: Статья вторая // ВФ. 1982. № 8. С.17-31.
5. Сухотин А.К. Современные концепции истины и ее критерии. Рубцовск. 1994. 24 с.

М.Ю. Кречетова (Томск)

О понятии "контингентность" - новом понятии в философском лексиконе*

Буквальное значение понятия "контингентность" – произвольность, случайность. Современными мыслителями оно используется в совершенно различных контекстах и неожиданных сочетаниях, да к тому же оно, по всей видимости, все-таки не заменимо на старое и привычное понятие "случайность". Попробуем в этой связи дать каталогизацию хотя бы некоторых контекстов его употребления.

К.Хюбнер противопоставляет введенному трансцендентализмом, а точнее И. Кантом, понятию "необходимое *a priori*" – понятие "контингентное *a priori*". При этом он опирается на историю науки. Весьма иллюстративен пример с принципом причинности, входящим в состав кантовского *a priori*. Квантовая механика указывает на ограниченность этого принципа. В частности, В.Гейзенберг отмечает неверность посылки, а не заключения, этого принципа: "Если точно знать настоящее, можно предсказать будущее", – дело в том, что точно или, как пишет В.Гейзенберг, "во всех деталях" знать настоящее нельзя. А это подрывает принцип причинности, вернее ограничивает его применение соотношением неопределенностей. Бом и Вижье, которые противостояли копенгагенской школе (Гейзенберг, Бор, Вейцзеккер), придерживаются другой точки зрения. Они формулируют неограниченный принцип причинности: "Существует причинное объяснение каждого события", т.е. любого, а не лишь того, которое поддается точному измерению в данный момент.

Налицо противоречие между этими двумя априорными установлениями. И тем не менее они совершенно равнозначны, поскольку являются произвольными, контингентными конструкциями. Каждое из таких априорных установлений является лишь частным решением или схемой овладения некоторым объектом и поэтому может быть заменено другим. Такую произвольную конструкцию нельзя смешивать с онтологической реальностью. Ее смысл – исключительно методологический, подобно тому, как в случае с терминологической конвенцией никогда не утверждается, что эксплицируется подлинное значение понятия. Подобного рода априорные установления и методологические решения К.Хюбнер называет "контингентным *a priori*". Четкое осознание именно контингентности таких априорных установлений избавляет нас от многих мнимых трудностей: "Свобода выбора априорных установлений, с очевиднос-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 99-03-19612

тью проявившаяся здесь, на самом деле дает нам ключ к пониманию того, как уйти от догматического спора метафизических концепций, опирающихся на конкретные физические теории или служащие методологической основой построения таких теорий. Этот ключ состоит в демонстрации того факта, что ни одна из них не может претендовать на выражение онтологической структуры мира, ибо все такие теории суть только возможные интерпретации, в основе которых лежат практические постулаты" [1, 55].

В другом контексте тематизация понятия "контингентность" у К.Хюбнера происходит через фиксацию факта существования исторически различных онтологий. Этот факт не поддается никакой нейтрализации, и все существовавшие до сих пор попытки его нейтрализации и "спасения" от этой ситуации не представляются убедительными. Альтернативность онтологий указывает на их контингентность. В связи с этим мы должны, согласно К.Хюбнеру, придерживаться двух принципов толерантности. Первый из них гласит, что мы не можем предпочесть одну онтологию другой, поскольку ни одна из них не обладает необходимой значимостью. Все они в равной степени контингентны. Второй же указывает, что неметафизический опыт действительности метафизически неопровержим. Как это можно понять? Любая метафизическая система эксплицирует лишь определенный аспект или определенную модальность опыта действительности, но никогда не исчерпывает его целиком, т.е. любая метафизика лишь указатель на этот неметафизический опыт или его индикатор. Метафизика лишь апофатически указывает на тот опыт, который не поддается экспликации, и смысл ее, по видимости, состоит именно в этом негативном указании, а не в окончательном обладании истиной относительно этого опыта. Метафизика, отдающая себе отчет в собственных границах, не отказывается от усилий и попыток по экспликации, но отказывается от претензии на абсолютное осуществление этих усилий, на их абсолютную реализацию.

Получается, что у нас нет никаких критериев для предпочтения одной метафизической системы по сравнению с другой, одной онтологии по отношению к другой. Как же тогда осуществляется выбор? По Хюбнеру, этот выбор необъясним, в чём-то аналогичен иррациональной судьбе. На мой взгляд, данное положение нуждается в некоторой корректировке. То, что все онтологии контингентны и наши предпочтения необъяснимы, еще не указывает на тотальную случайность любой точки зрения и мотивов ее предпочтения. Контингентность - это случайность лишь в диахроническом срезе, но в срезе синхроническом - это необходимость. Результаты мышления являются строгими и необходимыми в синхроническом аспекте, с учетом той квинтэссенции традиции метафизического понимания неметафизического опыта, которая каждый раз является необходимой предпосылкой для новой попытки такого понимания. В диахронии же, в истории все такие попытки неизбежно выглядят как случайные. Можно сказать, что контингентность находится как бы по ту сторону необходимости и случайности, лежит в основе этого различения. Однако это, конечно, весьма предварительное очерчивание этого понятия.

В качестве резюме можно выделить как минимум два контекстуальных значения понятия "контингентность": как произвольная априорная конструкция для овладения некоторым объектом (это значение имеет место для науки, понимаемой в бэконовском смысле господства над вещами) и в смысле необъяснимого, всегда уже осуществленного выбора в пользу той или иной онтологии (это значение фиксируется для истории философии).

Весьма любопытным для дальнейшего прояснения этого понятия, на мой взгляд, будет тематизация "исторического *a priori*" М.Фуко как контингентного и переинтерпретация хайдеггеровского понятия "фактичность" через понятие "контингентность" (на возможность такой переинтерпретации указывает Л.Ландгребе [2]).

Литература

1. Хюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФ РАН, 1994.
2. Landgrebe L. Studien zu den Grundfragen der Phdnomenologie. Hamburg: Meiner, 1982.

М.Г. Красильников (Барнаул)

Как философия дополняет науку

Как соотносятся философия и наука? Является ли философия наукой? Мы привыкли полагать, что философия и есть наука, точнее, одна из наук. Да и сейчас официальная точка зрения на нее именно такова. Сама мысль о том, что философия – не наука, шокирует ученых. Многие согласятся, что она – не наука в том смысле, что нуждается в приведении в соответствие с реалиями жизни и стандартами современной науки. Однако вряд ли кто осмелится заявить, что философии не место в дружной семье наук. Ведь без философии наука неполна. Но если она дополняет науку, то каким образом? Каково ее место?

1. Место философии среди наук.

С точки зрения позитивизма, место философии – после всех наук, ведь она призвана обобщать результаты научного познания, ее задача - осмыслить эти результаты для консолидации научного знания. Иначе говоря, ей отводится роль "упаковки" готового научного знания путем его классификации, систематизации, синтеза и т.п.

Место философии – не после всех наук, а перед ними, - полагают другие (большинство). Философия осуществляет предварительную разведку перед началом собственно научного познания, более того, вырабатывает первичную стратегию научного познания. Исторически философия предшествует большинству наук. Как и здравый смысл, она способна заменять собой науку на первых шагах исследования, пока у науки не появится собственная логика, своя "техника" познания.

Впрочем, философию помещают не только после науки или до нее, но и рядом с ней. Так, неопозитивизм видел в ней средство науки, инструмент, модернизируя старинный тезис "философия – служанка богословия" в лозунг "философия – помощница науки".

Таким образом, все единодушны в том, что философия занимает особое место среди наук, но не могут достичь согласия в определении этого места. Одни философы полагают, что это место - "царицы наук", поскольку она обобщает, наставляет, направляет другие науки; другие видят в ней "мать наук", их породившую. Наконец, третьи принимают ее за "служанку наук". Но так ли это важно? Главное, что она нужна им, дополняя их.

2. Философия – не наука?

В отождествлении философии с наукой мы продолжаем просветительские традиции культуры Нового времени. Но современность знает и другие решения этого вопроса. Для примера вспомним яростное отстаивание Н.А.Бердяевым самобытности философии. По

его словам, философия всегда стремилась подражать науке, походить на нее, и всегда эти попытки заканчивались неудачей, так как сущность философии – иная. Философия есть вид творчества, ее гораздо естественнее сближать не с наукой, а с литературой и искусством. Бердяев указывал, что научная философия становится порабощенной философией, поскольку отдает свою первородную свободу во власть необходимости.

В свою очередь, различал науку и философию и П.А.Флоренский, усматривая в чертах науки что-то неживое. Научный взгляд на мир, считал он, слишком резок, зачастую страдает крайней односторонностью и безжизненностью. Только философия, с его точки зрения, дает жизненность описанию и лишает мертвящий метод науки его железной жесткости.

Русским философам вторил Х.Ортега-и-Гассет, когда утверждал, что наука, постоянно изобретая и навязывая жесткие методы, превращает само мышление в механический процесс. Развивая эту мысль, можно сказать, что наука не только тяготеет к автоматизации познания, но и влечет к ней. Широкое применение в современной науке автоматических устройств является следствием, т.е. внешним проявлением ее изначальной внутренней природы.

Философия, по мнению этих мыслителей, существенно отличается от науки. Наука есть знание предметное, тогда как философия – одна из форм самосознания. Объективному научному знанию противостоит личностное знание в философии. Если наука связана с выявлением необходимости, с действительностью, то философия проявляется в свободе, в выявлении новых возможностей. Если наука – знание, то философия – знание о знании.

Впрочем, рефлективность, самообращенность характерна и для науки. Отличие философии в том, что она не ограничивается (как наука) самопознанием, коррекцией своих знаний, а идет дальше – к оценке знания, к переживанию его, его осмыслению. Углубление познания осуществляется в ней не путем дальнейшей детализации, а путем интерпретации, выявления смысла. Философия есть мысль о мысли, забота о мысли.

3. Философия как субъект (дух) среди других наук.

Не напоминает ли описание места философии серию фотокадров, фиксирующих движение (перемещение) философии в пространстве науки? На наш взгляд, ее место надо искать не в науке, а в культуре. Как часть культуры философия занята филиацией идей, их выращиванием. В науке же места философии нет: у нее есть роль, но не место. Философия присутствует в науке не статично, заполняя отведенный ей объем, а деятельностно. Ее задача – не искать свое место в науке, а ставить науку на место. Задача философии – проявлять беспокойство по поводу науки, разбираться с ней, "принижать" или, напротив, "возвышать" ее.

4. Философия дополняет науку до истины.

Таким образом, философия не замыкает и не возглавляет список других наук. Она дополняет науку деятельно, а не статично, выступая не субстратом, а регулятивом по отношению к науке, точнее, ее коррелятивом. Она, в меру своего разумения, дополняет науку до истины. Вспомним, к примеру, сверхнатуралистическую теорию эволюции В.С.Соловьева, в которой натурализм дополняется философией (и религией). Отсылаем в этой связи к рассуждениям Н.О.Лосского по поводу супранатурализма Соловьева .

Но не утомила ли предыдущая философия своей безжалостной заботой целый ряд научных дисциплин? С другой стороны, не подменяем ли мы при этом вопрос о соотно-

шении научного и философского знания вопросом о соотношении научного знания и философской деятельности? Ведь при таком рассмотрении и математика, проникая в другие науки, дополняет их деятельно, а не субстанциально.

5. Многообразие взаимосвязей философии с наукой.

При рассмотрении вопросов о соотношении науки и философии не следует упускать из виду многообразие связей между философией и наукой. Этот вопрос приобретает разнообразные оттенки в зависимости от того, говорим ли мы просто о соотношении науки и философии, предполагая при этом, что они принципиально различны, либо имея в виду так называемые философские науки или варианты научной философии.

В современной философии существуют по крайней мере три варианта научной философии - философия марксизма-ленинизма, феноменологическая философия, наконец, системная философия. Можно, конечно, критически оценивать дистанцию между их декларациями о своей научности и действительным состоянием, но нельзя отрицать неистребимую тягу философии к научности. Подтверждением служат философские построения Аристотеля - в древности, Фомы Аквинского - в средневековье, Декарта, Спинозы, Гегеля - в Новое время.

Другими словами, разные варианты философии могут либо очень далеко отстоять от науки, либо быть максимально приближенными к ней - в формальном или содержательном отношении. К тому же необходимо учитывать и разницу в отношении к философии классической и современной, неклассической, науки. Если первая стремилась максимально дистанцироваться от метафизических утверждений, то вторая зачастую сознательно включает в корпус своих исходных утверждений определенные философские постулаты, превращая науку в полуфилософию. Таковы, например, эволюционизм и - особенно - глобальный эволюционизм в современной науке, исторические изыскания в духе Л.Н.Гумилева. Поэтому оперирование абстракциями "наука вообще" и "философия вообще" вносит искажения и огрубления в картину достаточно сложных отношений между наукой и философией.

6. Вопрос о совместимости философии и науки.

Известно настороженное отношение многих ученых к философии вообще и взаимодействию науки и философии в рамках научного познания в частности. К сожалению, у науки есть негативный опыт контактов как с религией, так и с философией. Видимо, прежде всего это можно отнести к советской науке и советской философии. Принудительное приобщение советской науки к диалектике и материализму тяжело сказалось как на судьбах многих советских ученых, так и на темпах развития в СССР многих научных дисциплин - генетики, кибернетики, формальной логики, релятивистской и ядерной физики, психологии и социологии.

Очень часто философия оказывалась инструментом в руках политиков, "философской" дубинкой, направленной против свободомыслия ученых. Сложность ситуации обусловлена тем, что развитие современной науки со всей отчетливостью показало не только необходимость в ней свободы научного творчества, но и необходимость обратного - социальной ответственности ученых.

Таким образом, вопрос о способах дополнения науки философией приобретает массу тонкостей и нюансов, как только от оперирования абстракциями "наука вообще" и "философия вообще" мы переходим ко всей гамме взаимоотношений этих двух духовных феноменов.

В.А. Суровцев (Томск)

Логический анализ у Б.Рассела и Л.Витгенштейна*

Логический анализ языка, основанный на средствах, предложенных современной формальной логикой, прежде всего проявил себя как способ переформулировки традиционных философских проблем. Однако как определенный метод логический анализ конституировался с точки зрения различного понимания цели и задач, представленного в трудах его приверженцев. В данной работе предпринимается попытка выявить основные различия в понимании данного метода у его родоначальников, Б.Рассела и Л.Витгенштейна. В качестве одного из следствий такой попытки может рассматриваться проблема взаимодополнительности различных типов логического анализа.

Характеристику различий в понимании логического анализа языка мы начнем с одной очень интересной цитаты из Рассела, взятой из его предисловия к *Логико-философскому трактату* Витгенштейна. Автор *Трактата* отрицательно отнесся к выраженной в этом тексте оценке, но именно она играет наиболее важную роль для уяснения сути дела, поскольку в предисловии цель работы Витгенштейна трактуется с точки зрения того, как эту цель понимал Рассел.

Для Рассела основную роль играет оппозиция естественного и идеального, логического языка, с точки зрения которой он и рассматривает задачу *Трактата*. В частности, он пишет: "Чтобы понять книгу м-ра Витгенштейна, необходимо осознать проблему, которая его занимает... М-р Витгенштейн исследует условия, необходимые для логически совершенного языка, - речь идет не о том, что какой-либо язык является логически совершенным или что мы считаем возможным здесь и сейчас построить логически совершенный язык, но о том, что вся функция языка сводится к тому, чтобы иметь смысл, и он выполняет эту функцию лишь постольку, поскольку приближается к постулируемому нами идеальному языку" [3. 11]. Такое понимание задачи книги вполне укладывается в рамки того, что делает сам Рассел. Для чего служит логический анализ языка? Он предназначен для того, чтобы вскрыть имплицитные противоречия, содержащиеся в некритически принимаемых способах выражения. Любая теория, претендующая на истинное описание реальности, не может гарантировать свободу от противоречия. Однако дело зачастую вовсе не в том, что неправильно задана предметная область исследования. Если такое и случается, то это внутреннее дело самой теории, которая допускает корректировку задачи и методов исследования. Когда теория выполняет эвристическую функцию, ее существование вполне допустимо. Однако наряду с позитивными утверждениями в совокупность выводов, полученных из постулатов теории, могут вкрасться такие следствия, которые связанны не столько со спецификой исследования, сколько с некритически усвоенными средствами, предоставляемыми используемым языком. Для Рассела типичным примером здесь служит парадокс, установленный им самим в фрегеанской теории функции. Парадоксы подобного рода устранимы надлежащим логическим анализом и созда-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 00-03-00347

нием более адекватных средств выражения. Рамки, в которых действует английский философ, располагаются между двух крайних точек. Это естественный язык с его двусмысленными, самореферентными выражениями, с одной стороны, и идеал языка, полностью свободного от эквивокаций - с другой. Логический анализ, по существу, рассматривается английским философом как средство перехода от первого ко второму. Он оправдан лишь тогда, когда результируется в соответствующей логической теории, более или менее близкой к постулируемому идеалу причем степень приемлемости такой теории зависит от совокупности проблем, касающихся средств выражения, на которые она может дать удовлетворительный ответ. Например, логическая теория *Principia Mathematica* ближе к идеалу, чем шрифт понятий, разработанный Фреге, поскольку первая свободна от содержащегося в последнем противоречия.

Рассел рассуждает по следующей схеме. Допустим, в языке теории обнаруживается противоречие, связанное, скажем, с функционированием самореферентных выражений или пустых имен. Но описание должно быть свободно от противоречия, которое, стало быть, необходимо устранить. Возникает вопрос: как? Ответ: нужно найти объяснение его источника. Как только источник найден, следует принять дополнительное условие, накладываемое на применение выразительных средств. Таким образом, искусственный язык, претендующий на близость к идеалу, связан дополнительными условиями и, чем ближе к идеалу, тем условий становится всё больше. В качестве таковых у самого Рассела выступают теория типов, теория дескрипций, теория лишних сущностей, которые добавляются к исходным условиям совершенного языка, например в виде аксиомы бесконечности или аксиомы сводимости. Таким образом, логический анализ представляет собой своеобразную заботу о языке. Забота подобного рода выражается либо в ограничениях, накладываемых на образование выражений определенного рода, либо в разработке правил сведения одних выражений к другим. Работа логика как философа в более широком смысле сводится к созданию удовлетворительной онтологии и теории познания, которые позволили бы обосновать те условия, при которых возможен идеальный язык. Именно в этом источник философских допущений Рассела. Он как бы говорит: "Если вы хотите, чтобы язык работал нормально, тогда вам необходимо принять ту теорию познания и онтологию, которую разрабатываю я". Философия для английского философа это то, что фундирует надлежащий логический анализ. Перефразируя известное изречение схоластов, можно сказать, что философия выступает здесь служанкой логики. С точки зрения собственного видения задачи Рассел оценивает и результат работы Витгенштейна, расценивая его в заключительных пассажах *Введения* как построение свободной от видимых противоречий логической теории, возможно в чём - то сходной с его собственной.

Совершенно по-иному задача видится Витгенштейну. Внешней телеологии логического анализа Рассела он противопоставляет внутреннюю телеологию языка. Проблема не в том, чтобы наложить на язык внешние условия, "мы должны узнать, как язык заботится о себе" [2. 61]. Подобная постановка вопроса совершенно переориентирует цель исследования. Из вопроса элиминируется субъективное условие возможности анализа. Дело не в том, чтобы выяснить, какие дополнительные ограничения должны быть наложены на язык, для того чтобы он отвечал нашим целям. Язык внутренне целесообразен,

и как таковой обладает внутренними механизмами, предотвращающими возникновение парадоксов. "Мне нет надобности заботиться о языке"[2. 62], язык заботится о себе сам. Всевозможные несообразности, формулируемые в виде парадоксов, возникают из "неправильного понимания логики нашего языка". Дело не в том, чтобы создать новый более совершенный язык, дело в том, чтобы, следуя внутренней целесообразности языка, правильно объяснить, как он работает. Такой постановке вопроса, видимо, немало способствовала интуиция инженера, на которого первоначально учился Витгенштейн. Если механизм работает со сбоями, нужно выяснить принцип его работы, а не конструировать дополнительные механизмы, корректирующие сбои.

В пользу внутренней целесообразности языка говорит то, что человек обладает способностью строить язык, в котором выразим любой смысл, зачастую не имея представления о значении его отдельных компонентов. Связано это с тем, что телеология отражается в логике, которую язык навязывает тому, кто его использует. Логика есть не что иное, как выражение внутренней целесообразности. Здесь носитель языка выступает в качестве ведомого, которому услуги гида навязаны с необходимостью. Правда, часто случается так, что указания проводника понимаются неправильно и заводят в непроницаемые дебри. Причина сбоев в том, что "язык переодевает мысли. И притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены" [1, 4.002]. Сложность молчаливых соглашений обусловлена сложностью человеческого организма, частью которого является язык. Это свойство языка обнаруживается с попыткой сказать что-нибудь предельно ясно. Самое простое предложение, например "Часы лежат на столе", окажется бесконечно сложным и полным эвфемизмов, если попытаться выяснить его окончательный смысл. Поэтому "для человека невозможно непосредственно вывести логику языка" [1, 4.002]. Этой цели может служить искусственное приспособление, в качестве которого Витгенштейн рассматривает формульный язык, изобретенный Фреге и Расселом. Но это вовсе не означает, что язык повседневного общения следует заменить искусственным. Искусственный язык ничуть не в большей мере близок к идеалу, чем естественный, если об идеале здесь вообще имеет смысл говорить. Каждый язык совершенен в той мере, в которой он выполняет свое предназначение. Другое дело, что различные языки по-разному обнаруживают свою структуру. В этом отношении искусственный язык более удобен, поскольку он в явном виде демонстрирует то, что в обычном языке скрыто. Логический анализ не предоставляет нам новый более совершенный язык, он есть средство установления структуры любого языка, скрытой молчаливыми соглашениями.

Здесь становится ясным, что априорные условия возможности языка, искомые Витгенштейном, это не те условия, о которых говорит Рассел. Автор *Трактата* действует не как логик, стремящийся построить непротиворечивую формальную теорию. Книга излагает философские проблемы, а не логические. Идеальный язык - не цель, а средство. Попытки скорректировать логику языка, связав ее дополнительными условиями, действительно есть философское заблуждение. Что может быть критерием предельной ясности,

как не сама логика? Цель Рассела – исключить из языка логической теории бессмысленные утверждения. Но критерий осмысленности и бессмысленности можно провести только в языке, он должен устанавливаться самой логикой, его нельзя навязать извне. "Логика заботится о себе сама, нам нужно лишь следить за тем, как она это делает" [2. 27]. В этом смысле логика автономна, она сама устанавливает себе критерии.

Таким образом, видно, что понимание цели и метода логического анализа у Витгенштейна совершенно иное, чем у Рассела, и связано с пониманием языка. Однако само по себе это различие еще мало говорит о характере новаций, гораздо важнее понять, на чём оно основано. Начнем с того, что в отличие от Рассела Витгенштейн никогда не говорит о логике как науке о формах и законах мышления. В *Трактате* логика связана исключительно с языком. Факт достаточно интересный, особенно если учесть, сколь значительное место занимали в работах его учителя вопросы теории познания. Последнее объясняется тем, что, несмотря на усовершенствование логической техники, Рассел остается в рамках традиционных представлений о соотношении реальности, мышления и языка. Традиционный подход можно суммировать в следующем тезисе. Есть реальность, есть мышление, в котором дана реальность, есть язык, выражающий мышление. В данном случае неважно, как понимается реальность или мышление. Существенно то, что мышление рассматривается в качестве ментального посредника между тем, что мыслится, и способами выражения мысли. В рамках этой трехэлементной структуры языку отводится вспомогательная роль, связанная с фиксацией результатов мышления. При этом предполагается, что способ выражения результатов может быть более или менее адекватным. Стремление построить идеальный язык как раз укладывается в эту схему. Правда, это стремление основано на одной сомнительной предпосылке. Получается, что интуиция мышления противопоставляется интуиции языка, что мышление каким то образом дано до и помимо языка и что 'непосредственное' изучение мышления может скорректировать ошибки – обнаруживаемые в средствах выражения. Одним из парадоксов такой прямой апелляции является то, что предполагается возможность установления границы между допустимым и недопустимым в рамках самого мышления или, по выражению Витгенштейна "способность мыслить то, что не может быть мыслимо" [1, предисловие].

Иную точку зрения развивает автор *Трактата*: "Мышление и язык - одно и то же. А именно мышление есть вид языка. Так как мысль, конечно, *тоже* есть логический образ предложения и, таким образом, также и некоторый вид предложения"[2. 105]. Витгенштейн убирает ментального посредника. Есть реальность, есть язык, в котором она выражается. Мышление в непсихологическом смысле и есть язык. Мышление в психологическом смысле есть применение языка. Таким образом, апелляция к мышлению при изучении языка переворачивает их действительное соотношение. Раз мышление и язык одно и то же, то всё существенное языка в полной мере относится и к мышлению как его разновидности. Для Витгенштейна изучение языка и есть изучение самого мышления в его сущностных чертах, свободных от психологических привнесений. В языке дано самое существенное мышления. Дело обстоит не так, что имеются необходимые условия мышления, которые могут быть нарушены применением неадекватных средств выражения. По терминологии Канта, в языке даны априорные условия мышления. В телеологии язы-

ка выражен схематизм мышления. В этом смысле, как выражение внутренней целесообразности языка, "логика трансцендентальна" [1. 6.13].

Впрочем, задача *Трактата*, если рассматривать ее с точки зрения изучения априорных структур мыслительного процесса, вполне сопоставима с усилиями других авторов. На это пытается обратить внимание и сам Витгенштейн, когда задает риторический вопрос: "Не соответствует ли мое изучение знакового языка изучению мыслительного процесса, который философы считали таким существенным для философии логики? Только они запутались большей частью в несущественных психологических исследованиях" [1. 4.1121]. Однако пониматься это должно с соответствующей корректировкой, а именно с точностью до наоборот. В *Трактате* изучению существенных черт мышления для корректировки языка логики противопоставлено изучение логики языка для установления существенных черт мышления. Изучение мышления касается применения логики и не может фундировать последнюю. Логика до мышления, в его психологическом смысле.

Показателем психологизации существа дела являются обращения к опыту, который в исследованиях подобного рода всегда выступает неким *summum summarum* мышления. Витгенштейн же руководствуется основным принципом, что "каждый вопрос, который вообще может решаться логикой, должен быть решен ею тотчас же" [1. 5.551]. Логику не затрагивают проблемы, связанные с тем, что лежит в основании конкретных знаний о мире, чувственное или интеллектуальное созерцание. Как раз наоборот, попытки решать логические проблемы, обращаясь к созерцанию мира, как это делает Рассел, указывают на ошибочность предпринимаемых усилий. Но это не означает, что логика не имеет никакого отношения к миру. Последнее могло бы иметь силу только тогда, когда логика соотносилась бы с формами и законами мышления, как, например, у Канта, который рассматривает формальную логику как теорию, описывающую структуру отношения мышления к самому себе. Поскольку у Витгенштейна речь идет о логике языка, а сущность языка он видит в описании реальности, постольку логика, являясь выражением внутренней целесообразности языка, очерчивает границы любого возможного описания. "Великая проблема, вокруг которой вращается всё, что я пишу, следующая: существует ли *a priori* некоторый порядок в мире, и если да, то в чём он состоит?"[2. 73]. При ответе на этот вопрос необходимо учитывать, что с точки зрения позиции, выраженной в *Трактате*, речь о реальности может идти только в том отношении, в котором она выражена в языке. Поэтому априорный порядок в мире есть следствие априорного порядка в языке.

Несмотря на то, что такой ход мысли имеет видимое сходство с трансцендентальной постановкой вопроса, нельзя переоценивать его близость к какой-то разновидности трансцендентализма. Если это и трансцендентальная философия, то в весьма своеобразном смысле. Ее можно назвать негативным трансцендентализмом, поскольку она пытается всякий опыт вывести за рамки отношения языка к реальности. Логика до опыта, неважно, будет он чувственным как у Канта или каким-то другим. Априорный порядок в мире не зависит от типа созерцания. "'Опыт', в котором мы нуждаемся для понимания логики, заключается не в том, что нечто обстоит так-то и так-то, но в том, что нечто *есть*, но это как раз не опыт. Логика есть *до* всякого опыта – что нечто есть *так*. Она есть до Как, но не до Что" [1. 5.552]. Логический анализ затрагивает тот срез вопросов, который

касается того, что вообще что-то есть, неважно, каким образом оно нам дано. В этом он скорее ближе метафизике Аристотеля, пытающейся ответить на вопрос "Что есть сущее само по себе?".

Таким образом, понятие опыта, являющееся центральным для трансцендентальной философии, вообще не задействовано у раннего Витгенштейна. Возникает резонный вопрос: "Почему?" Для того чтобы на него ответить, необходимо уяснить, какое место в *Трактате* отводится субъекту. Речь, разумеется, идет о субъекте в непсихологическом смысле. Для того чтобы прояснить эту проблему, обратимся к аналогии, хотя и не вполне правомерной, с Кантом. В трансцендентальной логике субъект выступает условием применения схематизма рассудка к чувственному материалу. При этом сам субъект не является элементом схемы, он выведен за ее рамки. Учитывая, что для Витгенштейна схематизм мышления выражен в телеологии языка, субъект не может обнаруживаться в языке. Он выведен за его рамки так-же как трансцендентальное единство апперцепций в схематизме *Критики чистого разума*. Здесь аналогия заканчивается. В трансцендентальной философии схематизм описывает применение чистых рассудочных понятий к чувственности, а субъект является условием такого применения. В результате применения рождается опыт. Всё, что не укладывается в схематизм, является для Канта бессмысленным, имеет характер 'трансцендентальной видимости'. Опыт – это своего рода горизонт, за который не может выйти трансцендентальная философия. Но именно поэтому отношение языка и мира не является для Витгенштейна трансцендентальным в смысле Канта. В *Трактате* речь идет не о применении языка, а о тех условиях, которые позволяют применять что-то к чему-то. Действительно, субъект является условием применения языка к миру, так же как мастер является условием применения шаблона к измеряемому предмету. Но любое применение должно предполагать, что шаблон и измеряемый предмет имеют нечто общее. Между шаблоном и предметом имеются объективные функциональные отношения. В отличие от субъективных объективные условия применения предшествуют самому применению. Как раз поэтому применение бывает верным или неверным в зависимости от правильности понимания шаблона. Именно о таких объективных условиях и ставится вопрос. Но опыт без субъективного условия совпадает с миром: "Весь опыт есть мир и не нуждается в субъекте"[2. 111].

Когда речь идет об объективных отношениях языка и мира, то объективное понимается не в критическом, кантовском смысле, а в самом что ни на есть догматическом, поскольку имеются в виду те отношения, которые устанавливаются до всякого субъекта. Вопрос стоит примерно так: Что есть в самом знаке, чтобы он мог рассматриваться как знак? Каковы необходимые условия функционирования знаковой системы? Таким образом, задача не в том, чтобы выяснить, как мы выражаем себя с помощью знаков, а в том, чтобы выяснить природу существенного и необходимого в знаках. Не опыт, а именно природа существенного и необходимого в знаках должна устанавливать границу мыслимого. Демаркация осмысленного и бессмысленного совпадает здесь с демаркацией выразимого и невыразимого. Вопрос стоит об установлении такой границы, которая обусловлена сущностью самого языка. Структура знаковой системы накладывает ограничения, которые не могут быть преодолены в силу природы самой знаковой системы.

Вот здесь как раз и проступает основная задача логического анализа как деятельности по созданию языка логики. Логический анализ предназначен не для создания совершенного языка, он предназначен для создания такой знаковой системы, которая прояснила бы строй любого языка. Логика языка (а не о какой другой логике и речи идти не может) – это то, что относится к всеобщей и необходимой природе знаков. Каждая знаковая система (от естественного языка до идеального языка Рассела), поскольку она оперирует знаками, должна удовлетворять этой природе. Поэтому нет более или менее совершенного языка, всякий язык совершенен. Но практически любой язык говорит нечто, логический же язык, отвлекаясь от случайного содержания выражений, только показывает то, что заключено во всеобщей и необходимой природе знаков. Он показывает то, что скрыто молчаливыми соглашениями. Стремление выразить внутреннюю телеологию языка как такового и есть основная задача логического анализа, как она видится Витгенштейну.

Сформулированные позиции четко показывают различие интенций логического анализа в понимании Б.Рассела и Л.Витгенштейна. Но эти позиции не находятся в строгом противоречии друг с другом, необходимо заметить, что они тематизируют разные области философского исследования. Однако вопрос о том, можно ли рассматривать эти позиции как взаимодополнительные, мы оставляем открытым, отмечая этим возможные перспективы дальнейших исследований.

Литература

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Иностр. лит., 1958. [При ссылке на эту работу указываются не страницы, а номера афоризмов.]
2. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. Томск: Водолей, 1998.
3. Рассел Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Иностр. лит., 1958.

Раздел 2

ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ НАУЧНОГО ПОИСКА

И.В. Черникова (Томск)

Принцип дополнительности как принцип неклассической науки*

Если проследить развитие науки в западноевропейской культуре начиная с XVI в. - времени становления классической науки, то можно увидеть изменения научного мировоззрения и методологии познания, позволяющие выделить наряду с классической наукой еще два образа науки - неклассическую и постнеклассическую. Формирование неклассической науки началось с исследования Фарадеем и Максвеллом явлений электричества и магнетизма, которые не допускали механического толкования. В классической физике взаимодействие вещества описывалось ньютоновской механикой, где основными понятиями были пространство, время, материя, сила.

Новое состояние, способное порождать силу и не связанное с телом, было названо полем, ему соответствовала теория Максвелла, которая в значительной степени усилила математизацию физики. Как отмечал М. Клайн, после Максвелла физическая реальность мыслилась в виде непрерывных полей, описываемых дифференциальными уравнениями в частных производных. Наглядность физического мира все более ограничивалась. Три века физика была механической и имела дело только с веществом, которое локализовано в пространстве и может быть однозначно определено в системе координат. "Уравнения Максвелла описывают структуру электромагнитного поля. Ареной этих законов является все пространство, а не одни только точки, в которых находится вещество или заряды, как это имеет место для механических законов" [1. 120]. Утратило смысл понятие "пустое пространство", при описании микромира и мегамира масса стала пониматься как одна из форм энергии, время - как не имеющее единого течения...

Начиная с Маха, концепции классического знания ставятся под сомнение: в самом ли деле знание есть точная копия реальности? Возникли вопросы, в результате анализа которых выяснилось, что одна и та же реальность может быть описана в разных теориях, не существует одного метода научной деятельности, методы историчны. Во-первых, методы зависят от объекта, во-вторых, сама методика не стала связываться только с объектом. Мах вообще счел целесообразным не обращаться к понятию объективной реальности, а принять опытные данные как единственную реальность. Он настаивал на том, что "все физические определения относительны" [2. 418], показывая это через основные физические понятия - пространство, время, материю... Такую логику предлагали многие ведущие ученые этого периода, ставшего для физики революционным. Потеряв надежду на соот-

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 00-06-80119

ветствие теории объективной реальности и исходя из принципа экономии мышления, они ограничились реальностью опыта: "Нет никакой необходимости, чтобы определение научило нас тому, что такое сила сама в себе, или тому, есть ли она причина или следствие движения... Не важно знать, что такое сила, но важно знать, как ее измерить" [3. 111, 120]. Натурализм, объявленный позитивистами "безрассудным притязанием открыть истинную природу вещей"[3. 230], для многих мыслителей стал неприемлем, но другую крайность представлял сам позитивизм, как мировоззрение, не имеющее онтологического фундамента.

ОТО существенно изменила представления физической науки об объективности. Масса, считавшаяся неизменной характеристикой вещества, оказалась зависящей от скорости движения тела, пространство может искривляться вблизи гравитирующих масс, время замедляться... Классическая физика признает, что длина движущегося и покоящегося стержня одинакова. ОТО обнаружила ложность и такого утверждения. Важно понимать, замечает Ф. Капра, что вопрос об истинной длине объекта не имеет смысла, как и вопрос об истинной длине вашей тени. Тень - это проекция точек, находящихся в трехмерном пространстве, на двухмерную плоскость, и ее длина зависит от угла проецирования. Точно так же длина движущегося объекта - это проекция точек, находящихся в четырехмерном пространстве-времени, в трехмерное пространство, и его длина зависит от выбора системы координат [4. 147].

Релятивизация физики обострила проблему физической реальности, расшатав одну из важнейших опор классической научности - объективность. Но вера в научный универсализм и фундаментализм пока сохранялась. Известно, что А. Эйнштейн не отступил от поисков полного описания природы. Квантовая механика окончательно развеяла притязания на универсальное и точное описание объекта. Исследование микромира и гносеологические обобщения нового познавательного опыта, составили суть новой научности, впоследствии обозначенной методологами науки как неклассическая. В классической физике измеряемая величина определяется однозначно, в квантовой механике наше представление о событиях формируется только на основе статистических данных, здесь нет места для законов, но есть закономерности. На базе квантовой механики невозможно описать положение и скорость элементарной частицы или предсказать ее будущий путь. Одинаковые элементарные частицы в одинаковых условиях могут вести себя по-разному.

"В экспериментах с атомными процессами мы имеем дело с вещами и фактами, которые столь же реальны, сколь реальны любые явления повседневной жизни. Но атомы или элементарные частицы реальны не в такой степени. Они образуют скорее мир тенденций или возможностей, чем мир вещей и фактов" [5. 117]. Классически понимаемая объективная реальность элементарных частиц, терялась, по выражению М. Клайна, в прозрачности математических выкладок. Частицы микромира непосредственно не наблюдаемы, но могут быть заданы математически. Это позволило математикам говорить о новом понимании реальности. Реальный мир есть не то, о чем говорят наши органы чувств с их ограниченным восприятием внешнего мира, а скорее то, что говорят нам созданные человеком математические теории.

В классической науке представления о физической реальности создавались на эмпирическом уровне, при помощи чувственного познания. Математический аппарат со-

здавался уже на последующем этапе, после наглядно представленной и описанной на обыденном языке реальности. Математический формализм надстраивался над уже готовой онтологической схемой. В квантовой механике формирование математического аппарата было закончено до того, как сформировались онтологическая схема и категориальный аппарат теории. Это создавало совершенно иную гносеологическую ситуацию.

В чем же основное отличие квантово-механической реальности от классической? Важнейшей установкой классической науки является объективизм, что означает, что картина мира должна быть картиной изучаемого объекта самого по себе, то есть объектной, не включающей средства изучения этого объекта. Квантово-механический способ описания с необходимостью включает в себя не только изучаемые объекты, но и приборы, используемые для их изучения, а также сам акт измерения. Н. Бор вводит принцип дополнительности для описания объектов микромира. Принцип дополнительности рассматривают как методологический, восполняющий ограниченные возможности языка при описании корпускулярно-волновой природы микромира. Но он имеет и физический смысл, будучи связанным с так называемым соотношением неопределенностей, сформулированным в 1927 г. В. Гейзенбергом. Согласно последнему, в квантовой механике не существует состояний, в которых и местоположение, и количество движения имели бы вполне определенное значение. Частица со строго определенным импульсом совершенно не локализована. И наоборот, для точной локализации необходимы бесконечно большие импульсы, что физически невозможно.

Н. Бор подчеркивал, что введение условий познания во внутринаучный контекст вовсе не означало привнесение субъективизма в физику. Учитывая условия познания, проявляем не субъективный произвол, а, напротив, добиваемся адекватного описания. "Ни один результат опыта, касающегося явления, в принципе лежащего вне области классической физики, не может быть истолкован как дающий информацию о независимых свойствах объектов (свойствах объектов самих по себе). Более того, эти результаты внутренне связаны с определенной ситуацией, в описание которой столь же существенно, как и объект, входят измерительные приборы, взаимодействующие с объектом" [6. 283]. Если классическое описание природы покоилось всецело на предпосылке, что рассматриваемое явление можно наблюдать, не оказывая на него заметного влияния, то в квантовой области ситуация иная. Всякое наблюдение атомных явлений включает такое взаимодействие последних со средствами наблюдения, которыми пренебречь нельзя.

Это взаимодействие представляет собой неделимый, индивидуальный процесс, целостность которого воплощается в планковском кванте действия. Поскольку взаимодействие наблюдаемых микрообъектов и средств наблюдения имеет целостный характер, то, согласно логике Н. Бора, "невозможно приписать самостоятельную реальность в обычном физическом смысле ни явлению, ни средствам наблюдения" [6. 31]. В плане противостояния натурализма и позитивизма (махизма) по поводу проблемы реальности здесь происходит снятие проблемы. При этом нет основания думать, что, выступая против приписывания самостоятельной реальности измеряемым объектам, Н. Бор отрицал их объективное существование. Речь идет о другом - об изменении мышления по поводу способа существования физической реальности. Если в классической физике элементами реальности были вещи, то в квантовой механике в роли элементов физической реальности выступают *акты*

взаимодействия объекта с прибором, то есть процессы наблюдения. Невозможно задать определенность существования микрообъектов без ссылки на конкретную определенность явления, то есть не учитывая измерительную ситуацию. Кроме того. Бор отстаивал значение принципа дополнительности как связанное не только с особой экспериментальной ситуацией, но и с внутренними взаимодействиями в квантовой реальности.

В квантовой механике, отмечает известный специалист по истории и методологии науки И.С. Алексеев, понятие относительности к системам отсчета обобщается в понятие относительности к средствам наблюдения. По отношению к одному прибору микрообъект может обладать координатой и не обладать импульсом, по отношению к другому прибору дело может обстоять иначе. Можно сказать, что конкретная определенность существования микрообъекта как фрагмента реальности детерминируется типом макроприбора, с помощью которого определяются характеристики микрообъекта. По отношению к разным приборам микрообъект обладает разными свойствами, так что определенность его характеристик качественна и конкретна [7. 262-265].

Ситуация еще более усложняется, если учесть, что разные измерения, проведенные с помощью одного прибора над одним и тем же микрообъектом, дают различные количественные значения. Налицо новая гносеологическая ситуация - различие в степени определенности существующего. Кроме того, в квантовой теории в случае с одним наблюдателем удается разделить наблюдателя и условия познания. Если имеем дело с двумя наблюдателями, то уже нет удовлетворительного решения. В случае множества наблюдателей будет возникать хаос наблюдений? На этот вопрос нет ответа, идея кванта еще требует понимания.

Несмотря на остающиеся до сих пор вопросы, познание в атомной физике явилось совершенно новым гносеологическим опытом, который в методологии науки обозначили неклассическим. Наблюдатель не только наблюдает свойства объекта, но и определяет, называет эти свойства, которые имеют смысл не сами по себе, а сообразно конкретной наблюдательной ситуации. По словам В.Гейзенберга, "то, с чем мы имеем дело при наблюдении, это не сама природа, но природа, доступная нашему методу задавать вопросы" [4. 118].

Итак, при исследовании микромира выяснилось, что адекватное знание можем получить не тогда, когда отвлекаемся от субъекта, от условий познания, но когда учитываем. В. Гейзенберг отмечал, что то, как природа отвечает на вопросы, зависит от того, как мы их задаем. Естествознание не просто описывает и объясняет природу, оно является частью нашего взаимодействия с ней. В квантовой механике роль наблюдения возросла до решающего события. Было осознано, что «наблюдение играет решающую роль в атомном событии и что реальность различается в зависимости от того, наблюдаем мы ее или нет... Квантовая механика уже не допускает *вполне объективного* описания природы" [5. 24,61]. Влияние человека (как наблюдателя) на этом уровне природы не устранимо.

Согласно этим представлениям классический идеал описания природы оказался весьма ограниченным. Классическая физика объясняет движение тел, параметры которых, включая массу, скорость и др., находятся в весьма узком диапазоне величин. Неклассическая наука отказалась от основных постулатов позитивистской научности - фундаментализма, универсализма, интерсубъективности, кумулятивизма. Центральным аспектом науки стали не объекты, а отношения. В познании квантово-механической реальности складывается ситуация образования проектов реальности. Уже не имеет смысла говорить о реальности самой по себе. Реальность как бы расщепляется на потенциальную и

актуальную. Актуальная (наличная) реализована в акте наблюдения. Потенциальная нами непосредственно не воспринимается, но от этого не менее реальна.

Гносеологически тональность проблематики представляется очень близкой той, что обнаружилась сторонниками феноменологического познания в раннегуссерлевском варианте. Аргументируя, приведем несколько высказываний. "Для феноменолога вопрос о реальности предмета отпадает, т.к. последний не "существует", а "мнится", "самообнаруживается", "конституируется"... Феноменология сосредоточена на способе явленности чего-то... исследует вопрос "как" реальности, оставляя открытым, вопрос "что"... Познание и есть сам мир в процессе собственного осознания через человеческое сознание... Реальным оказывается текучесть извечно настоящего, данного не в модусе "теперь", а во всей полноте горизонта" [8. 72,124,188].

Принцип дополнительности через учет условий познания ставит вопрос, как реальность дана в наблюдении? В атомной физике ученый не сторонний наблюдатель, а участник. В квантово-теоретической онтологии осуществляется отказ от представлений, сложившихся в декартовой физике о существовании бытия самого по себе. Следствием этого явилось изменение мировоззрения. Чтобы охарактеризовать эти изменения, сошлемся на высказывание Н.Н. Моисеева, который вспоминает о том, как ему было поручено выступить с докладом, причем критическим, о методологии дополнительности Н. Бора на методологическом семинаре. "Вместе с чтением его работ уходила вера в непогрешимость классического рационализма, исчезло представление о возможности существования Абсолютного Наблюдателя, а следовательно, и Абсолютной Истины. Принять последнее было для меня особенно трудным, но и стало самым существенным, ибо Абсолютная Истина - была главным столпом, на котором покоилось мое тогдашнее мировоззрение. Вопрос о том, как же все происходит на самом деле, мне казался центральным вопросом научного знания. И отказ от самого вопроса стал революцией в моем сознании. История моего прозрения, я думаю, достаточно типична. Научное мышление очень консервативно, и утверждение новых взглядов, складывание новых методов научного познания, поиски адекватного представления об Истине и формирования в умах ученых непротиворечивой картины мира происходили медленно и очень непросто" [9. 99].

Реальность, открывшуюся неклассической физике, определяют как сеть взаимосвязей. Проникая в глубины вещества, пишет Ф. Капра, мы видим не самостоятельные компоненты, а сложную систему взаимоотношений между различными частями единого целого. И в этих взаимоотношениях обязательно фигурирует наблюдатель. В контексте нового подхода Вселенная рассматривается в качестве сети взаимосвязанных событий. Ни одно из свойств того или иного участка этой сети не имеет фундаментального характера; все они обусловлены свойствами остальных участков сети, общая структура которой определяется универсальной согласованностью всех взаимосвязей" [10. 49-62].

Литература

1. Эйнштейн. А. Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965.
2. Мах Э. Познание и заблуждение: Очерки по психологии исследования. М.,1909.
3. Пуанкаре А. Наука и гипотеза. М., 1904.
4. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994.

5. Гейзенберг В. Физика и философия. М.,1989.
6. Бор Н. Избранные научные труды. М.,1971.
7. Алексеев И.В. Деятельностная концепция познания и реальности (Избранные труды по методологии и истории физики). М.,1995.
8. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
9. Моисеев Н.Н. Быть или не быть человечеству. М., 1999.
10. Капра Ф. Уроки мудрости. М., 1996.

Н.П. Лукина (Томск)

Методология дополнительности и социокультурный подход в науке

Серьезный кризис в естественных науках на рубеже XIX – XX веков поставил под сомнение классические представления о едином взгляде на мир, в результате чего произошла смена парадигм. Это зафиксировали в своих работах Н.Бор, В.Гейзенберг и другие теоретики. Принципы, введенные ими в методологический оборот естествознания, получили общенаучный характер. Идеи так называемой "Копенгагенской школы" произвели мощный методологический резонанс потому, что они в первую очередь предложили новую философскую формулировку картины мира, оказавшуюся эффективной в повседневной естественнонаучной практике. Она возникла благодаря глубинному анализу процессов наблюдения, измерения и их интерпретации на основе особых свойств физической реальности, проведенному В.Гейзенбергом (принцип неопределенности) и Н.Бором (принцип дополнительности). Фундаментальное значение принципа неопределенности заключалось в том, что он указывал на ограниченность классических представлений физики относительно макроскопического окружения человека, которые не могут адекватно описать мир в математически строгой формулировке. Принцип дополнительности Н.Бора гласит: чтобы адекватно описать какой-либо объект действительности, необходимо, чтобы он был описан с точки зрения двух противоположных систем описания. Н.Бор предложил рассматривать картину частицы и картину волны в качестве взаимодополняющих описаний одной и той же реальности, каждое из которых истинно лишь частично и имеет ограниченное применение. Для полного описания атомной действительности требуется два образа, и их применение ограничено законами принципа неопределенности.

Данные принципы стимулировали исследования в неклассическом контексте и заставили методологическую мысль развернуться в сторону объективно созревших постнеклассических тенденций, которые встали на очередь в саморазвитии познающего субъекта и научных знаний в целом. Постнеклассическая методология (если под методологией понимать наличные средства для достижения результата) – это попытка связать в единое и непротиворечивое целое, в одну систему классическую и неклассическую традиции познания. В интерпретации М.Борна, новые данные в квантовой физике подвели к фундаментальным философским выводам в том смысле, что "... мы освобождаем силы от их

классических "обязанностей" прямого определения движения частиц и предоставляем им вместо этого определять вероятность состояний. Единственный вопрос состоит в том, почему классическое определение оказывается столь полезным для широкого класса явлений? Ответ гласит: "Потому, что классическая теория является предельным случаем новой" [1. 158-159].

Что делает принцип дополнительности эпистемологическим завоеванием философии и науки уходящего века? Во-первых, методологический смысл стратегии дополнительности заключается в том, что он позволяет зафиксировать концептуальное противоречие и одновременно рассмотреть его как средство разрешения данного противоречия. Дж.Холтон это видит так, что Н.Бор предложил принять подход, в результате которого при разрешении проблемы квантовой механики непрерывность и дискретность в качестве равных адекватных картин описания реальности не растворились одна в другой [2. 175, 178]. Это также свидетельство того, что любая теория, стремящаяся объяснить некоторые факты, является всегда, в определенном смысле, горизонтом для другой интерпретации этих фактов. Во-вторых, понятие дополнительности прочно заняло свое место не только в мировоззренческом пространстве современной физики, но и нашло свое применение за ее пределами. Н.Бор проницательно предвидел, что принцип дополнительности в большей степени станет перспективой будущих программ, чем законченной концепцией. Н.Бор: "В общефилософском аспекте... важно то, что... в других областях знания мы встречаемся с ситуацией, напоминающей ситуацию в квантовой физике... Цельность живых организмов и характеристики людей, обладающих сознанием, а также человеческих культур представляют черты целостности, отображение которой требует типично дополнительного способа описания... Это не туманные аналогии, а отчетливые примеры логических связей, которые в разных контекстах встречаются в более широких областях знания"[3. 147].

В рамках отечественной исследовательской традиции предложенный принцип дополнительности был перенесен Ю.Лотманом (вслед за М.Бахтиным) на любое научное описание и интегрирован в парадигмы "философии текста" и "философии диалога", получив тем самым общенаучное и социокультурное звучание. Согласно Ю.Лотману, знак, текст, культура, семиотическая сфера, с одной стороны, и вещи, реальность, естественная система, природа, материя - с другой, суть одни и те же объекты, рассмотренные с противоположных точек зрения. Текст - это воплощенный в предметах физической реальности сигнал, который передает информацию от одного сознания к другому и потому не существует вне воспринимающего его другого сознания. Текст не умирает в пределах создавшей его культуры, потому что он не равен своей материальной сущности, он интенционален, то есть сопричастен сознанию другого и других, его воспринимающих.

Современному миру, как никогда ранее взаимосвязанному в культурном, экономическом, политическом планах, требуется научное познание, которому доступно исследование природной и социальной реальности, общественных отношений как топоса культурного, зафиксированного на уровне артефактов, семантики, логики. Практическая составляющая науки оказывает все возрастающее влияние на жизнь человека и общества. Это подразумевает наличие не только методологической, но и прагматической легитима-

ции науки; другими словами, в расчет должен приниматься социально-технологический аспект ее функционирования в культуре. Наука не исчерпывает своего сущностного состава только теоретическими системами высказываний и процедурами их верификации, но озабочена и социоэкономическими и этическими проблемами, порожденными ее собственным развитием.

Современная философия и методология науки, эволюционирующие от классической к неклассической и постнеклассической парадигме, фиксируют факт перехода от анализа структуры знания к исследованию его динамики на основе синтеза логико-семантических, социолингвистических, культурологических методов. Акценты смещаются от сугубо познавательной ситуации, которая была характерна для классической и неклассической науки, к ситуации культурной практики. Поэтому исключительно гносеологические экспектации в отношении философии науки, призванной прояснить природу знания, с необходимостью требуют дополнения онтологическим, антропологическим, лингвистическим пластами исследования, которые агрегируются в рамках социокультурного подхода.

Выделенные проблематизации и примыкающие к ним подходы работают в совокупности, отражая отношения дополнительности, осмысление которых позволяет приблизиться к пониманию социокультурной стратегии познания.

В философской, не говоря уже о другой научной, литературе понятие социокультурного продолжает использоваться как чрезвычайно размытое и с трудом поддающееся спецификации. Попытка трансформировать понятие социокультурного в концепцию исходит из установки, что смысл этого предприятия сугубо философский, а концептуализация - правомерное теоретическое занятие.

Обращение к философски нагруженным теоретическим построениям высокого уровня (а именно таким является понятие социокультурного) связано с идеей синтеза. Синтез в классическом смысле ассоциируется с гегелевским единством тождества и различия, с логическим понятием снятия. Синтез не предполагает взаимного враждебного столкновения синтезирующих начал, его следует понимать как процесс зарождения нового качества. В этом заключается отличие синтеза от симбиоза как особого способа соединения разнородностей, когда они равноположены друг другу, и такой тип взаимодействия обеспечивает неустойчивую целостность. Гегелевское понимание синтеза, равно как и метафора "проживания тела духом", принадлежащая немецкому романтику Ф.Баадеру, представляются полезными для экспликации природы социокультурного.

Наиболее адекватный анализ "родовой структуры" социокультурных явлений предпринял П.Сорокин. По отношению к обществу он предстает как фундаментальный синтез социального и культурного. Структура социокультурного взаимодействия имеет три аспекта, неотделимых друг от друга: личность, общество, культуру. П.Сорокин отмечает: "Ни один из членов этой неразделимой триады... не может существовать без других. Неадекватна любая теория, которая концентрируется лишь на одном из них, исследуя социокультурный мир" [4. 218-219]. Именно как фундаментальные, указанные три измерения человеческого бытия в его различных проявлениях - экономическом, социальном, познавательном - интегрируются в рамках социокультурного синтеза, каждое из которых не сводится к другим и не выводится из них, но при этом все они взаимосвязаны и влияют друг на друга.

В реализации синтетических, интегральных тенденций в современном познании ключевая роль принадлежит философии. Следует отметить не просто предрасположенность философского мышления к синтезу идей своего времени, но и ее сближение со многими областями духовной жизни и культуры в целом. Современный синтетический стиль мышления может быть рассмотрен как рецидив возрожденческого философствования, с присущими ему чертами полемичности, открытости критике извне, диалогичности. Сегодня философия устремлена к архаичным духовно-мыслительным образованиям (магии, мифу), к дорефлексивным формам, и, проникая в них, приобретает их характеристики. В этой ситуации неизбежны издержки. Например, при обращении к искусству философия пытается низвести себя к доконцептуальным состояниям мышления, что при критико-аналитической оценке философии оборачивается констатацией ее смыслоутраты и исторической исчерпанности ее программы. В пространстве современных широких синтезов философии грозит участь затеряться в контекстах. Проблематичность подобных синтезов видится еще и в том, что связываемые элементы, будучи далеко отстоящими друг от друга, оказываются несовместимыми. В таком случае синтез для каждой из сторон несет импульс саморазрушения, а обогащение связями чревато собственным вырождением. Ц.Тодоров справедливо признает в этой связи, что "... синтез плодотворен только в том случае, если не ведет к стиранию различий" [5. 50]. Однако наличие в интеллектуальной практике рафинированных способов синтеза подтверждает готовность культуры в целом и науки в том числе искать диалог с философией, ассимилировать философскую проблематику, воспринимать философскую критику. Сошлемся в данном случае на мнение П.Бурдье, который пишет: "Археология, грамматология, семиология - наглядное выражение старания философов размыть границы между наукой и философией". Но при этом он отмечает далее, что "... необходим был престиж и статус философа, чтобы совершить настоящее обращение в науку" перечисленных дисциплин [6. 17]. Вообще, результатом междисциплинарного синтеза никогда не является точное совпадение предмета одной дисциплины с предметом другой, сколько бы у них ни было точек соприкосновения. Междисциплинарный синтез, по П.Бурдье, это скорее "... диалог, встреча двух дисциплин, встреча двух личных историй, двух различных культур: каждая расшифровывает, что говорит другая, исходя из собственного кода, из собственной культуры" [7. 156].

Благодаря этому примеру мы имеем дело с вариантом социокультурной стратегии познания, которая апеллирует к тенденциям синтеза социального и культурного в науке с учетом методологии дополнительности.

Философия во все времена решала, по сути, одну проблему - проблему познающего человека в социокультурных условиях. Как изначально философская, эта тема становится естественным и закономерным предметом теоретического анализа, смысл которого заключается в том, что он разворачивается в сфере всеобщего с целью поиска основания социокультурного содержания науки.

Аксиоматический отправной пункт, узел философского анализа социокультурного подхода в науке постулирует неизбежность теоретического синтеза как поиска оснований для консенсуса различных версий культуры, общества, человека. Социокультурный подход в науке как всякий синтетический подход означает, что он не является доктринальным, равно

как и эклектическим. Он демонстрирует тенденцию соединения входящих в него составляющих с попыткой реконструкции каждой позиции и экспликации логики их развития.

Культурная составляющая науки видится существенной на всех этапах ее развития, но она трудно обнаружима, поскольку функционирует не в чистом, а в снятом виде. в качестве фона, контекста, детерминации. Теоретический образ культуры в современном философском дискурсе связан с ее пониманием как программы воспроизводящей деятельности (А.Ахиезер, Г.Терборн, Д.Тернер). Символический способ воспроизводства науки в культуре ставит на первое место знания, а также приемы и способы их получения. В терминологии П.Бурдье знания могут быть представлены как "символический" или "культурный" капитал. Однако понимание социокультурной сущности науки как способа воспроизводства предполагает учет ее человекоразмерных параметров, то есть порождающих обобщения и имеющих некоторую системность и повторяемость процедур подготовки интеллектуалов, социализацию новых носителей научной культуры. Как пишет Д.Тернер, любая социальная структура производится и воспроизводится индивидами во взаимодействии, опираясь на их способность "... нормативизировать, ритуализировать и категоризировать свои совместные действия" [8. 136]. А Г.Терборн отмечает, что воспроизводство социальной системы есть то, что происходит с культурой, к которой принадлежит действующий субъект. "Культурно-детерминированным действиям, - полагает он, - присуща сильная тенденция к воспроизведению культуры, что является источником характерного для нее чувства идентичности, ее мира ценностей и норм" [9. 92]. Исходя из этого. социокультурный подход может быть истолкован в качестве способа анализировать науку как специфическую деятельность людей в особом культурном поле с целью воспроизводства социума в его когнитивных границах.

Методологическая устремленность социокультурных исследований. таким образом, направлена на отыскание глубинных истоков и специфики познавательной деятельности и связана с концептуализацией сложности и многогранности культуры и общества, в пределах которых вызревают не произвольные конфигурации, а фундаментальные составляющие полей науки и включенные в них человеческие ресурсы. Намеченный ракурс предполагает втягивание в проблемную зону исследования таких высокоинтеллектуализированных сфер, как идеология и критика, в связи с их социокультурной нагруженностью и глубокой интегрированностью в познавательный процесс. Поскольку наука может быть реализована только в социокультурных действиях, какими являются диалог и коммуникация, большой интерес представляет механизм функционирования языка науки и проблемы переводимости научного знания.

Литература

1. Борн М. Размышления и воспоминания физика. М.: Наука. 1977.
2. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.,1981.
3. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Иностр. лит., 1961.
4. Сорокин П. Структурная социология // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.
5. Тодоров Ц. Теории символа. М.: Дом интеллектуальной книги. 1999.

6. Бурдье П. Социология политики. М.: Социо-логос, 1993.
7. Бурдье П. Начала. М., 1994.
8. Тернер Д. Аналитическое теоретизирование // Теория общества: Фундаментальные проблемы. М.: Канон-Пресс-Ц, 1999.
9. Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества: Фундаментальные проблемы. М.: Канон-Пресс-Ц, 1999.

Е.В. Бакеева (Екатеринбург)

Принцип дополнительности как выражение обусловленности знания

По выражению "автора" принципа дополнительности Н. Бора, "окончательный отказ от классического идеала детерминизма находит в себе яркое выражение в соотношениях дополнительности, представляющих условия для однозначного применения основных понятий, безусловное и неограниченное применение которых и составляет основу классического описания" [2. 144]. Иными словами, один из главных моментов, лежащих в основании принципа дополнительности, - признание обусловленности знания, которым располагает познающий субъект. При этом принципиально важным является тот момент, что данный принцип был сформулирован не умозрительным путем, а в результате конкретных трудностей, связанных с опытным познанием. Парадоксы, неизменно возникающие в результате попыток целостного непротиворечивого описания физической реальности, явились причиной переосмысления фундаментальных методологических принципов классической науки. Но если первоначально такое вынужденное переосмысление казалось проявлением временных трудностей и сохранялись надежды на восстановление классически-рационалистической картины мира, то развитие науки во второй половине XX века представило, так сказать, "критическую массу" примеров обусловленности научного знания, заставляющую считать обусловленность его фундаментальным свойством.

В этой ситуации важно сохранить понимание того, что признание обусловленности является вовсе не капитуляцией рационалистического подхода, а, скорее, его расширением, избавляющим познающего субъекта от ряда иррациональных оснований. Одним из таких оснований является убеждение в том, что "обьективная реальность" является таковой, только будучи независимой от субъекта. Известно, что основным пунктом разногласий между А. Эйнштейном и Н. Бором как раз и явилась неспособность основных положений квантовой механики, сформулированных Бором и Гейзенбергом, соответствовать фундаментальным методологическим принципам научного рационализма. Один из этих принципов сформулирован Эйнштейном следующим образом : "Существует нечто вроде "реального состояния" физической системы, существующего объективно, независимо от

какого бы то ни было наблюдения или измерения, которое в принципе можно описать с помощью имеющихся в физике средств" [9. 62].

Стремление классически – рационалистического субъекта вынести самого себя "за скобки" изучаемого мира означало, в свою очередь, признание необходимости и возможности единственного, теоретически полного и непротиворечивого описания этого мира. ""Объективная реальность" в рамках такой позиции предстает в виде замкнутой системы, в принципе способной уместиться в голове познающего субъекта, который, однако, частью этой системы не является. Этот парадокс в рамках философского знания во всей своей остроте был сформулирован еще Кантом, но собственно научное знание подходит к осознанию этого парадокса только в конце XX в. : "Если прежняя наука апеллировала к понятию замкнутой или изолированной системы, то сегодня стало понятным, что при таком подходе невозможно получить адекватное описание целого ряда процессов и что сама идеализация замкнутой системы несовместима с существованием процессов формообразования" [1. 146].

Именно отказ от понятия замкнутой системы как модели объективной реальности явился настоящим переворотом в миропонимании. Завершенность и непротиворечивость уже не являются аргументами, свидетельствующими об объективности знания, а скорее напротив – выглядят "подозрительными". Появляется понимание того, что подлинная независимость от субъекта означает в том числе и независимость от его представлений о рациональности. Познаваемость мира признаётся теперь имеющей принципиально неустранимые границы: "..... через представления об открытых системах мы получаем возможность понимать Вселенную как органическое целое, раскрывающееся нам самыми разнообразными способами – способами, находящимися в отношении комплементарности друг к другу. И каждый раз, когда мы рассматриваем какой-то выделенный нами фрагмент реальности, мы должны отдавать себе отчет в том, что такая процедура выделения привносит в объект исследования элементы искусственности, что этот объект, будучи включенным в состав целого, обладает иными свойствами и характеристиками, нежели те, которые мы выявляем в данном конкретном исследовании" [1. 147].

Таким образом, в конце XX столетия происходит – уже на уровне научно-методологического знания – возвращение к идее Канта о теоретическом субъекте как функции субъекта практического. Обусловленность признаётся неотъемлемой характеристикой любого знания. В этой связи возникает вопрос: каким образом "работает" принцип дополнительности в сфере философского знания, ясно сознающего свою обусловленность?

В западной философской традиции наиболее бескомпромиссно проблема обусловленности поставлена в рамках так называемой философии постмодернизма (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез и др.). В то время как попытки выйти за рамки теоретического субъекта отличают многие философские направления XX в., только представители упомянутой "школы" решительно отказываются от тиражирования идеологем типа "воли", "жизни" или "экзистенции", справедливо усматривая здесь дурную бесконечность теоретизирования. Философствование постмодернистов является, по сути дела, балансированием на острие парадокса, лежащего в основании любого знания. Сформулировать этот парадокс можно следующим образом: "Бытие не вмещается в мысль, но осознание этого, в свою очередь, является мыслью". Собственно, этот парадокс и является основанием принципа дополни-

тельности в его философском варианте. Признавая неустранимую парадоксальность оснований человеческого мышления, приходится признавать и все то, что из этого факта с необходимостью вытекает: 1) невозможность свести эти основания к одной идее или системе идей; 2) наличие как минимум двух альтернативных способов описания реальности, независимых друг от друга и - одновременно - дополняющих друг друга; 3) равную значимость этих способов описания, поскольку содержательные критерии их сравнения и оценки должны быть признаны невозможными (это означало бы выделение какой-то идеи или понятия в качестве привилегированных). Все перечисленные моменты на самом деле заявлены в трудах упомянутых авторов, которым приходится - в попытке соблюсти эти положения в своей философской практике - титанически бороться с языком и решать, по сути, нерешаемую задачу : как сказать нечто, ничего не сказав.

Так, отвечая на вопрос о том, что такое "деконструкция", Ж.Деррида пишет: " Всякое предложение типа "деконструкция есть Х" или "деконструкция не есть Х" априори не обладает правильностью, скажем - оно по меньшей мере ложно. Вы знаете, что одной из главных целей того, что зовется в текстах "деконструкцией", как раз и является делимитация онтологики, и в первую очередь - этого третьего лица настоящего времени изъявительного наклонения : S есть P" [4. 56].

Принцип дополнительности, распространенный на всю сферу человеческого знания, в конечном счете предполагает рассмотрение любой оппозиционной пары понятий в качестве дополнительных. Таким образом, "да" и "нет" по отношению к любому высказыванию должны приниматься как равно обоснованные. Однако "программа" деконструкции Ж.Деррида в большей степени ориентирована на отрицание. То же ощущение возникает и при знакомстве с работами Ж.Делеза. С одной стороны, концепт как некая "единица философствования", характеризуемый Делезом как "событие, а не сущность и не вещь" [3. 32], сохраняет за собой реальность, хотя и особого рода : концепт "автореферентен, будучи творим, он одновременно полагает себя и свой объект. В его конструировании объединяются относительное и абсолютное" [3. 33-34]. И поскольку речь тут идет об объединении, которое происходит не в результате сознательных усилий субъекта, но "само собой", резонно предположить, что любое разделение на "имманентное" и "трансцендентное" по отношению к концепту будет лишено всякого смысла. Тем не менее это разделение Делезом не только проводится, но и полагается в основу разделения "философии" и "религии" [3. 59]. Философствование лежит целиком в сфере имманентного.

Разумеется, если понимать под "имманентностью" способность к самообоснованию, а под "трансцендентностью" - авторитет внешнего знания, с подобным разделением нельзя не согласиться. Однако - в полном соответствии с принципом дополнительности - столь же верно и обратное : философия, находясь всегда "на границе" имманентного и трансцендентного, может быть понята как окно в реальность, находящуюся "по ту сторону" любого знания. Последнее как раз и будет представлять в таком случае сферу имманентного, в то время как упомянутая "реальность" - сферу трансцендентного. Явное предпочтение одного тезиса другому, противоположному, расходясь с принципом дополнительности, неизбежно толкает автора за пределы "концепта". Так, высказывания вроде таких, как "Мыслит мозг, а не человек; человек - это всего лишь церебральная кристаллизация" [3. 268] или "... моз-

говыми процессами порождаются концептуальные персонажи" [3. 269], выглядят не совсем правомерными в свете утверждаемой выше "автореферентности концепта".

Подобные опыты, по выражению Р. Рорти, "наставительной философии" [8. 280], направленные главным образом на ломку существующих стереотипов, со всей очевидностью показывают: невозможно отразить обусловленность человеческого знания на уровне и средствами самого этого знания. За соотношениями дополнительности различных способов описания, или "контекстов", скрывается более глубокая дополнительность, лежащая в самой сердцевине человеческого существования: дополнительность состояний "знания" и "веры". Речь идет именно о дополнительности, поскольку данные состояния одновременно исключают и предполагают друг друга. Именно это обстоятельство является предметом глубокого анализа в трудах одного из самых выдающихся отечественных философов М.К.Мамардашвили.

Отчетливо осознавая проблему обусловленности знания, Мамардашвили отказывается от разрешения парадокса в пользу одного из тезисов, с самого начала заявляя подход, аналогичный принципу дополнительности Н.Бора, как единственно возможный в свете этой обусловленности. Вводя понятие "феномена сознания" в работе "Классический и неклассический идеалы рациональности", Мамардашвили пишет: "... здесь действует дополнительная к содержанию связь целого, для артикуляции которой не годятся указания, заимствуемые из предметов опыта и их наблюдений. И она (с ее абсолютными элементами, с абсолютными чертами "индивида") принципиально невидима, т.е. высказывается сама через субъекта, но он ее высказать не может в том же предметном языке, в каком изображает понимаемые предметы знания" [5. 19].

Содержание знания и сам феномен осознавания в принципе не могут быть сведены к некоему единству. Знание – в силу особенностей языка – всегда предметно, это всегда "знание о чем-то", в то время как феномен сознания в своих поздних работах Мамардашвили определяет как "невербальное", момент "собирания себя во всей полноте своего существования" или состояние "чистой веры" [7]. Последняя никогда не может быть "верой в...", поскольку "проблема веры есть сама вера – то есть предметом веры является вера" [7. 465]. Между состояниями "знания" и "веры" находится пропасть, а поскольку человеческое существование отличается принципиальной дискретностью, то полнота человеческого знания о мире и о себе недостижима в принципе.

На первый взгляд философия М.К. Мамардашвили еще более "безнадежна" с позиции классического рационализма, нежели демарши постмодернистов. Примечательно, что в трудах Мамардашвили встречается немало содержательных совпадений с идеями Ж.Делеза, Ж.Деррида, М.Фуко - это и упомянутый выше тезис об "автореферентности" философского знания, и требование разрушения устойчивых, "мертвых" смыслов, т.н. "отходов мысли", схожее с идеей деконструкции, наконец, одинаково скептическое отношение к попыткам искать нечто "за" феноменами сознания, или, по выражению Мамардашвили, "удваивать реальность". Разница, и существенная, обнаруживается в другом: в самом отношении к парадоксальной ситуации самообоснования разума. В философском подходе М.К.Мамардашвили нет ни тени скептицизма, несмотря на констатацию явной безвыходности из этого логического круга.

Разрешить парадокс теоретическими средствами невозможно, и здесь не может быть никаких сомнений. Однако человек, будучи целостным, а не только теоретическим субъектом, может "держать парадокс": "...мы в нашей жизни распяты апориями, и держать их несоединимые концы – для нас и есть жизнь, только жизнь это и может осуществить" [6. 177]. Это "держание" Мамардашвили определяет как "невозможную возможность". "Невозможную"- поскольку состояния "знания" и "веры" несовместимы друг с другом: "знающий" человек всегда озабочен поисками оснований, принципиально недоверчив и по отношению к себе, и по отношению к реальности, "вера" же представляет собой состояние абсолютного доверия. "Возможность" – поскольку такое "соединение несоединимого" является фактом человеческой жизни.

Именно принятие этого факта целиком и полностью является свидетельством того, что человек не ограничивает себя теоретической позицией. В этой точке полного осознания факта своей обусловленности теоретический субъект парадоксальным образом "превращается" в субъекта практического, для которого знание является уже не объектом различных манипуляций, но, напротив, само производит в субъекте определенные изменения. Эти изменения настолько радикальны, что могут показаться незаметными: поняв и приняв свою обусловленность, субъект освобождается от пафоса отрицания и разоблачения, оставляя содержание знания "нетронутым". Признание зависимости знания от определенной ситуации "дополняется" признанием неслучайности самой этой ситуации, являющейся залогом того, что наше знание - не фантом : "Именно здесь наша проблема рациональности идет дальше и неминуемо ставит нас вплотную перед обстоятельством, что само то состояние, в котором мы высказываем знание о явлениях или вообще имеем их, есть не только весьма сложный и целостный продукт нашей жизни и истории, но и, в свою очередь, часть Вселенной и ее эволюции" [5. 20].

Таким образом, принцип дополнительности, применяемый по отношению ко всей совокупности человеческого знания, полностью меняет свой смысл, превращаясь из элемента теоретической системы (или метасистемы) в реальный жизненный фактор, воздействующий на познающего субъекта. Тем самым данный принцип становится тем "мостиком", который соединяет и – одновременно – разъединяет два принципиально различных "мира" – "мира", представленного в нашем языке, и "мира", этот язык порождающего.

Литература

1. Аршинов В.И., Свирский Я.И. От смыслопрочтения к смыслопорождению // ВФ. 1992. № 5.
2. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.
4. Деррида Ж. Письмо японскому другу // ВФ. 1992. № 4.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
6. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993.
7. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995.
8. Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997.
9. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М., 1969. Т.3.

Н.Н. Витченко (Томск)

Мораль и наука: концептуальные основания историко-типологического анализа

Наука переживает один из острейших кризисов - кризис конечных целей и ценностей. Определение целей науки и технологии в масштабе всеобщих интересов человечества одно из главных условий развития современной демократии [1], однако, логика ее развития демонстрирует противоречащий ей симптом - производство исключений, присутствующий в любой, в том числе максимально рационализированной системе. Именно поэтому в современной культуре актуализируются многие виды различий - расовые, классовые, национальные, сексуальные и другие. Мораль и наука - проблема, в основе которой также лежит концептуализация различия, парадоксом которого является то, что его логическая структура всегда представляет собой асимметрию, не существует идеальной копулы, существует только ее фантазм. Основной вектор их взаимоотношений - расхождение, приведшее к полному разрыву [2].

Словосочетания *наука и мораль*, *наука и культура*, *наука и искусство*, *наука и религия* и прочие фиксируют подчиненное науке положение этих сфер жизни, испытывающих ее непосредственную власть в виде фундаментальных указаний, в которых научная рациональность является основанием теоретической и практической деятельности и жизни вообще. В целом же через парадигмальное словосочетание "наука и общество" подчеркивается факт суверенности науки, отказавшейся от выполнения своей культурной задачи способствовать историческому прогрессу и переходу к более совершенным формам социальности и культуры (в отличие от позиции "наука-в-обществе"). Отношения такого рода складывались в процессе исторического движения научного познания, первоначально не обладавшего широкой мировоззренческой автономией и получавшего свое ценностно-целевое обоснование в рамках господствующих в Новое время форм сознания и культуры - морали, религии, философии, именно этот культурный контекст стимулировал собственное сознание науки, через него она конституировала свои смысловые источники. Наука использовала их как "другие проекты", которые подобно культурным знакам определяли ее собственное интеллектуальное поле, ее "культурную семью". (Как отмечал П.Бурдье, "...в средние века, частично в эпоху Возрождения и далее в Новое время знание управлялось внешней легитимацией..." [3], а М.Хайдеггер утверждал, что классическая наука "не мыслит".) Возникнув, она сумела подчинить их себе - отныне отношения между ними всегда строятся через различные оттенки превосходства науки как сферы доминации, в которой не может быть единения с "ненаукой", и из которой спускаются Истина, как позиция дистанцированного внешнего взгляда, и Метод, как универсальное средство познания и преобразования "вненаучного" мира эмпирии. Чувство уверенности в своих возможностях и негация по отношению к "не-я" ("ненауке") обусловливали ее стремление усилить зону контроля, утвердить собственную власть и редуцировать "других" в объект собственных указаний, лишив свободы выбора средств, форм и путей их развития. Характерно, что при

этом наука стремилась избежать состояния ответственности, оно стало болезненным для нее, - гораздо легче подчиниться традиционному моральному закону ("научному этосу") и общепринятым идеологическим формам (политической, национальной и т.д.), чем принять бремя ответственности на себя.

Кризис законодательного разума (З.Бауман) вообще и законодательных претензий науки и научной рациональности в частности ведет к тому, что сферы морали, религии, философии начинают пересматривать свои отношения с наукой. Невозможность дальнейшего сохранения позиции науки быть сверх и над моралью, философией и т.п., болезненная двойственность ценностно-нейтрального статуса и обвинений в причастности к социальному злу (к которому, по мнению Р.Оппенгеймера, науку привело чувство самонадеянности), не может быть "разрешена" или "снята" путем смены ролей "раба" и "господина". Отношения доминации и подчинения в культуре вообще и в отношениях сфер науки и морали в частности не являются характеристиками каких-либо экономических, политических, социальных в целом отношений, но лежат в основе микроуровней коммуникации между ними. Решающую роль в пересмотре отношений науки и морали играет обращение науки к работе познающего разума, а также исходящие от нее дистинкции, акцентирующие историчность и повседневность познания, помещенного в коммуникативное пространство жизни, и утверждающие принципы не натуралистической, а антропологической метафизики. (Не случайно поэтому в современную философию науки вошла и оказалась в центре размышлений мысль об объединении гносеологических и социологических концептуальных схем в единую теорию познания.) Дистинкции, заявляющие о новой необходимости: необходимости обращения науки уже не к чистому познающему разуму, а к личностному, историческому, контекстуальному, социальному, имеющему собственную генеалогию знанию. Все это актуализирует попытки найти альтернативные объяснения проблемы взаимоотношений науки и морали с точки зрения различных стратегий - философской антропологии, герменевтики, экзистенциализма, аналитической философии. Несмотря на различия в исходных основаниях и аргументации указанных направлений, можно утверждать, что все они поворачивают философию науки к поиску новой субъективности (В.Н.Порус), а значит, и открывают новые возможности этических исследований науки.

Как возможна в данной ситуации концептуализация темы "мораль и наука" ? Нетрудно заметить, что старые добрые времена, когда строилась логическая конструкция проблемы [4], давно прошли. Сегодня она не нуждается в логическом объяснении (смысл которого - в разрыве связей науки с миром социальности и культуры, в придании науке ценностно-нейтрального образа), так как перформативно демонстрируется в ситуациях, когда общество так же грамотно, как и философ. Достаточно простого перечисления без всяких комментирующих обобщений - атомная физика, генная технология, создание искусственного интеллекта, трансплантация органов - и становится понятно, что функцию логического объяснения и доказательства ценностной нейтральности науки заменяет идеологическая функция, которую трудно объяснить, ее нужно чувствовать. (Это другая форма дискурса - такого, каким его видел М.Фуко: дискурс - не аналог знания и структура дискурса - не логическое объяснение факта реальности, а его восприятие субъектом. Отсюда обвинения в переживанчестве философов науки,

приближающихся к этическому дискурсу.) Идеология, как известно, возникает тогда, когда содержит в себе нечто дизъюнктивное (например, не только благо, но и зло), именно в этом смысле современную культуру можно представить как процесс перехода от логического к идеологическому , а стремление постнеклассической философии науки осмыслить такие проблемы современной науки, которые обусловлены стиранием в ней граней между гуманным и антигуманным, нравственным и безнравственным, мощью ее антропогенных факторов, не обеспеченных контролем и управлением с позиции общечеловеческих гуманистических смыслов - наиболее типичный симптом глобальной перемены в конкретных рамках методологии науки. Этико-аксиологический - дискурс в рамках философии науки дискурс репрессированный, он по-прежнему остается "подозрительной темой" (С.Тулмин) или ересью для позитивистски ориентированной философии науки, соотносящей рационализм с процедурами естественнонаучного мышления и ограничивающейся от всего того, что называют "социальным" или "внешним" контекстом научного процесса. Однако можно констатировать факт существенной плюрализации философии науки, проистекающей как из расхождения методологических позиций, так и из самого понимания науки и предмета философии науки. Философия науки переходит, по выражению Г.Башляра, от камерных проблем эпистемологии к глобальным проблемам исторического и социокультурного генезиса знания, взаимодействия науки с другими социальными институтами. В рамках программ "новой философии науки", стремящейся к осмыслению проблем перехода от одного типа стандартов научности к другому, преодолевается схематизм однозначной демаркации науки и морали, наблюдается циркуляция этой идеи, этическая проблематика становится ведущей и не обещающей быстрой исчерпанности как слишком узкая и бесперспективная.

Существуют философские утопии, показывающие финализацию этой темы и завершение этического проекта хотя бы с фактом обретения не только формальных (в виде дисциплинарных этических кодексов, например), но и реальных прав аксиосферы науки формировать ее цели, исходя из приоритета человеческих ценностей, через деконструкцию традиционных сциентистских стереотипов. Парадокс же заключается в том, что этический проект структурно обречен на неудачу: универсальные, абстрактные и всеобщие (а потому бессильные) ценности морали всегда терпят крах, когда сталкиваются с реальностью, идеями различия и множественности (М.Фуко), сопротивляющимися диктату метафизики, когда концепция индивидуального выбора, более послушного не власти, но, скорее, воле и желанию (мораль случая в case-study), базируется на логической структуре групповой идентичности (поиск сообщества, по З.Бауману, как центр скептицизма сегодняшнего интерпретирующего разума), когда концепция доброго разума логически основана на принципе экономической выгоды, а идеи либеральной демократии - на универсализации понятия жертвы... С другой стороны, только эта логика несовпадения и способна давать импульс дальнейшему развитию этического проекта, как нерешенному вопросу, в современной философии науки. Невозможность реализации и отказ от "результативности" является одновременно условием возможности его существования, когда вопрос открыт и не подразумевает окончательного решения. Рассуждая о сущности морали, мы всегда оказываемся в

предельной ситуации и пространстве метафизики как предельного вопрошания (М.Хайдеггер), которое всегда открыто, не завершено, несовершенно, находится в становлении, в будущем. Это незавершенный проект, если перефразировать известное высказывание Ю.Хабермаса.

Когнитивная задача и предметный статус историко-типологического исследования проблемы заключаются в выявлении этико-аксиологических характеристик основных этапов развития науки, проведении сравнительно-типологического анализа нравственно-гуманистической проблематики классической, неклассической и постнеклассической науки. Его проведение требует определения нормативно-методологического статуса, функции которого, на наш взгляд, могут выполнить принцип Geistesgeschichte (Р.Рорти), требующий помещения этико-научной проблематики в рамки интеллектуальной истории и понимания ее как неизбежной , и принцип взаимообусловленности рациональной и исторической реконструкции, которые, как считал Р.Рорти, никогда не будут независимыми [5]. Согласно первому принципу, требуется осознать факт нашего нахождения в пути и прежде чем представить какой-либо конкретный этико-исторический тип науки, так или иначе соотнести его со всем духовным, интеллектуальным, мировоззренческим фоном соответствующей эпохи, имея в виду ее общую социально-культурную и историческую картину развития. Следуя второму принципу, можно, во-первых, избежать рассмотрения интересующей нас темы в качестве вечного, фундаментального метавопроса, в том же самом виде необходимо возникающего перед наукой на каждом этапе развития, а во-вторых, показать отсутствие необходимости выстраивания единой схемы (например, схемы преемственности или цикличности) и дополнить типологический контекст исследования функциональным, содержание которого определяется стремлением открыть для вопрошания и переформулировки - с точки зрения постмодернистских концепций [6] и социологического подхода в его современных, а не мертоновском, вариантах,[7] - рамки традиционной для данной темы философско-методологической и социологической рефлексии о роли науки в индивидуальном и социальном бытии. За основу типологического исследования, как необходимый исследовательский инструмент, может быть принята утвердившаяся в отечественной философии науки [8] схема деления науки на классическую, неклассическую и постнеклассическую. Существуют различные типологические интерпретации, которые в основном связаны с общими схемами истории: античная наука, средневековая и т.д. В отличие от них принимаемая за основу схема имманентна методологическим представлениям философии науки об онтологизме, гносеологизме и методологизме как обобщенных исторических, социальных, методологических характеристиках её этапов как целостных структур. Применявшийся ранее типологический подход акцентировал, по преимуществу, социокультурные характеристики познавательных парадигм или стилей мышления. Но до сих пор не предпринимались попытки сделать предметом такого анализа этические характеристики науки. Экспликация этических установок выделенных типов науки; доказательство необоснованности претензий на единое, универсальное для всего пространства науки, моральное сознание: обоснование наличия локальных морально-этических оснований, ситуативно заданных конкретными социокультурными обстоятельствами, в качестве социальных конструктов, производимых оп-

ределенными типами властных стратегий, будет способствовать более глубокому пониманию степени вписанности науки в историю общества в качестве одной из подсистем социума и культуры.

Основная методологическая проблема при проведении любого типологического исследования состоит в том, чтобы применить критерий необходимости и достаточности к выявлению ансамбля наук, вовлекаемых структурой изучаемого явления в многосторонний анализ, способный дать информацию о нем как о целом. В качестве основных избраны методологические схемы, применяемые в философии и социологии науки и являющиеся фундаментальными при формировании теоретического аппарата и языка описания исследуемой нами проблемы. В последние годы аксиосфера науки становится предметом пристального внимания современной философии науки, хотя, как известно, в философской традиции всегда существовали направления, концептуализирующие мораль и этические практики науки. Однако статус морали-в-науке в них всегда оценивался бинарным образом: либо по отношению к нему избиралась позиция крайнего отрицания, либо ему придавались черты недосягаемой ценности. Первое всегда имело место при отношении к реальному положению, второе отношение воспроизводилось в виде образов. (Например, образ науки как духовного оплота человечества и организатора вселенского единения "мыслящего человечества" в учении В.И.Вернадского.) Современная философия науки пытается преодолеть драматическую установку сциентизма и антисциентизма на ситуацию или, как ситуацию борьбы противоположностей и обмена двумя непримиримыми ролями между наукой и моралью, и приближается к выработке терминов, понятий, представлений, способных выразить концептуальную сложность и смысловое многообразие данного феномена. Кроме того, необходимо учитывать теоретико-методологические тенденции современной философии науки, заключающиеся, по мнению экспертов [9], в том, что она все больше ориентируется на методы и результаты, достигнутые современной социологией науки, с целью использования таких единиц анализа знания и науки, которые делают возможными новые теоретические решения. Сегодня нельзя абсолютизировать высокую степень многообразия и противоречивости этих дисциплин, имеющих не только собственные аксиологические и антропологические дискурсы, но и общие взаимодополнительные и взаимопроникающие типологические признаки, являющиеся доказательством формирования органически целостной программы анализа науки и научного знания, несмотря на ее максимальную дифференциацию и плюралистичность.

Философию и социологию науки конца XX века можно рассматривать как некую целостность, формирующую новый облик науки. При этом не имеется в виду, что каждая из перечисленных дисциплин изучает свой аспект науки, а потом результаты исследования соединяются в глобальном синтезе и получается общая картина. Логика образования целостности здесь другая. Каждая из дисциплин претендует на полное воспроизведение в своих понятиях и концепциях науки как таковой, а не какой-то ее части. Так, когнитивная социология науки включает в предмет своего изучения научное знание, способы его получения и пути конструирования, выдвигает на передний край проблему социологической интерпретации содержательной стороны научного знания и процесса его генезиса, а "новая философия науки" (И.Лакатос, П.Фейерабенд, Т.Кун)

ассимилирует проблематику социологии науки в своем стремлении разработать социальную эпистемологию. В методологических концепциях этих дисциплин устанавливается иная система взаимоотношений, ведущая к исчезновению жестких демаркационных линий, они обмениваются существенными элементами своего концептуального аппарата, а последовательная реализация программы интеграции этих дисциплин оценивается всеми представителями когнитологических дисциплин как закономерное следствие исчерпанности сложившейся концептуальной схематики традиционной философии и классической социологии науки, сущность которой определялась преобладанием гносеологизма, с одной стороны, и социологизма - с другой, в истолковании структуры науки и познавательного процесса.

Обращение к этико-аксиологической проблематике требует от философии и социологии науки изменения не только предмета, но и научных методов анализа, пересмотра традиционных методологических представлений, сложившихся в рамках дисциплинарных исследований, реализации задачи приведения в систему философско-методологических установок, способных обеспечить активность контактов и нарастание диалога между этими дисциплинарными подходами. Логика изучения этой противоречивой проблемы требует возможности выбора для нее различных и множественных репрезентаций в различных дискурсах, она не может рассматриваться через единое значение и должна быть понята различными способами, посредством репрезентации различных - не только с точки зрения дисциплинарности, но и с точки зрения канона теоретических построений. Учет общего плюрального контекста позволит выявить и исследовать линии схождения и расхождения между философскими и социологическими построениями, использующими в качестве основания исследования проблем науки и научного знания этически значимые понятия.

---

[1] Как отмечает П.Штомпка, человеческая история перестала быть естественно-историческим и становится социально-историческим процессом, что означает повышение роли субъектных факторов (включая науку) в сдерживании опасных или нежелательных тенденций развития природных, социальных, экономических, политических процессов и содействии желательным (Штомпка П. Социология социальных изменений М., 1996. С.290-292).

[2] Примером является продолжающееся использование науки и технологии для совершенствования производства и обеспечения все более высоких прибылей, а не в целях борьбы с бедностью, социальной несправедливостью, разрушением природы, разграблением невосполнимых ресурсов и т. д.

[3] Bourdieu P. Intellectual Field and Creative Project // Knowledge and Control. L., 1971.

[4] Имеются в виду известное разделение науки Г.Рейхенбахом на контекст открытия и контекст обоснования , как и стандартная концепция науки в целом.

[5] Рорти Р. Историография философии. четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. Кн 3. Новосибирск, 1994.

[6] Особое методологическое значение для реализации поставленной задачи имеют концепция текста Р.Барта, концепция письма и деконструктивистская критика Ж.Деррида, концепция дискурса М.Фуко, философия становления Ж.Делеза и Ф.Гваттари, теория субъективности Ж.Лакана.

[7] Основное внимание должно быть уделено тем направлениям, в которых акцентируется процесс социального производства знания и индивидуалистическая этика (этика случая) как его условие, сильной программе Б.Барнса и Д.Блура, социологии научного знания Г.Коллинза, этнометодоло-

гии М.Линча, этнографии науки К.Кнорр-Цетины, теории познавательного процесса М.Дуглас, различным течениям микросоциологии или case-study.

[8] В работах П.П.Гайденко, В.С.Степина, Е.А.Мамчур, И.Т.Касавина, Л.А.Микешиной, Л.А.Марковой, М.К.Петрова, В.Н.Поруса, А.П.Огурцова и других ученых.

[9] См., например, работы: Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. М., 1998. С.130; Lipenies W. Problems of a historical study of science // The social production of scientific knowledge. Dordrecht: Reidel 1977. P.55; Wettersten J. The sociology of scientific establishments today // British journal of sociology. 1993. Vol. 44. N1. P. 69.

Н.А. Иванова (Новокузнецк)

О субъективности науки

Существует довольно прочное и весьма распространенное мнение о том, что наука несовместима с какой бы то ни было субъективностью, что главной целью науки является получение объективированного, интерсубъективного знания. Такое представление на самом деле выдает желаемое за действительное, так как при этом игнорируется то важное обстоятельство, что науку делают люди (особый социальный слой, получивший в наше время название "научное сообщество").

"Природа, конечно, предшествует человеку, но человек предшествует естествознанию", - писал В.Гейзенберг. Субъективный момент неустраним из человеческого познания, но он не тождествен субъективизму, который Т. Кун совершенно справедливо связал с "вопросами вкуса", действительно не подлежащими обсуждению и как следствие являющимися "недискуссионными" [1. 48]. Субъективность в научном познании означает человеческую активность, неизбежность человеческой печати на любом знании. Эта человеческая печать связанна как с его естественно-биологическими, психологическими, так и с социальными характеристиками. Но она не отменяет объективного содержания знания. Речь должна идти о субъективных факторах научного познания, доступных объективному обсуждению.

Всякая наука имеет смысловую предзаданность, которая потенциально содержит все, что наука хочет и может раскрыть. Считается неоспоримым, что призвание науки состоит в том, чтобы искать ответы на вопрос: как устроен мир? На заре науки верилось, что знание этих ответов самодостаточно и обладает не только утилитарной или мировоззренческой, но и нравственной ценностью. Казалось, что научное знание в состоянии наполнить человеческую жизнь не сиюминутным, а глубоким содержанием, дать человеку непредвзятое, объективное и рациональное представление о смысле и этике его существования, о месте и роли его в мироздании. Ожидания оправдались отчасти: что касается практического использования научных достижений, действительно, они продлевают жизнь и делают ее все более комфортной. Но для ответа на неизбежный вопрос "зачем это нужно?" - этого оказывается недостаточно, так как в предметном, объективном мире смысла нет.

Смысл и значение принципиально не могут быть сообщены в готовом виде, даны извне. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобного бытия. Наука, ориентирующаяся только на достижение практического результата, ставит смысл в зависимость от последнего, что ведет к дискретности мира.

Такая наука, справедливо замечает Э.Гуссерль, "в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле или бессмысленности человеческого существования [2. 138].

Научное описание может представить весь спектр целей, правил и норм, актуально существующих, но человеку хотелось бы знать, какие из них действительно значимы, то есть почему следует придерживаться одних и отвергать другие. Наука может показать нам огромное разнообразие возможностей и обозначить наиболее эффективные пути их реализации. Но она не может помочь как раз в том, что чаще всего составляет самое важное для человека: как решить, какую из возможностей следует попытаться осуществить. В мире науки ученый направляет свое внимание на связи между предметами и "проходит мимо" своей субъектно- смысловой корреляции с предметами, старается воздерживаться от ценностных суждений. Однако людям они нужны. "Открывающиеся нам вещи и объекты не раскрывают нам смысла, смысл сообразен, с познающим субъектом, он лежит в существовании",- настаивал русский философ Н.Бердяев. Именно в жизненном мире субъективность ученого обретает опыт смыслоотнесенности к миру. Свобода, ответственность, ценности не могут быть только объектами наблюдения, они не могут логически выводиться из наблюдаемых фактов. Но они должны приниматься как условия, при которых возможно постижение мира. Другими словами, обращение к субъекту не обязательно влечет за собой субъективизм, оно является условием для обоснования знания об "объектах", которое в конечном счете зависит от познающего. Всякий ученый - человек и как таковой живет в мире и культуры, которая является неотъемлемым компонентом его научной деятельности.

Предложенный современной литературой гуманитарный идеал научности акцентирует внимание на активной роли субъекта в познавательном процессе, которая проявляется в формировании научного знания, в определении путей и методов исследовательской деятельности, а также в оценке ее результатов, обращает внимание на то, что научное знание неотделимо от знания о субъекте и его самопознания. При этом субъект выступает не только в виде эпистемологического или познающего субъекта (как это было в классической науке), но как субъект эмпирический, в коем качестве он был изгнан из классической науки. Деятельность такого субъекта всегда целостна, целенаправленна, она схватывает не только рациональное (знания, оценки, проекты), но и иррациональное, интуитивное, эмоциональное. Это единый процесс объективации и субъективации, в нем имманентно наличествуют, взаимодействуя друг с другом, три тенденции - внешняя (объектная), внутренняя (субъектная) и их синтезирующая, когда человек, познавая, эмоционально переживает, проживает, творчески изменяет мир по законам красоты и гармонии. Внерациональное постижение мира, базирующееся на чувствах, а не на рассуждениях, не заменяет рационального, а дополняет его принципиальными, жизненно важными ценностными, смысловыми компонентами. Рассматривая такой субъект, наука необходимо становится автобиографической, что вновь сближает ее с литературой, искусством. Обретая новую ориентацию, наука неизбежно вступает в диалог с другими видами знания, и в том числе знанием психологическим, антропологическим и социальным. Анализ реального субъекта познания в науке есть воспроизведе-

ние исторических типов носителей интеллектуальной деятельности и их коммуникативных связей как в самом производстве знаний, так и с другими носителями культуры. Именно с субъектом в науку входят социально-исторические, социально-психологические и личностно-психологические параметры. К ним относятся: социальный статус ученых в системе общественного способа производства; типы реальной коллективности в науке (типы кооперации в процессе производства, хранения, трансляции и потребления научных знаний вместе со своими организационными формами); объективные мыслительные формы, действующие в течение длительного периода; исторические типы самосознания ученых. Науку нельзя теоретически адекватно описать вне обращения к субъекту познавательной социальной деятельности, его иерархической структуре, субъектно-субъектным связям внутри науки и вне ее. Именно их совокупность позволяет вписать науку в социокультурный контекст своей эпохи, показать, каким образом изменения субъектов научного познания ведут к изменениям других параметров науки и ее функций.

Возможность не включать субъектный аспект в образ науки связана, на наш взгляд, с различением предметно-продуктивного и деятельностно-процессуального аспектов, в относительной отделенности результата от процесса, "контекста открытия" от "контекста обоснования". Действительно, знание обнаруживает себя в двух своих аспектах: оно есть или результат познавательного усилия и социализации, или процесс. О необходимости разделения процесса получения знания и его результата много писалось в нашей литературе. Можно вспомнить работы В.А. Лекторского, М.С. Кагана, Л.Б. Баженова. Эта отделимость представлялась как диалектика относительного, субъективного и объективного в познании. Очевидно, смысл знания в том, чтобы выразить некоторое внеличное, объективное состояние окружающего мира. Но с другой стороны, полученное знание может быть только конкретной личностью, конкретными людьми. На уровне возникновения знания - идет ли речь об открытии, гипотезе, факте, теории - мы оказываемся лицом к лицо с творческой индивидуальностью ученого. И чем оригинальнее личность, тем больший вклад в науку, в культуру может она внести. Здесь также можно выделить две формы существования знания: непосредственно личностное и непосредственно коллективное, причем научное знание предстает как существующее в общественном, а не в индивидуальном сознании, прежде всего в сознании определенного научного сообщества, и то, что характерно для личного знания (в частности, слитность в нем знания и переживания), считается нехарактерным для непосредственно коллективных форм знания. Другой стороной оппозиции "объективное-субъективное" является оппозиция "отражение-творчество". Марксистская теория познания справедливо считалась теорией отражения. Название выражало ее материалистическую сущность. Но ее диалектическую сущность передавали категории "творчество", "человеческая активность". "субъективность". Метафизическое мышление рассматривало отражение и творчество как вне- и рядоположенные категории, основывалось на вере в то, что сознание отражает внешнюю действительность, а не является специфическим феноменом, требующим специального изучения, подтверждало утверждение Эйнштейна о "незлонамеренности природы" как не способной намеренно запутывать наблюдателя. Отражение тем совершеннее и адекватнее, чем меньше вносит отражающая система от себя. Однако Л.А. Микешина совершенно верно указала на тот факт, что "положение "познание есть отражение" фик-

сирует, по существу, лишь конечный результат, а не операциональную сторону, "спрямляя" многие этапы процесса познания, далеко не всегда имеющие отражательную природу [4. 78]. Она специально обращает внимание на то, что из одних и тех же данных можно сконструировать совершенно разные познавательные объекты. Реальное познание не является копированием действительности, а предстает преимущественно как процесс выдвижения субъектом предположений, то есть принципиально иной процедурой, фундаментальным условием которой становится система личностных, культурно-исторических, предметно-практических установок, ценностных ориентаций субъекта - исследователя. Реальный процесс познания перекрывает отражение, и в его истоках содержится много не отражательных, творческих и неосознаваемых процедур. Творчество же, при любых его трактовках, всегда предполагает появление чего-то нового, и перефразируя известное выражение, можно сказать, что творческая сторона в противоположность отражению развивалась психологией и временами отражение и творчество полностью исключали друг друга. Отражение выступало объективной стороной познания, тогда как творчество - субъективной. Общий стержень данной ситуации, как нам представляется, это неразработанность представления о субъективной стороне познания, раньше считалось, что по мере возрастания субъективности знание теряет свою истинность, следовательно, субъекту лучше оставаться в абстрактном, подчиненном объекту состоянии. Поэтому привычная для философии теория познания, по существу, до сих пор обращалась к деятельности некоторого абстрактного субъекта, который только и способен осваивать единую абстрактную истину. Если вместо такого субъекта берется конкретный исследователь, конкретное научное сообщество или экспертная группа, тогда сразу возникает необходимость подключения психологического, антропологического фактора к проблемам познания, разума, истины, свободы воли и вообще культурного разнообразия, и тогда принцип дополнительности вносит бесспорные эвристические возможности и за пределы физики, так как позволяет рассматривать отношения между этими дисциплинами как взаимодополняющие.

Эти можно пояснить на примере исследования проблемы генезиса субъекта научного познания, решаемой с позиции или объективной, или субъективной историографических программ. Объектный принцип реконструкции науки был типичен для неопозитивистской концепции. При таком подходе наука выступает самодостаточным феноменом, полностью вырванным из своего социального и культурно-исторического контекста.

Пришедший на смену постпозитивизм уже явно тяготел к социокультурному анализу науки. Основная критика объективного понимания науки в постпозитивизме идет по линии демонстрации неправомерности сведения науки к знанию, ибо наука представляет собой подсистему человеческой деятельности. Переход к рассмотрению динамики научного знания, его роста вынуждает исследовать деятельность по производству знания, рассматривать научное знание как частный случай знания вообще. И тогда наука представляет собой не только деятельность по производству идей, но и творящих их людей, констатацию того очевидного факта, что деятельность без познающего субъекта невозможна. Если рассматривать науку как некоторую целостность, то необходимо учитывать как результат, так и процесс получения знания, при описании которого мы вынуждены учитывать субъекты познания, так как выдвигать гипотезы, "догадываться", стро-

ить теорию может некоторый субъект, личность. Поэтому, как полагает П. Фейерабенд, надо отказаться от таких описаний и оценок науки, в которых отсутствует субъект. Но выбор в качестве субъекта познания анархиствующего индивида привел П. Фейерабенда к практической невозможности создания истории науки по выбранному субъективному принципу (отрицание преемственности в развитии знаний, методологический плюрализм, отождествление интеллектуальной и художественной деятельности и т.п.). Т. Кун приблизительно в то же время, что и П. Фейерабенд, но в отличных терминах, нежели последний, сформулировал вопрос о том, как "философы науки могли так долго пренебрегать субъективными началами ("индивидуальными особенностями" и "отличиями"), которые они легко принимали, регулярно участвуя в выборе теории, совершаемом отдельным ученым... эти начала казались им признаками исключительно человеческой слабости, а не природы научного знания [1. 40]. И как следствие, выходили за границы философии науки. Важной особенностью концепции развития науки Т. Куна явилось ее обращение к социально- психологическим, ценностным аспектам деятельности ученых, которые, по его мнению, существенно влияют на характер развития науки.

Философские же интересы М. Полани и С. Тулмина обратились к сфере мышления, так как именно в мышлении как опосредующем звене между способом материального производства и культурно-историческим способом духовного производства слиты моменты социокультурной и внутринаучной деятельности субъектов.

В философской литературе существовали разные трактовки субъекта познания. Но поскольку при любой интерпретации субъектом познавательной деятельности выступает человек, понимание субъекта теснейшим образом связано с трактовкой природы человеческой сущности", т. е. с философской антропологией. Особенность сегодняшней методологии науки такова, что под субъектом познания понимают не только носителя разума, но и Человечество во всем богатстве его способностей, возможностей и форм организации со всеми его чувствами, желаниями и интересами. Целостное же исследование феномена науки возможно только при учете многоуровневости субъектной организации.

На уровне человечества получают разрешение ответы на кантовские вопросы: как возможна наука, каковы необходимые и достаточные условия ее существования. Наука как рационально – теоретический способ ориентации человека в мире является средством раскрытия сущностных сил и способностей человека, снимает рамки его ограниченности. Трансцендентальную субъективность характеризует целенаправленная деятельность, переживание, которое имеет значение или обладает смыслом.

Фактор коллективного производства знаний уже во времена античности получил концентрированное выражение в деятельности исследовательских групп, которые принято называть школами. Уровень общества служит основанием для анализа социально-исторических и культурно-исторических параметров науки того или иного периода. "Именно при переходе от одной социально-экономической формации к другой происходит перелом в способе рассмотрения объекта и субъекта познания, в понимании связи человечества и универсума" [5. 503], – замечает Гайденко.

Признание во второй половине XX века многообразия форм социальности в науке привело к повышенному вниманию исследователей к анализу научных сообществ. Предполагается, что субъект научного познания сформировался, а затем и обособился в

профессиональную общность в рамках определенного типа культуры. Условием же успешного функционирования научного сообщества является приобретение его членами общих "интеллектуальных навыков", которые составляют фундамент совместной работы ученых. Кроме того, каждый ученый является представителем не одного, а нескольких уровней субъектной организации. И в этом заложен потенциальный источник внутренних и внешних напряжений и конфликтов. Исследователи, ученые могут различаться нациями, государствами, культурами и совпадать в той мере, в которой в каждом из них присутствуют личностные структуры, выступающие как "единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное" (Н. Бердяев). Именно на личностном уровне проступает черта, которую можно назвать "тотальностью". Ученый обнаруживает стремление к жизненной цельности не в виде механического соединения собственной профессии и "культурной деятельности", а как осознанному укоренению профессиональных знаний, навыков, стереотипов в горизонте культуры. Синтез профессионально-научной субкультуры и общей культуры требует от ученого личного проживания культуры и помещения научной картины мира в иерархии общекультурных ценностей. Рефлексия оснований собственного знания предполагает внимание к эстетическим и этическим аспектам исследовательской деятельности, обращение к исторической памяти других поколений исследователей, к содержанию обыденного сознания. Используя понятие "личность", мы опираемся на точку зрения П.Рикера, который находил идею личности более перспективной для исследований, чем такие концепты, как субъект и индивид [6. 40]. Еще раньше подобное мнение высказывал Н.Бердяев, подчеркивая натуралистически-биологический оттенок понятия "индивид".

Подводя итог, можно сказать, что эвристичные идеи активности субъекта прежде всего характеризуют современную методологию и философию науки, позволяют говорить о "неклассическом" этапе развития научного знания. Сегодня человеческие измерения проникают в науку не только через метод исследования и его гуманизацию, но и через "очеловечивание" объекта науки, о чем отчетливо свидетельствует антропный принцип. Специфика типов объектов, основывающихся в ходе научного познания, как и специфика соответствующих познавательных средств, на сегодня такова, что гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегии научного поиска.

Литература

1. Кун Т. Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки. М., 1994.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // ВФ. 1992. № 7.
3. Бердяев Н. И. Мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. Ч. 11. 1991.
4. Микешина Л.А. Современная проблематизация вечной темы // ФН. 1990. № 10.
5. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
6. Рикер П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М.. 1991.

А. В. Корниенко,
Ю. А. Никитина (Томск)

Логико-философские основания искусственного интеллекта: самореферентность систем и генезис сознания

Понятие самореферентной системы введено видным германским социологом-теоретиком Н. Луманом [5]. Основной проблемой, определившей его представления о системах, была проблема границ, разделяющих систему, ее среду и внешний мир. Традиционное определение этих понятий через деление на "внешнее" и "внутреннее", считает Луман, не позволяет однозначно толковать их содержание. Для обретения однозначности своих границ система должна иметь собственную определенность, которую у Лумана вносит самореферентность системы, характеризующая ее как "отсылающую" к себе, "самопроизводящую" и "самовоспроизводящую". Традиционно проблема самореференции рассматривалась в философии субъекта, и самореферентность субъекта означала, что субъект выступает как свое собственное основание. Самореферентность объективной системы означает, что все ее операции всегда соотносятся с другими ее операциями. Благодаря самореференции нечто становится само собой в той мере, в какой, обращаясь на себя, отличает себя от другого.

Для Лумана сложность и простота системы - понятия относительные: в зависимости от характера отношений система может быть проще или сложнее своих компонент. Самоотнесения, считает Луман, системе необходимы уже для определения ее элементного состава. Вообще же Луман выделяет три формы самореференции: базальную, процессуальную, системную. Базальная самореференция - это самотождественность элементов системы, вступающих в отношения между собой (таким элементом в системах действия является событие). Процессуальная самореференция (рефлексивность процессов) наличествует в том случае, когда имеет место различение предшествования и последования элементарных событий, благодаря чему происходит самоотождествление процесса в качестве присутствующего в настоящем. Системная референция (рефлексия системы) имеет место в том случае, когда в основе рефлексии лежит различение системы и ее среды. Таким образом, во всех трех случаях нечто есть оно само лишь до тех пор и постольку, пока и поскольку, обращаясь к себе, оно отличает себя от другого.

Условием возникновения самореферентности (системного порядка), по Луману, является единство процессов роста и редукции комплексности [5. 47]. Если бы возможности актуализации отношений между элементами были неограниченными, то не существовало бы и отличия системы от среды. Ограниченность же возможностей актуализации отношений между элементами ставит их перед необходимостью "редукции комплексности" - выбора актуализируемых возможностей. Рост числа элементов означает рост комплексности и, следовательно, условием сохранения порядка в процессе роста числа элементов является двуединство процессов роста и редукции комплексности.

Луман трактует смысл как форму редукции комплексности. Отличительная особенность этой формы в том, что в самореферентных системах в процессе редукции комплексности актуализируется лишь осмысленное возможное [5. 95], сохраняя утратившее актуальность возможное в потенции. Смысловое отношение возникает, по Луману, как результат постепенного "уплотнения" взаимодействия [5. 295]. Нарастание определенности взаимодействия ведет к образованию общей схемы, вовлеченной в воспроизводство элементов каждой из взаимодействующих систем. Взаимное присутствие взаимодействующих систем в сфере их коммуникации служит основой их взаимного различения и, значит, понимания. Необходимость единения, таким образом, кроется в различии, а единение на его основе означает взаимопонимание. Следовательно, самовоспроизводство систем и отношений между ними означает воспроизводство их различия как основы их единства.

Заслуживают внимания пересечения понятия смыслового отношения и процесса его формирования у Н. Лумана с понятием и процессом прогрессивного тектологического подбора у А. Богданова.

Тектологический подбор в понимании А. Богданова - это последовательный выбор и конструирование целостности, сотворение организационного комплекса, приспособленного к среде. В этом его принципиальное отличие от естественного отбора Ч. Дарвина: если у Дарвина приспособленные системы отбираются (выживают), то у Богданова они подбираются (создаются), что требует осмысленной направленности процесса формирования отношений путем подбора.

Более осмысленной и проработанной, чем у Лумана, является у Богданова и сама процедура построения смыслового отношения - подбора. Если у Лумана смысловое отношение возникает в результате постепенного "уплотнения" взаимодействия, что не обязательно предполагает осмысленность этого процесса - он может протекать и на основе простых реакций на характер взаимодействий, то у Богданова процесс прогрессивного тектологического подбора (редукции комплексности, по Луману) представляет собой поиск такой связи между частями будущей системы, при которой "части взаимно дополняют друг друга благодаря сохранению их связи" [2. 14]. Механизм реализации дополнительных взаимоотношений Богданов конкретизирует в анализе фаз тектологического процесса: а) фаза конъюгации, когда расхождение форм регулирующим механизмом подбора направляется в сторону дополнительных соотношений [2. 259]; б) фаза системной дифференциации, когда создаются множественные и сложные дополнительные соотношения; в) фаза консолидации, когда дифференцировавшееся консолидируется и множественное превращается в новое организационное целое [1. 48]. Таким образом, эволюция взаимодействующих комплексов (частей, систем), по Богданову, направлена в сторону взаимной дополнительности, в результате чего разнородные комплексы воссоединяются в новое организационное целое [1. 48].

Своим пониманием подбора Богданов отчасти обязан первым русским дарвинистам, для которых приспособление означало взаимоподстройку, для Дарвина же оно означало вытеснение конкурента. На приверженность русских ученых идее взаимопомощи, а английских - борьбе обращает внимание и Д. Тодес [6]. Несомненно, также, что концепция П. Кропоткина [3] о взаимопомощи тоже повлияла на представления Богданова о подборе, но богдановский

подбор ориентирован не столько на взаимопомощь, сколько на исключающее конкуренцию организационное творчество, духом которого жила современная ему Россия.

Высшей формой организации дополнительных соотношений у Богданова считается образование бирегулятора - комбинации регуляторов, посредством которых комплексы взаимно регулируют друг друга [2. 97]. Но поскольку взаимодействующие объекты (комплексы) при любой форме взаимодействия уже взаимно регулируют друг друга, то остается неясным, что понимал Богданов под бирегулятором. Мы полагаем, что скорее всего здесь имеется в виду механизм, обеспечивающий коммуникативность отношений в том смысле, как ее (коммуникативность) трактует Ю. Хабермас.

Теория коммуникативного поведения, предложенная Ю. Хабермасом, по нашему мнению, дополняет концепцию Н. Лумана в качестве инструмента описания отношений, не получивших институционального оформления. Основные положения этой теории представлены Хабермасом в работах "Теория коммуникативного поведения", "Философский дискурс современности", "Послеметафизические мысли". Согласно Хабермасу [4], современное общество имеет двухуровневую структуру - это институционально оформленная система и жизненный мир, реализующий в себе непосредственную коммуникацию. Хабермас различает и исследует два типа поведения: стратегическое и коммуникативное. Стратегическое поведение направлено не на достижение взаимопонимания, а на преследование своего "интереса", что ведет либо к манипулированию партнером, либо к систематически извращаемой коммуникации. Следствием такого поведения становятся социальная анемия, отчуждение, исчезновение коллективной идентификации, потеря ориентации и смысла, делегитимирование власти, исчезновение связи с традицией, нарушение мотивационных комплексов. Коммуникативное же поведение создает стабильные легитимированные межличностные отношения, стабильную нормативную среду; личностные структуры обретают в условиях коммуникативного поведения способность к самоосуществлению.

Коммуникативное поведение и смысл взаимосвязаны. Какое бы содержание ни вкладывал Богданов в понятие бирегулятора, мы полагаем, что свойство коммуникативности для отношений, создаваемых на основе дополнительности, не является необходимым. Дело в том, что создание условий равновесия с окружением, в принципе, не требует осмысленности поведения, а нуждается лишь в наличии механизмов поиска, оценки и выбора дополняющих связей, что не требует понимания других, но, конечно, требует различения себя и других, т.е. самореферентности. Механизм же, обеспечивающий коммуникативность отношений, возникает при определенных типах взаимодействий. А именно, мы полагаем, что осмысленное отношение необходимо в ситуациях, требующих конкуренции или взаимопомощи, так как для противодействия или содействия другим требуется предвидение их поведения, а значит, понимание их интересов и устремлений, что может быть обеспечено лишь при наличии коммуникации взаимодействующих систем.

Хорошей иллюстрацией этих типов отношений является рынок: отношения между продавцом и покупателем, как правило, основаны на дополнительности, в них решающее значение имеют лишь потребность покупателя в товаре и его цена; отношения же конкуренции или кооперации характерны для товаропроизводителей. Но отношения дополнительности между продавцом и покупателем часто нарушаются маркетинговой деятельностью. В этом

случае специалисты по рекламе нуждаются в понимании поведения покупателей, а покупатель для защиты своих интересов нуждается в понимании и различении рекламы, действующей в пользу или против его интересов. Но это опять же говорит о недостаточности учета только дополнительности при анализе отношений в условиях конкуренции и кооперации.

Таким образом, мы можем зафиксировать три типа отношений взаимодействия между самореферентными системами:

а) отношения конкуренции (Ч. Дарвин);

б) отношения кооперации (П. Кропоткин);

в) отношения дополнительности (А. Богданов).

При этом если осмысленность отношений конкуренции и кооперации является необходимой, то осмысленность отношений дополнительности становится необходимой лишь вследствие действия отношений конкуренции и кооперации. Однако отсюда не следует делать вывод о предпочтительности того или иного типа отношений над другими, так как в совокупности они образуют систему отношений, формирующих дифференцированную целостность социального, живого и неживого мира.

Таким образом, смысловое отношение между самореферентными системами формируется лишь в условиях неиндифферентности этих систем к существованию других. Заинтересованное отношение к окружению возникает в том случае, когда система оказывается не в состоянии осуществлять самореференцию непосредственно, не вовлекая в нее свое окружение, а должна обратиться к взаимодействию со своим окружением в такой форме, чтобы обеспечить самореферентность опосредованно - через кооперацию или конкуренцию с окружающими ее системами.

Ситуация заинтересованности в отношении окружения разрешается через поиск дополняющих связей путем противодействия (конкуренции) либо содействия (кооперации) поведению систем, входящих в окружение. Если такой способ организации дополняющих связей удается найти, возникает возможность опосредованной самореференции системы. Ее смысл состоит в том, что самовоспроизводство системы достигается образованием механизма противодействия отрицающим систему влияниям поведения конкурирующих систем и содействия полагающим систему влияниям поведения поддерживающих систем окружения. Нейтрализация отрицающих систему факторов имеет значение, если оно является опережающим их действие, что означает необходимость прогнозирования ожидаемых противодействий, т.е. необходимость моделирования поведения и взаимодействий системы и окружения, позволяющего "проигрывать" сценарии будущего, отличая свои проблемы и интересы от проблем и интересов окружающих конкурирующих и поддерживающих систем.

Возникающая на этой основе структура представляет собой отрицание отрицания существовавшей. В самом деле, разрушение совокупности систем, оказавшихся неспособными сохранить равновесные дополнительные отношения, означает ее отрицание. Образование опосредованной самореферентности каждой из входящих в нее систем означает сохранение существования этих систем в новых условиях путем создания механизма отрицания отрицания как новой и более сложной формы полагания входящих в совокупность систем. Таким образом, появление осмысленных отношений между само-

референтными системами является следствием конкурентных и кооперативных отношений между ними, формирующих в конечном счете систему конкурирующих коалиций.

Вывод из сказанного состоит в том, что провозглашение современных нейронных сетей системами искусственного интеллекта не имеет под собой оснований, так как все, что они способны реализовать, это не требующие осмысления дополнительные отношения со средой. Поэтому очередной этап в создании систем искусственного интеллекта связан с построением сетей, элементы которых должны обрести способность различать "конкурентов", "партнеров" и "союзников", формировать через опосредованную самореференцию "конкурентные", "партнерские" и "союзнические" отношения. Возможность создания такого рода сетей в теоретическом плане связана с синергетизацией исследований в области систем искусственного интеллекта.

Литература

1. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М., 1989. Кн. 1.
2. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М., 1989. Кн. 2.
3. Кропоткин П. Взаимная помощь как фактор эволюции. М., 1918.
4. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frakfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
5. Luhman N. Soziale Systeme: GrundriЯ einer allgemeinen Theorie. Frakfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
6. Todes D.P. Darwin without Maltus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought. N.Y., 1989.

Ж.К. Кениспаев (Барнаул)

Принцип дополнительности в исследовании природы сознания

Одной из основных проблем современной социальной философии является исследование процесса формирования сознания человека. При этом главным выступает вопрос о сущности самого сознания. В начале XX века проблема сознания рассматривалась преимущественно через призму дарвиновской теории эволюции. На позициях биогенетического объяснения феномена человеческого сознания стояли такие ученые, как Д.Романэс, Д.Болдуин, Н.Ланге и другие. Представители биоредукционистского подхода рассматривали сознание как материальное явление, как свойство человеческого мозга.

Тенденция к объяснению сущности сознания как свойства высокоорганизованной материи наблюдается и в настоящее время. Например, американские нейробиологи Ф.Блум, А.Лейзерсон и Л.Хофстедтер в их совместной работе "Мозг, разум и поведение" рассматривают сознание с точки зрения структуры и функции головного мозга человека. Они пришли к выводу, что сознание возникает в результате совместных действий множества клеток головного мозга, так же как пищеварение есть результат совместных действий клеток пищеварительного тракта.

Другая крайность заключается в полном игнорировании естественных природных основ человеческого сознания. Вероятно, должен быть осуществлен синтез этих двух направлений – от материи к сознанию и от сознания к материи. На основе такого синтеза может быть выработана новая методология исследования проблемы сознания. Попытка синтеза двух подходов в исследовании сознания обнаруживает себя в отечественной философской мысли XIX – XX веков.

Проблема сознания явилась предметом специального исследования для русского мыслителя С.Н. Трубецкого (1862-1905). В работе "О природе человеческого сознания" (1890) автор обосновывает идеальный характер его природы. Основываясь на философии Платона, немецкой классической философии, Трубецкой излагает идеалистическое представление о сознании человека, которое изначально обладает некой двойственностью. "Полуживотное, полубожественное сознание человека, - пишет Трубецкой, - вечно двоится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом. Оно обладает универсальными формами, вырабатывает себе общие понятия, общие идеалы, и вместе оно всегда ограничено по своему действительному эмпирическому содержанию... оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно. Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины" [1. 456].

Двойственность сознания, по Трубецкому, заключается в том, что, с одной стороны, сознание есть физический феномен, как результат деятельности человеческого мозга, но, с другой стороны, сознание имеет также идеальную, априорную основу, которая не может быть выведена из опыта. В учении Трубецкого можно обнаружить плодотворные идеи, касающиеся процесса формирования сознания индивида. В частности, он исходил из того, что при помощи воспитания человеческое сознание может развиться до своего высшего состояния - самосознания. При этом, как отмечал русский мыслитель, на процесс становления сознания большое влияние оказывает социальная среда обитания человека.

Другой русский философ,И.И. Лапшин (1870-1950), также подчеркивает неадекватность методов исследования сознания своему объекту и необходимость выработки новых способов выявления сущности данного феномена. В своей главной философской работе "Законы мышления и формы познания" Лапшин продолжает теоретическую разработку кантовской концепции сознания. Опровергая материалистический тезис о сознании как свойстве материи, Лапшин исходит из того, что движение материальных частиц не может из себя породить нечто качественно новое. Сознание не может быть следствием бессознательной деятельности материи, и оно не может быть случайным сочетанием бездушной материи. В статье "Опровержение солипсизма" Лапшин пишет: "Между тем гипотеза порождения сознания из материи именно потому непонятна, само понятие материи, которая познавалась бы нами не в чувственной форме (в форме, например, зрительных ощущений движения), заключает в себе противоречие" [2. 31].

Но, с другой стороны, по Лапшину, возникновение сознания из мирового духа также необъяснимо, как необъяснимо возникновение сознания из мертвой материи. По мнению философа, проблема сознания и духа может рассматриваться только с точки зрения кри-

тической философии, которая имеет своей целью "гармонию духа". Такая "гармония духа" невозможна с точки зрения монистических учений об основах мира. Критицизм должен примирить логически все противоречия, "ибо критицизм не есть ни эмпиризм, ни рационализм, ни идеализм, ни реализм, ни монизм, ни плюрализм, ни скептицизм, ни догматизм" [2. 41].

О двойственности сознания пишет русский ученый В. А. Лефевр. В 60-х годах XX столетия он начал разработку цикла исследований, направленных на построение математической модели "внутреннего мира" человека. Для рассмотрения проблемы взаимоотношения сознания и материи им было предложено ввести понятие из области физики – принцип дополнительности. Известно, что этот принцип одним из первых ввел в научный обиход датский ученый Н.Бор. Это случилось в период споров, вызванных противоречиями между вероятностным характером предсказаний квантовой теории и однозначной причинностью классической физики. Согласно принципу дополнительности некоторые понятия являются несовместимыми и должны восприниматься только как дополнение друг к другу. Бор считал, что принцип дополнительности универсален, и его также можно применять в ходе исследования проблемы взаимоотношения физиологических и психических явлений.

Сознание изучается при помощи различных методов, которые выявляют различные стороны этого сложного феномена. "Это, похоже, – пишет Лефевр,- на квантово-волновой дуализм в физике. Мы не можем наблюдать электроны как частицы и как волны в одно и то же время не потому, что это слишком сложно, а потому, что состояние мира зависит от инструментов, которые мы используем для наблюдения электрона. Если мы приходим в лабораторию, где изучают корпускулярные свойства электронов, то мир, находится в состоянии, в котором электроны не имеют волновых свойств, если мы приходим в лабораторию, где изучаются волновые свойства, то мир, находится в состоянии, в котором электроны не имеют корпускулярных свойств" [3. 29].

Лефевр по аналогии с принципом дополнительности в физике предложил ввести этот принцип для выявления материальных и идеальных основ сознания. Нам представляется, что успешное исследование сущности и природы человеческого сознания возможно только в случае синтеза двух методов: от сознания к материи и от материи к сознанию.

Но в то же время, исследование материальных основ сознания привносит в науку интересные и плодотворные идеи, объясняющие данный феномен. К таковым можно отнести идеи отечественных ученых о человеке и его сознании.

"Калужский мечтатель" К. Э. Циолковский (1857-1935) широко известен как отец космонавтики, но при этом почти не известны его философские идеи о человеке и его эволюции. Ученый считал, что вся Вселенная заполнена высокоорганизованной жизнью. В учении Циолковского космос в целом доминирует над личностью. Вселенной управляет высший разум, но чтобы понять законы Вселенной, необходимо творческое преобразовательное усилие сознательных существ.

Циолковский заявлял, что он чистый материалист и, кроме материи, ничего не признает. Исходя из принципа монизма, ученый объяснял и природу человеческого сознания. Все атомы наделяются способностью чувствовать и, входя в состав высших существ,

они могли бы уже жить сознательной жизнью. С разрушением мозга атомы, его составляющие, попадают сначала в неорганическую природу, и потребуется сотни миллионов лет, прежде чем они вновь воплотятся в высшем органе - головном мозге человека. Человеческое сознание, по мнению Циолковского, имеет огромные потенциальные возможности. Активная и творческая деятельность сознания способна вывести человека за рамки Солнечной системы, открыть путь к освоению всей Вселенной.

При всей фантастичности и грандиозности замыслов Циолковского можно увидеть, что все эти идеи направлены на достижение одной цели - раскрытие действительно сущностных сил человека, выявление и развитие его интеллектуальных и физических возможностей. Творческий характер сознания человека, по Циолковскому, заключается в изначальной активности самой материи и, в конечном итоге, может обеспечить выход человеческой цивилизации за пределы Земли.

Создатель учения о ноосфере В.И. Вернадский (1863-1945) отличительным признаком человека считал форму энергии, "связанную с разумом". Эта энергия, по мнению ученого, стала главным фактором в геологической истории планеты. Возникновение человеческого сознания Вернадский рассматривает в контексте эволюции живой материи. В ходе этой эволюции человеческое сознание становится все более независимым от других форм жизни. Разум человека, его сознание придает человеку не свойственную другим существам активность, которая позволяет изменять окружающую действительность. На вопрос о возникновении человека и его сознания, по мнению Вернадского, невозможно дать ответ, опираясь только на строгую научную мысль.

Сознание человека, в учении Вернадского, оказывает значительное влияние на развитие природы в целом. Основная задача человека состоит в том, чтобы из существа социально гетеротрофного сделаться существом социально автотрофным. Сила человека состоит не в его материи, а в его разуме и труде. Человеческое сознание, опираясь на свой деятельностный характер, сделало возможным наступление новой эры - ноосферы, в которой человечество является важнейшей геологической силой.

Вернадский подчеркивает значение неразрывных связей живого и косного вещества. Он считает, что в природе присутствует постоянный биогенный ток атомов из живого вещества в косное вещество биосферы и наоборот. Таким образом, чтобы понять, что есть сознание, недостаточно изучать только его физиологические основы или только идеальные. Необходим комплексный подход, который бы учитывал и материальные и идеальные основы сознания человека.

Идеи о неразрывной связи между материей и сознанием высказывает и современный отечественный ученый В.П. Казначеев. Основываясь на данных биофизики и других наук, ученый выявляет имманентную активность материи, которая проявляется на полевом уровне. Полевая организация жизни - это такая организация материально-энергетических потоков, когда идет сохранение и накопление информации на уровне микрочастиц, микрополей (Казначеев В. П. Феномен человека: космические и земные истоки. Новосибирск, 1991.) Материя на полевом уровне, подчеркивает ученый, является активной и способна воздействовать на другие системы. Согласно данной гипотезе разумная жизнь появляется в результате синтеза белково-нуклеиновой и полевой формы жизни. Меха-

низмы и причины такого синтеза еще не совсем известны. Но с точки зрения исследуемой проблемы гипотеза о полевой форме жизни представляет большой интерес. Тайна человеческого сознания, возможно, может быть раскрыта только в результате усвоения большого эмпирического материала и свойствах материи, с одной стороны. Но, с другой стороны, идеальные (нематериальные) свойства сознания также требуют тщательного изучения и внимания.

Время дихотомического рассмотрения сознания (либо материальное, либо идеальное) уже прошло. Стало понятно, что сознание есть явление сложное и многогранное, а его свойства еще не совсем изучены. Существует мнение о том, что теорию сознания невозможно построить в принципе из-за сложности объекта познания (например, М.К.Мамардашвили). Без сомнения, построения общей теории сознания есть сложная и трудноисполнимая задача, которая требует огромных усилий, переработки всего имеющегося материала из области философии, психологии, логики, религии, истории и других сфер общественного сознания. Но первые попытки объяснения феномена сознания уже существуют. Многие из них характеризуются односторонностью и категоричностью, но вместе с тем представляют огромный интерес для человека, интересующегося проблемой сознания. Современные ученые и философы предлагают различные методологии для исследования сущности сознания, которые позволяют выявлять структуру и различные свойства сознания.

Например, А.В. Иванов в работе "Сознание и мышление" обосновывает логико-геометрическую модель сознания. Согласно этой модели "поле" сознания представляется в виде круга, разделенного на четыре части: телесно-перцептивные способности сознания, логико-понятийные, эмоционально-аффективные и ценностно-смысловые компоненты сознания. С точки зрения автора, такая модель соответствует архаическому делению мира на небесный, земной и подземный. Представленный метод исследования сознания человека также подчеркивает двойственность сознания, его сложность и многогранность.

Заслуживает внимания так называемый метод естественного реализма (МЕР) в исследовании сознания, предложенный А.Н. Книгиным в работе "Философские проблемы сознания". Автор в данной работе обосновывает возможность выявления сущности сознания с точки зрения "естественного" человека. Согласно идеям естественного реализма, существует четыре ипостаси человеческого бытия: созерцание, переживание, мышление и деятельность. При этом признается, что все эти стороны жизни человека являются равнозначными. В контексте применения принципа дополнительности в исследовании проблемы сознания это означает, что самые различные подходы к исследованию этого феномена заслуживают внимания и должны, так или иначе, учитываться в ходе его изучения.

Отечественные философы и ученые исходят из принципа активности человека и его окружения. Человек предстает как существо сознательное, творческое и активное. Генезис человеческого сознания неразрывно связывается с эволюцией живой материи в природе.

Таким образом, сознание представляет собой, с одной стороны, результат длительной эволюции природы, а с другой - главный инструмент одухотворения самой природы, перехода от биосферы к ноосфере.

В исследовании проблемы сознания можно выделить различные методологические подходы. Такое многообразие, с одной стороны, облегчает исследования, так как имеется богатый эмпирический материал, но с другой стороны, этот факт затрудняет изучение проблемы сознания. Дело в том, что многочисленные сведения о сознании порой трудно подчинить систематизации и невозможно эти знания подвести под единую мировоззренческую концепцию. Различные теории сознания часто противоречат друг другу. Можно предположить, что каждая из существующих теорий содержит в себе рациональное зерно, которое необходимо еще выявить. Создание общей теории сознания, как нам представляется, возможно, но для этого необходимо отказаться от монистического взгляда на мир и попытаться охватить сознание во всем его многообразии. Долгое время в сознании видели только орудие познания, то есть в нем выявлялось и изучалось только рациональное начало. Но оказалось, что сознание – явление сложное и не может быть редуцировано к мышлению. Все более актуальной становится задача по преодолению односторонности в изучении человеческого сознания, и такая тенденция уже наблюдается в отечественной философской и научной мысли.

Литература

1. Трубецкой Н.Н. О природе человеческого сознания // Цит. по кн.: Мир философии. М.Изд-во полит. лит-ры, 1991.
2. Лапшин И.И. Опровержение идеализма // ФН. 1992. № 3.
3. Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души // ВФ. 1990. № 7.

Раздел 3
МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СВЕТЕ ПРИНЦИПА ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ - РАЦИОНАЛЬНЫЕ И ВНЕРАЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

А. А. Корниенко,
А. В. Корниенко (Томск)

Коэволюционная сущность и типология поведения социальных систем

Основа стабильности современного общества - предсказуемость и взаимное понимание поведения социальных систем, идет ли речь о государствах, субъектах экономической деятельности или социокультурных ассоциациях. Особенно актуален этот аспект в сфере экономики: от адекватности прогнозов поведения рыночных агентов зачастую зависит благополучие самих агентов, их конкурентов, экономики и общества в целом. Однако существующие методы прогнозирования далеко не всегда отвечают необходимым требованиям: они не способны должным образом учитывать как неопределенность внешней среды, так и неопределенность поведения предприятий, обусловленную внутренней их средой, так как сосредоточивают внимание преимущественно на финансовой стороне экономической деятельности. Отсутствие адекватной модели является здесь, на наш взгляд, главной проблемой, а камнем преткновения в ее создании - отсутствие должного понимания того, что представляет собой поведение. В статье дается анализ существующих концепций и предлагается типология поведения, позволяющая наметить более перспективные подходы к моделированию поведения социальных систем.

Термин "поведение" применяется как к отдельным особям и индивидам, так и к их совокупностям (биологическим видам и социальным группам). Философией поведение исследуется для выявления общих и специфических закономерностей и механизмов взаимодействия социальных систем с окружающей средой. Поведение возникает в живой природе, когда ее живые системы (организмы) приобретают способность воспринимать, перерабатывать, хранить и использовать информацию для приспособления к условиям существования и регуляции внутреннего состояния. Существует множество определений поведения, наиболее типичные из которых приводятся ниже.

1.Поведение - это взаимодействие живых существ с окружающей средой. включающее их двигательную активность и ориентацию по отношению к этой среде.

2.Поведение - это совокупность двигательных и сводимых к ним словесных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды (Дж.Б. Уотсон).

3.Поведение - это все виды реакций на те или иные потребности (Н.Д. Кондратьев).

4.Поведение - это системное единство психических и физиологических компонентов, обеспечивающих направленность опережающих реакций на получение полезного

для живой системы результата, выбор и корректировку целевых программ адекватного действия (П.К. Анохин).

5.Поведение - это действие, смысл которого определяется окружающей человека этнической (культурной) средой. Факторы, обусловливающие образцы поведения, усваиваются на этническом уровне в процессе социализации индивида (М. Вебер, Т. Парсонс, Ортега-и-Гассет и др.).

Впервые особое внимание на поведение было обращено в первой половине XX в. Именно тогда произошел расцвет бихевиоризма, считающего предметом психологии не сознание, а поведение, понимаемое как совокупность двигательных и сводимых к ним словесных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды. Родоначальником бихевиоризма был Э. Торндайк, а программа и термин были предложены Дж. Уотсоном, выстроившим основные постулаты данного течения в психологии на базе экспериментальных методов зоопсихологии [1]. Уотсон отождествлял поведение с системой видимых и скрытых моторных реакций, сводил его к исследовательской схеме "стимул - реакция". Наибольшего развития бихевиоризм достиг в 20-е годы, идеи и методы бихевиоризма были перенесены в антропологию, социологию, педагогику, объединяемые в США в систему "бихевиоральных наук", т. е. изучающих поведение.

Для бихевиориста психические процессы - подразумеваемые детерминанты поведения, которые в конечном счете выводятся из поведения, а организм - биологическая сущность, включенная в окружающие условия. К этим окружающим условиям он приспосабливается через систему своих потребностей (осознанные потребности выступают уже как интересы). Его "психические процессы" являются функционально определяемыми, детерминирующими приспособление.

Один из наиболее крупных представителей этого направления психологии - Б. Скиннер, разработавший философию "науки человеческого поведения", основу социального бихевиоризма [6]. По Скиннеру, на практике не стоит связывать поведение с намерениями, целями, целеустремленностью. Мир сознания мешает видеть поведение в качестве самоценного предмета рассмотрения, несмотря на то, что поведение - нечто большее, чем простой конечный продукт. Скиннер также считает, что не следует игнорировать условия, функцией которых является поведение. Следует "обратиться непосредственно к отношению между поведением и окружением и пренебречь мнимыми опосредующими состояниями сознания". Окружение играет активную роль в определении поведения, кроме того, поведение оформляется и поддерживается своими последствиями. Скиннер делает два важных вывода: во-первых, "оперирующее" поведение (поведение, стремящееся вызвать какие-то последствия в окружении) может быть изучено путем моделирования окружений, в которых последствия этого поведения возможны; во-вторых, окружением можно манипулировать - когда взаимодействие между окружением и индивидом становится понятным, эффекты, которые прежде приписывались состояниям сознания, начинают сводиться к таким условиям, которые можно смоделировать.

Попытки преодоления основной схемы бихевиоризма "стимул – реакция" привели к возникновению в 30-е годы нового течения в психологии - необихевиоризма. В качестве представителей этого направления можно назвать Э. Толмена, К. Левина, которые ввели

опосредующее звено различных познавательных и побудительных факторов. Необихевиористы отмечали, что "архибихевиоризм" имеет дело с двумя различными понятиями поведения (хотя ясно их не различает). Ведь поведение, по их мнению, с одной стороны, определяется в терминах составляющих его физических и физиологических элементов ("молекулярное" определение поведения); с другой стороны, поведение как таковое является чем-то большим, чем все это, и отличается от суммы своих физиологических компонентов ("молярное" определение поведения).

Толмен тяготеет к рассмотрению поведения как молярного феномена [7]. По Толмену, полное описательное определение любого поведенческого акта включает целевой объект или объекты; специфическую картину обращения к объектам, используемым в качестве средств для достижения цели; селективность отношения к объектам-средствам (выбор тех из них, которые ведут к достижению цели более короткими путями). Поведение, по Толмену, в какой-то степени зависит от лежащих в его основе физических и химических процессов, но основная его черта - целевой и познавательный характер. Свойство поведения, называемое целью (намерением), Толмен определяет такими особенностями, как готовность продолжать пробы и ошибки и способность все скорее и легче избирать акт, легче и проще ведущий к решению задачи (обучаемость). О познавательном характере поведения можно говорить, считает Толмен, при наличии целевого объекта; начальное положение целевого объекта (направление и расстояние) по отношению к объектам-средствам; свойства объектов-средств, позволяющих установить отношения с целевым объектом. Таким образом, поведение обнаруживает обучаемость и характеризуется пластичностью, намеренностью и познавательным аспектом. Это позволяет утверждать, что поведение всегда осуществляется организмом в целом, а не отдельными имеющимися у индивида сенсорными или моторными системами.

Здесь же следует упомянуть и Н.Д. Кондратьева, дающего определение поведения, на наш взгляд, тоже в целом с необихевиористских позиций [3]. По Кондратьеву, акты поведения - это все виды реакций на те или иные потребности (в каком-то смысле целевое поведение). Само поведение состоит из удовлетворения потребностей и создания условий для удовлетворения потребностей. Поведение включает как акты действия (facere), так и акты недействия (non facere), которые могут быть направлены на внешнюю природу, других людей, отвлеченные начала, а также на самого индивидуума. Особо ценной представляется классификация, по Кондратьеву, актов поведения, обусловленных потребностями. Потребности подразделяются им на два вида: неосознанные (ими обусловлены бессознательные акты поведения) и осознанные (обусловливающие сознательные акты). В свою очередь, говоря об осознанных потребностях, Кондратьев делит сознательные акты поведения на две группы: "Для того, чтобы" и "Потому, что". В первом случае удовлетворение потребностей является определенной осознанной задачей, мотивация носит телеологический характер, а цели могут быть утилитарными (выгода), гедонистическими (удовольствие) и объективными (достижение желаемого эффекта в науке, технике, искусстве). Во втором случае возможен тип мотивации либо основной консекутивной (страх, голод, зависть, ревность, усталость, лень и т.д.), либо предметной (мода, толпа, социальные эпидемии), либо принципиальной (долг, честь, правосознание).

Новым шагом в объяснении поведения явилась теория поля К. Левина (немецко-американский психолог, 1890-1947). Согласно теории Левина [4], протекание действий целиком сводится к конкретной совокупности условий существующего на данный момент поля. Само же понятие поля охватывает факторы как внешней (окружение), так и внутренней (субъект) ситуации. Левин дает своей теории следующие шесть характеристик.

1. Анализ поведения должен исходить из общей ситуации (в объяснение включается более обширный набор явлений, чем отдельные элементы типа раздражителей и реакций; кроме того, ситуацию следует реконструировать согласно представлениям субъекта).

2. Объяснение должно быть психологичным. К основным единицам причинно-следственного анализа относятся не раздражители, а воспринимаемые субъектом особенности окружения, предоставляющие ему различные возможности для действия. Анализу подлежит и не представленное в переживании, но также влияющее на поведение.

3.Простых связей "раздражитель – реакция" для объяснения поведения недостаточно. В основе всякого поведения лежат силы (динамический аспект объяснения).

4.Внешне одинаковое поведение не обязательно связано с одними и теми же причинами. Необходимо выработать общие понятия и использовать их как конструктивные элементы, сочетание которых позволяло бы объяснить каждый конкретный случай.

5.Поведение рассматривается как функция существующего на данный момент поля. На поведение влияет только "здесь и теперь". Научение (как прошлое событие) может внести свой вклад в структуру поля, но в общем будущие и прошлые события не могут определять поведение.

6.Психологические ситуации должны по возможности представляться в математической форме. Математическое представление может иметь не только количественную, но и качественную природу. Левин широко использует понятия топологии - одного из разделов геометрии, рассматривающего соседство областей, а не расстояния и направления. Кроме того, основным понятием его теории является понятие вектора, задаваемого величиной, направлением и исходной точкой.

Для объяснения поведения Левиным были разработаны модели личности и окружения. Модель личности оперирует энергиями и напряжениями (скалярными величинами) и является структурой областей с отношениями соседства и функциями опосредования внутреннего и внешнего. Еще одна особенность - состояние границы (может обладать различной прочностью и в силу проницаемости обеспечивать связь между соседними областями). В модели окружения направление действия представлено в психологическом пространстве, состоящем из различных областей, которые структурируют психологически возможные действия и события. Часть из них - это целевые регионы, остальные - инструментальные возможности (средства) действия, использование которых приближает к целевому региону. В одной из областей находится сам субъект. Модель имеет дело с силами и целенаправленным поведением (векторными величинами). Поле сил является динамическим компонентом модели. На субъекта воздействуют силы, их результирующий вектор определяет его психологическое направление.

В качестве альтернативы бихевиоризму можно рассматривать одно из главных направлений психологии, гештальт-психологию [5], куда теория поля К. Левина также внесла существенный вклад. Гештальт - это конфигурация, определенная форма организации индивидуальных частей, которая создает целостность. Основная предпосылка гештальт-психологии состоит в том, что человеческая природа организована в виде целостностей, и только таким образом может быть воспринята и понята. Факты, восприятия, поведение или феномены приобретают свою специфику и определенное значение благодаря своей специфической организации; человек не воспринимает отдельные, не связанные между собой элементы, а самостоятельно организует их в процессе восприятия в значимое целое. Выбор определенного элемента среди других определяется многими факторами, совокупность которых может быть объединена общим термином "интерес". Теория поля в гештальт-психологии вводит следующие законы поля: элемент поля, с одной стороны, подвержен воздействию поля и подчинен его силам, с другой стороны, он выступает в поле активным творческим началом. Таким образом, существует взаимосвязь между функцией целого и функцией элемента внутри поля; существуют тонкие процессы взаимодействия между частями, опосредованные целостностью, в которой происходят эти взаимодействия.

Хотя с Левиным связано использование в гештальт-психологии понятия поля, это понятие исследуется также Келером и Вертгеймером [2]. М. Парлетт, используя труды всех этих исследователей, выявил следующие пять принципов теории поля.

1.Принцип организации: мы можем понять что-либо, лишь исходя из рассмотрения целостной ситуации, состоящей из совокупности сосуществующих явлений.

2.Принцип современности: именно в поле, существующем в настоящий момент, обнаруживается совокупность воздействий, которая "объясняет" актуальность поведения.

3.Принцип уникальности: каждая ситуация, поле каждого человека в какой-то ситуации, уникальна. Это не отбрасывает совсем принципы сходства, связности и последовательности, а также принципы генерализации, без которых невозможно было создавать теории, но побуждает отодвинуть их на задний план, чтобы предоставить преимущество анализу специфики данной ситуации.

4.Принцип "изменяющегося процесса": опыт - явление временное, ничто не является абсолютно зафиксированным и неизменным.

5.Принцип возможных существенных связей: ни одна часть поля не должна быть ни исключена, ни рассматриваться как несущественная; любой элемент поля является составной частью всей совокупной целостности и потенциально значим.

Гештальт-психология, когда она ссылается на теорию поля, занимается специфическим полем, которое она называет "поле организм/окружающая среда". "Организм/окружающая среда" - обозначение явлений, которые происходят между данным организмом и его окружающей средой, между субъектом и тем, что не является субъектом. Здесь организм выступает как организующий принцип, основной элемент, а окружающая среда является другой частью поля, причем сам организм включен в это поле. Гештальт-психология старается выявить механизм взаимного влияния организма и окружающей среды. Все это рассматривается в фокусе организма, конституирующего это поле.

На наш взгляд, рассмотренные психологические теории не противоречат друг другу, а лишь рассматривают различные уровни поведения, различные его типы, каждый из

которых реализуется индивидуумом в тот или иной момент. Если рассматривать определенный набор характеристик этих типов поведения (побудительная сила, мотивация, тип актов поведения, форма актов поведения, функция актов поведения, влияние среды, влияние на среду, абсолютизация), вырисовывается следующая типология поведения.

Поведение, абсолютизирующее среду, для которого влияние на среду неосознанно и незначительно, а влияние среды - доминирующее и определяющее, функцией актов поведения является непосредственное удовлетворение потребностей; форма же актов поведения - акты действия. К этому типу поведения можно отнести поведение рефлекторное и адаптивное. В первом случае акты поведения бессознательны, мотивация отсутствует, а побудительной силой является стимул. Во втором случае акты поведения могут быть как бессознательные, так и сознательные, мотивация - консекутивная (основной тип, предметная), а побудительной силой являются потребности.

Поведение, абсолютизирующее интерес или цель, для которого влияние на среду - осознанное (оперирующее поведение), значительное, взаимное в фокусе организма, а влияние среды - взаимное и равнозначное, функцией актов поведения является создание условий и средств для удовлетворения потребностей; форма же актов поведения в этом случае - как акты действия, так и акты недействия (физические или умственные). К этому типу поведения отнесем поведение намеренное и целенаправленное. В обоих этих случаях акты поведения сознательны. Для намеренного поведения мотивация - консекутивная (основной тип, предметная, принципиальная), побудительной силой являются интересы. Для целенаправленного поведения мотивация не только консекутивная (предметная, принципиальная), но и телеологическая: цели - утилитарные, гедонистические, объективные.

Обращаясь к анализу поведения социальных систем (индивидов, групп, организаций), мы обнаруживаем, что о поведении, абсолютизирующем интересы и цели, приходится говорить не только применительно к рассматриваемым системам, но и к их среде. Значение специфики такого рода отношений столь велико, что на основе их изучения возникают специальные направления в различных областях знания (теория коммуникативного поведения в социологии, теория организационного поведения в экономике, теория самоорганизации в кибернетике). В случае социальных систем на этой основе формируется поведение, в рамках которого осмысленность отношений с окружением является необходимой, так как между социальными системами возможны лишь два типа неиндифферентных отношений - конкуренции и кооперации, каждый из которых требует предвидения и, значит, понимания поведения систем окружения. Другая важная черта социальных систем - неизбежно коэволюционный характер их развития. Эмпирически это постигается через ощущение и постепенное осознание катастрофичности последствий агрессивного поведения, логически же этот вывод следует из антиэнтропийной природы и единства всего живого, в силу которых уничтожение любого вида живого означает невосполнимую утрату для каждого из оставшихся в живых.

Литература

1.Бихевиоризм: Э. Торндайк. Принципы обучения, основанные на психологии; Дж. Б. Уотсон. Психология как наука о поведении. М., 1998.

2. Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М.: Прогресс. 1987.
3. Идеи Н. Д. Кондратьева и динамика общества на рубеже третьего тысячелетия . М., 1995.
4. Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб.: Речь, 2000.
5. Основные направления психологии в классических трудах. Гештальт-психология: В. Келер. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян; К. Коффка. Основы психического развития. М.: АСТ, 1998.
6. Скиннер Б. Ф. Технология поведения // Американская социологическая мысль. М.: Из-дво МГУ, 1994.
7. Толмен Э. Поведение как молярный феномен // Хрестоматия по истории психологии. М. Изд-во МГУ. 1980.

Э.А. Соснин,
Б.Н. Пойзнер (Томск)

Методология дополнительности и содержание социальной кинетики*

1. В научных исследованиях методология дополнительности проявляется в простейшем виде как дополнительность двух или более методологий, относительно сильно отличающихся своей парадигмой. Потребность в их объединении обычно возникает по мере осознания сложности и многомерности изучаемой проблемы. Комплементарность методологий нередко оказывается плодотворным вариантом методологии дополнительности, когда необходимо выработать новые средства решения задач полидисциплинарного характера.

Авторы исходят, во-первых, из предположения о том, что дополнительность можно понимать как потенцию и способ повышения степени целостности ("полноты"), то есть системности, или системной самодостаточности. Иллюстрациями к такому представлению о дополнительности служат многообразные примеры синергии кластеров и интеграции систем. Как известно, категория системы составляет ядро диалектики Гегеля. В связи с развернувшейся полидисциплинарной ревизией гегелевского философского наследия в контексте противопоставления Модерна и Постмодерна (например, см. статьи в [1]) взаимосвязь категории системности и дополнительности может представлять отдельный интерес. Во-вторых, авторы предполагают, что образование комплементарных методологий аналогично процессам формирования симбиотического сообщества. Появление таких сообществ представляет одну из форм биологической эволюции и существенно для развития некоторых экологических систем, как природных, так и социально-природных, например изучаемых урбоэкологией.

2. Какой аппарат целесообразно привлечь для исследования закономерностей развития методологий-симбионтов? Если придерживаться предложенной параллели с симбиотическим сообществом, то естественно искать методологическое оснащение настолько

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 00-06-80195

общее, что оно пригодно для исследования как биологических, так и социальных процессов. В этом отношении много преимуществ имеет так называемая телеологическая теория информации. Она разработана В.И. Корогодиным для целеустремленных систем (систем с поведением), имеющих биологическую или социальную природу [2]. Применение принципов этой теории к социологическому учению П.А. Сорокина позволяет сформулировать основы нового научного направления социальной информатики. В ней социальное взаимодействие людей представлено как целерациональное поведение, агентом которого является информация [3].

По мнению авторов, наряду с теорией эволюции информационных систем, развитой В.И. Корогодиным, для анализа закономерностей развития комплементарных методологий могут оказаться эффективными еще несколько концепций. Во-первых, классические работы К.Р. Поппера и Д.Т. Кемпбелла середины 1970-х годов, составившие основу эволюционной эпистемологии, ориентированной на раскрытие механизмов появления нового знания (см. статьи в [4]). Исходным пунктом последней служит идея естественного отбора, выдвинутая Дарвином. Во-вторых, так называемая меметика (*memetics*), описывающая возникновение, формирование, трансляцию, вариативность содержания знания. Меметика заимствует понятия и объяснительные схемы не только из дарвиновской теории, но и из эволюционной генетики, эпидемиологии, иммунологии, семиотики. Свое имя меметика получила от неологизма мем (*meme* < англ. *memory* память), предложенного в 1976 году английским зоологом Р. Докинзом для обозначения элементарной единицы передачи социокультурной информации. Обычно мем рассматривается как аналог гена в биологии. Процесс распространения мема считается подобным развитию инфекции или размножению компьютерного вируса [5]. В-третьих, учение об адаптации и адаптациогенезе, построенное Ю.А. Урманцевым в рамках эволюционики, то есть теории развития систем природы, общества и мышления. Как указывает Ю.А. Урманцев, "адаптация" – типичное междисциплинарное понятие, по своему объему и содержанию охватывающее биологические, социальные, технические, лингвистические, психологические и некоторые неорганические адаптивные системы. [6, с. 21]. В-четвертых, синергетика (концепция самоорганизации), которая выясняет закономерности и механизмы переходов типа: "хаос из порядка", "порядок из хаоса" и т.п. в сложной неравновесной и нелинейной динамической системе. Последний процесс, т.е. формирование эволюционирующих пространственно-временных структур, называют самоорганизацией. Особые эвристические возможности синергетики видны из того, что благодаря ей в 1970-1990-е годы сложился ряд полидисциплинарных подходов: системно-синергетический, социосинергетический, информационно-синергетический, синергетико-экономический, нейросинергетический, психолого-синергетический (примеры см. в сб. ст. [7, 8]). В-пятых, теория нейронных сетей, ориентированная на изучение и реализацию алгоритмов и устройств обработки информации, являющихся аналогами головного мозга человека. Принципиальная особенность нейросети - антропоморфная методика решения задач (типа классификации данных, распознавания образа, прогнозирования и др.), составляющая предпосылку мышления [9]. Можно ожидать, что исследования нейробиологических основ творчества [10] получат новый импульс к развитию благодаря прогрессу в теории нейросетей. В-шестых, эволюционная диатропика, изучающая закономерности разнообразия, в частности случайности, организующие разнообразие и в конечном итоге эволюционные процессы, например в биосфере [11].

3. Обсуждая средства, которые целесообразно привлечь для исследования формирования методологий-симбионтов, следует подчеркнуть, что категориальный аппарат телеологической теории информации и "ответвившейся" от нее социальной информатики органически совмещается с понятиями и положениями синергетики в целом и социосинергетики в частности. То же относится и к эволюционной эпистемологии [4, с. 50; 12, с. 106]. А на чём зиждется возможность интеграции в единую систему других названных выше наук?

Авторы связывают такую возможность с тем фактом, что в указанных теориях одним из ключевых понятий оказывается категория так называемого репликатора. Понятие это используется в авторской трактовке, согласно которой репликатор интерпретируется как самовоспроизводящаяся, структурированная, относительно самодовлеющая и изменчивая информационная целостность, которая способна: (а) конкурировать с себе подобными за максимальное число воспроизведений, (б) инициировать самоорганизацию в неравновесной и нелинейной динамической системе, (в) поддерживать гомеостазис в системе до очередной бифуркации. В социокультурной системе, например, репликаторами являются культурные паттерны (культурные образцы, или мемы) и юнговские архетипы (см. библиографию в [12-13]).

Подобная интерпретация категории репликатора помогает авторам вычленить связанный с ним контекст "репликаторный цикл". Последний обладает чертами некоторого инварианта для понятийных аппаратов упоминавшихся выше наук. Поэтому "репликаторный цикл" способен быть многосторонним методологическим посредником между синергетикой, эволюционной эпистемологией, телеологической теорией информации, социальной информатикой, меметикой, теорией нейронных сетей, учением об адаптации и адаптациогенезе, эволюционной диатропикой. Многосторонним посредником в том смысле, что позволяет связать содержание перечисленных наук по схеме "все со всеми"

Таким образом, авторы считают, что сегодня следует вести *анализ методологии дополнительности с помощью самой методологии дополнительности*. Одним из плодотворных вариантов такого анализа способно стать системное объединение подходов, развитых в названных выше науках.

4. В качестве частного случая использования дополнительных методологий рассмотрим возможность сближения относительно далеко отстоящих друг от друга категориальных аппаратов социологии и лазерной физики. Выбор лазерной физики диктуется не столько профессиональными интересами авторов, сколько известным суждением Г. Хакена, одного из "отцов" концепции самоорганизации, начинавшего свою научную карьеру в конце 1960-х годов в качестве физика-лазерщика. В 1985 году он писал: "Лазер прототип в синергетике" [14. 323]. Поэтому естественно обратить внимание на модели фундаментальных процессов в лазере неравновесной и нелинейной динамической системе. Отметим, что такие модели позволяют по-новому осветить механизмы индивидуальной творческой деятельности [12].

По мнению авторов, дополнение социологической методологии категориальным аппаратом лазерной физики дает возможность построить математические модели "элементарных" взаимодействий людей в обществе. Эти "элементарные", или базовые, взаимодействия индивидов лежат в основе изучаемых социологией сложных, разветвленных, многообразных процессов, например конкуренции, обмена, социального подража-

ния. Математическая формализация "элементарных" взаимодействий открывает возможность конструирования динамических моделей типичных процессов в обществе: социокультурных, экономических, социополитических и пр., а также их комбинаций.

Для обозначения предлагаемого авторами научного направления выбрано имя "социальная кинетика" (от др.-греч. kinhtikoV - двигательный < kinew - двигать). Руководствуясь методологией дополнительности, авторы привлекают, с одной стороны, методы и принципы, разработанные в социологической доктрине П.А. Сорокина (социальная аналитика), а с другой - идеи социосинергетики, положения кинетической теории плазмохимических процессов в активных средах лазеров, выводы телеологической теории информации В.И. Корогодина.

5. Хотя обществоведение называли социальной физикой (*physique sociale*) еще в XVII веке, традиция использования естественнонаучных методов для познания социальных явлений, по-видимому, берет свое начало в работе Т.Р. Мальтуса *"An Essay on the Principle of Population..."* (*London*, 1798). Важным событием стали труды О. Конта, сделавшего шаг от социальной физики к социологии, органистические построения Г. Спенсера, дарвинистские подходы в социологии. "Тектология" А.А. Богданова, достижения органицизма, работы Л. фон Берталанфи, А. Лотки, В. Вольтерры в 1910-1920-е годы и формирование кибернетики составляют очередную стадию. Следующий этап - модели Г. Хакена, В. Вайдлиха, А.И. Яблонского, В.-Б. Занга, К. Майнцера, А.А. Короновского и Д.И. Трубецкова, И.В. Мелик-Гайказян, очертивших в 1980-1990-е годы поле социосинергетики (см. библиографию в [12-13]).

Однако по мере формирования дисциплинарной структуры научного знания на рубеже XX-XXI веков становится очевидным, что социосинергетика наиболее эффективна в исследовании макропроцессов [7-8; 11-13; 15-16]. Но социосинергетика, как правило, реализует богатейшие возможности своего аппарата на материале уже готовых математических моделей процессов в обществе, а если участвует в процедурах их построения, то преимущественно как источник эвристических принципов.

Антиподом социосинергетики *in sui generis* оказывается традиционная социология непосредственных межличностных отношений, максимально продуктивная в изучении микропроцессов. Но формализация результатов ее исследований составляет всё еще нерешенную проблему. Согласно идее авторов, необходим методологический мост между социосинергетикой и микросоциологией. Таким мостом, по мнению авторов, способна служить социальная кинетика, иначе говоря, социология бихевиоральных систем мезоуровня (от др.-греч. mesoV средний). Построенные методами социальной кинетики формализованные мезомодели (например, дифференциальные уравнения) должны: 1) описывать набор базисных социальных взаимодействий и коммуникации индивидов и/или организаций; 2) служить "кирпичиками" для конструирования макромоделей (исследуемых средствами социосинергетики). Объектом исследования социальной кинетики могут быть: процессы взаимодействия между индивидами (организациями), между индивидами и организациями; факторы, детерминирующие направление, устойчивость (массовость) и темп указанных процессов; изменение числа участников социоэкономических и социокультурных институтов.

6. По-видимому, социальная кинетика может формироваться несколькими способами и в рамках разных авторских подходов. Предлагаемый вариант социальной кинетики,

подчеркнем, отличается тем, что рассматривает как комплементарные: 1) принципы социальной аналитики П.А. Сорокина; 2) категориальные аппараты социосинергетики, эволюционной теории информационных систем В.И. Корогодина и кинетической теории плазмохимических процессов в лазерах. Поэтому ядро социальной кинетики составляют указанные (математически формализованные) мезомодели, образующие многомерную сеть. Тем самым создается возможность учесть социологические, аксиологические, экономические, педагогические, психологические и т.п. факторы взаимодействия индивидов и/или организаций. Мезомодели строятся на основе предложенных авторами "социокинетических схем", например обмена, мимезиса, страха влияния, антимимезиса, конкуренции, сожительства, нейтрализации.

Литература

1. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьёва. М.: Республика, 2000. 383 с.
2. Корогодин В.И. Информация и феномен жизни. Пущино: Пущинский научный центр АН СССР, 1991. 204 с.
3. Соснин Э.А. , Пойзнер Б.Н. Основы социальной информатики: Пилотный курс лекций. Томск: Изд-во Том. унт-та, 2000. 110 с.
4. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Под ред. В.Н. Садовского. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 464 с.
5. Розов С.М. Дарвинизм и эпистемология: генетика и меметика // На теневой стороне. Материалы к истории семинара М.А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском академгородке. Новосибирск: НГУ, 1996. С. 311-338.
6. Урманцев Ю.А. Природа адаптации (системная экспликация) // ВФ. 1998. № 12. С. 21-36.
7. Синергетика и методы науки. СПб.: Наука, 1998. 439 с.
8. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М.: Прогресс. Традиция, 2000. 536 с.
9. Нейрокомпьютер как основа мыслящих ЭВМ. М.: Наука, 1993. 239 с.
10. Красота и мозг: Биологические основы эстетики / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергера, Д. Эпстайна. М.: Мир, 1995. 335 с.
11. Чайковский Ю.В. К общей теории эволюции // Путь: Международный философский журнал. 1993. № 4. С. 101-141.
12. Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Лазерная модель творчества (от теории доминанты к синергетике культуры): Учебное пособие. Томск.: Изд-во ТГУ, 1997. 150 с.
13. Пойзнер Б.Н. Репликатор - посредник между человеком и историей // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1999. Т. 7. № 6. С. 83-94.
14. Хакен Г. Лазерная светодинамика. М.: Мир, 1988. 350 с.
15. Синергетике 30 лет: (Интервью с Г. Хакеном) // ВФ. 2000. № 3. С. 58-61.
16. Василькова В.В. Порядок и хаос в социальных системах. СПб.: Лань. 1999. 480 с.

А.Н. Ящук (Томск)

В.Дильтей и проблема герменевтической методологии гуманитарных наук

Вопрос "Возможна ли герменевтическая методология гуманитарных наук?" вряд ли будет воспринят иначе как риторический, т.е. не требующий ответа. Чтобы возвратить ему смысл вопроса мы обратимся к так называемым "герменевтическим" текстам Дильтея, - ведь именно Дильтей неизменно фигурирует в качестве главного свидетеля, а нередко и ответчика по интересующему нас делу [1, 2]. "Действительно ли дильтеевские тексты свидетельствуют в пользу возможности *герменевтической* методологии гуманитарных наук?" - вот вопрос, и все, что последует ниже, будет попыткой на него ответить.

В центре нашего внимания будут рукописные наброски позднего периода, опубликованные редактором V тома собрания сочинений Дильтея в качестве приложения к статье "Возникновение герменевтики"[3]. Они очень характерны для дильтеевского дискурса. На переднем плане резко, даже несколько демонстративно выдвинутая тематика *наукоучения*, способов достижения и обоснования общезначимого знания в науках о духе, но в глубине "мерцает" тема уразумения единственного в своей неповторимости *исторического существования*, находя свое продолжение в теме историчности самих герменевтических систем.

Прежде всего, Дильтей тактично разводит "понимание" и "истолкование/интерпретацию" - понятия, которые сблизила - до их неразличимости - романтическая традиция. "Мы называем пониманием процесс, в котором из чувственно данных проявлений душевной жизни познается она сама". "Методическое понимание письменно фиксированных проявлений жизни мы называем истолкованием или интерпретацией"(V, 332). Соответственно так проведенному различению "понимания" в широком смысле слова и "интерпретации", герменевтика определяется как учение, которое говорит об искусстве (или технике) понимания, т.е. о способах интерпретации. "Это учение об искусстве понимания письменно зафиксированных проявлений жизни мы называем герменевтикой"(V, 332-333).

Последнее определение породило немало недоразумений, но у Дильтея оно означает лишь, что герменевтика исторически приобрела статус научной дисциплины в качестве учения о технике истолкования письменных памятников. Нет никаких оснований трактовать это определение в том смысле, что Дильтей тем самым сужает сферу понимания в широком смысле слова. Дильтей увидел понимание в ином тематическом горизонте, чем Шлейермахер, увидел, руководствуясь установкой *понять жизнь из нее самой*. Собственно, понимание и становится возможным в силу "уже" включенности в контекст жизни, общий и для понимающего, и для понимаемого. Задача же *герменевтики* порождена ситуацией *препятствий для понимания*, устранение которых требует применения особых техник интерпретации и выполнения предписываемых этими техниками процедур.

У герменевтики, пишет Дильтей, странная судьба. "Она привлекала к себе внимание всякий раз при крупном историческом движении, которое превращало такое уразумение

единичного исторического существования в неотложное дело науки, чтобы затем вновь скрыться в тень. Так случилось впервые, когда толкование Св.Писания стало для протестантизма вопросом жизни. Затем, в связи с развитием исторического сознания в нашем столетии, в нее на время вдохнули новую жизнь Шлейермахер и Бек, и я еще застал время, когда Бекова "Энциклопедия", целиком посвященная этим проблемам, считалась необходимым введением в святая святых филологии. Если уже Ф.А. Вольф похвально отзывался о ценности герменевтики для филологии, тогда как на деле с тех же самых пор эта наука находила лишь редких представителей и продолжателей, то это означало, что ее прежняя форма изжила себя. Но сегодня мы вновь сталкиваемся с той же проблемой, которая делала ее актуальной, в новой форме и новом масштабе" (V, 333).

Для нас здесь важно, что последнюю метаморфозу герменевтической проблемы "уразумения единичного исторического существования" Дильтей напрямую связывает с той ролью, которая принадлежит пониманию в конституировании предмета гуманитарно-научного познания: "Как в естественных науках всякое познание законов возможно только через измеримое и исчислимое в опыте и содержащиеся в нем правила, так в науках о духе всякое абстрактное положение в конечном счете должно быть оправдано через соотнесение его с душевной жизненностью, как она дана в переживании и понимании"(V, 333).

Основополагающая роль понимания для всех операций гуманитарно-научного познания приводит к тому, что теоретико-познавательный, логический и методологический анализы понимания становятся главными задачами при обосновании наук о духе. Значение этих задач в полной мере выясняется, если мы отдадим себе отчет в тех трудностях, которые ставит перед принятой практикой общезначимой науки сама природа понимания (V, 334). Как может мое "субъективное" сознание прийти к общезначимому объективному уразумению внешних проявлений жизни Другого, данных моим чувствам? Каким образом возможно познание в герменевтическом круге: как из отдельных частей познать целое, а из целого – отдельные части? Наконец, как соотносится объяснение и понимание в гуманитарном познании, если понимание состояния Другого (скажем, испытываемой им ненависти) неотделимо от объяснения, обращающегося к факторам среды, тогда как объяснение, в свою очередь, уже требует выполнения акта понимания в качестве своей предпосылки?

Во всех этих вопросах обнаруживается, что *теоретико-познавательная* проблема и в естественных, и в гуманитарных науках остается в принципе той же самой: как возможно общезначимое знание из опыта? Но в гуманитарных науках эта проблема выступает при особых условиях, определяющих характер опыта. А именно в отличие от связей природы, которые привносятся рассудком, структурная связь душевной жизни – это нечто жизненное, нам знакомое. Условием понимания "единственного" в своей неповторимости существования выступают различные градации "общности" индивидов, и тем самым процедура понимания уводит нас все дальше в глубины духовного мира. Ясно, что анализ понимания составляет главную теоретико-познавательную проблему, которая, как говорит Дильтей, встречает нас у врат наук о духе. Именно это обстоятельство определяет актуальность герменевтики в новую эпоху исторического развития, когда слова "внутренний опыт, самоосмысление, науки о духе" становятся подлинным паролем эпохи. "Поскольку герменевтика исходит из этой теоретико-познавательной проблемы и конечной своей целью ставит ее

разрешение, она вступает в самое тесное отношение к великим, движущим вперед современную науку вопросам о конституции наук о духе и законности их притязаний"(V, 334).

В гуманитарных науках ученые используют те же элементарные логические операции, что используются естествоиспытателями (индукцию, анализ, конструкцию, сравнение и т.п.). В своем *логическом* аспекте "систематическая проблема герменевтики" предполагает выяснение вопроса: какую особенную форму принимают эти операции в эмпирической сфере гуманитарных наук? Особенности индукции в том, что к общему закону здесь заключают не от неполного ряда случаев, а от структуры, объединяющей эти случаи как части в одно целое. Дополнение этой индукции сравнительным методом делает познание единичного более объективным (V, 335).

Таким образом логика передает свои результаты *методологии*. Если логик исследует взаимодействие процессов, общих для всех видов познания, и специфицирует их применительно к условиям опыта в науках о духе, то предмет методолога – историческое формирование герменевтического метода и его спецификация в отдельных областях герменевтики. Схематически процесс формирования метода герменевтики можно представить в виде своего рода цепочки последовательно сменяющихся стадий: личное *мастерство* гениальных истолкователей – закрепление открытых ими герменевтических канонов, остающихся субъективно обусловленными, в *методиках* интерпретации – *"герменевтическое законодательство"*, которое выводится из теоретико-познавательного обоснования. Необходимость перехода к третьей стадии была вызвана ситуацией конфликта интерпретаций, неизбежного вследствие расхождения методик: разрешить споры между гениальными мастерами можно было только установлением "законов", общезначимых правил интерпретации, подобно тем "законам" творчества, которые устанавливала поэтика Просвещения.

Но в самом способе постановки задачи обоснования науки Дильтей расходится с большинством своих современников. Признавая, что "современное законодательство" является единственным способом привнесения общезначимости, доступным самой науке, он категорически не согласен с тем, что задача обоснования может быть разрешена теорией познания кантианского покроя. Самоосмысление, живое a priori (не Кантово a priori, которое "сухо и мертво") – таков путь решения задачи обоснования наук о духе [4]. Ни одна из герменевтических систем, как бы совершенна и как бы современна она ни была, не в состоянии избежать собственной историчности. Отсюда следует, что обоснование возможности общезначимого знания не может быть осуществлено из целевой связи науки, стремящейся к такому знанию; требуется *"дополнить прежнее обоснование из целевой связи новым, историческим обоснованием"*. Тогда неустранимая историчность познания, зависимость научного метода от того или иного "исторического направления" – уже не просто досадная помеха в исследовании оснований наук, а открытая возможность тематизации *исторического априори*. Дело философа не в том, чтобы с беспомощностью человека, страдающего близорукостью, держаться за частокол аргументов "за" или "против" исторического релятивизма. Ему следует подняться над отдельными герменевтическими системами и, размыкая ограниченный горизонт каждой из них, увидеть историческую связь этих систем. Решающим для этой "исторической работы" является то, чтобы она "отважилась в самих методических канонах видеть аббревиатуры ис-

торических направлений". Вопреки релятивизму, относительность исторического существования преодолевается творческой силой исторического мышления. Здесь, как и везде, историческая мысль является творческой, поднимающей человеческую деятельность над границами времени и места. Поэтому размышлению над историческим формированием методов научной деятельности "присуща внутренняя диалектика, которая позволяет этому размышлению сквозь исторически ограниченные тенденции, сквозь каноны, отвечающие этим тенденциям, пробиться к универсальности, которая всегда и везде сопутствует исторической мысли"(V, 338).

Теперь мы можем вернуться к вопросу, поставленному в начале статьи. Если смысл этого вопроса не в бесплодном "споре о словах", то перед нами, в сущности, герменевтическая задача: схватить *целое* методологии гуманитарных наук, исходя из знания ее *частей*. И первое, что при этом обнаруживает свою неадекватность, – это дилемма "понимание или объяснение": "Если мы должны схватить весь процесс познания единичного в его взаимосвязи, то встает вопрос, возможно ли развести в словоупотреблении *понимание* и *объяснение*". Сделать это, считает Дильтей, невозможно уже потому, что во всяком акте понимания в качестве "знания обстоятельств дела" необходимо участвуют некоторые общие знания. В этом случае противопоставление понимания объяснению не оправданно: "Где общие знания сознательно и последовательно применяются в целях всестороннего познания единичного, там объяснение занимает в познании единичного свое законное место"(V, 337).

Далее, выясняется, что интерпретация не подменяет критику, а необходимо предполагает ее. "Из принципа нераздельности познания и оценки следует, что критика необходимо соединена с герменевтическим процессом, имманентна ему. Нет понимания без осознания ценности..." Иначе говоря, гуманитарные науки со всем комплексом практикуемых ими методов представляют собой живое целое. Как пишет Дильтей, намечая контуры этого целого, герменевтические методы взаимосвязаны с *критикой*, литературной, филологической и исторической, а это целое подводит нас к *объяснению* единичных явлений (V, 336-337).

В заключение можно поделиться таким текстологическим наблюдением. В дильтеевских текстах ни разу не употребляются такие ставшие впоследствии привычными словосочетания, как "понимающая психология" или "герменевтическая методология науки", и этой своей осмотрительностью в употреблении терминов "понимание" и "герменевтика" Дильтей подает нам хороший пример.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1989.
2. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
3. Dilthey W. Ges. Schriften. Bd. V. S. 332-338. В дальнейшем ссылки на издание Dilthey W. Gesammelte Schriften. Stuttgart: Guttingen. 1959-1990. Bd. I-XX приводятся непосредственно в тексте с указанием тома и страницы.
4. Ящук А.Н. Историчность и "основная наука": В.Дильтей и Г.Г.Шпет // Comprehensio. Томск, 1999.

В.Н. Сыров (Томск)

Как идеология дополняет действительность (Читая Жижека)*

Причина обращения к столь почтенной теме выражена югославским мыслителем достаточно четко. Необходимо новое понимание идеологии, которое позволит понять ее современные модификации "без того, чтобы стать жертвой определенного рода "постмодернистских" ловушек (например, той иллюзии, что мы находимся в "постидеологических" условиях)" [1. 15].

Ключом, позволяющим осуществить расшифровку идеологических феноменов, становится лакановский психоанализ. Не в том, конечно, смысле, что в их основе лежит работа бессознательного во всех ее модификациях, расщеплениях и вытеснениях. Дело в структурном тождестве работы идеологии и работы бессознательного, и именно это тождество должно дать искомое понимание. Отметим, что в данном случае нам достаточно довольствоваться интерпретациями идей Ж.Лакана, данными самим С.Жижеком, ибо здесь важно проникновение в тайну идеологии, а не адекватность отражения взглядов того или иного мыслителя. И в духе парадоксальности тезисов автора выдвинем "ретроактивно" собственный тезис, что обнажение данной тайны дает нам нечто большее, даже слишком большее, выходящее за пределы собственно идеологии и говорящее о социальной действительности как таковой.

Итак, классическим нарративным ходом, обеспечивающим интригу и захваченность читателя, является демонстрация перевернутости мира. То, что нам казалось действительностью, открывается как иллюзия и этим через цепь задержек провоцирует добраться до сути дела. Иначе говоря, классический облик идеологии,, казавшийся нам отражением ее сущности, сам грозит обернуться идеологемой. С этого начинает автор. С этого начнем и мы.

Попробуем для начала реконструировать этот облик. Традиционно идеология трактовалась как "ложное сознание", как некоторая иллюзия, скрывающая и, более того, выдающая себя за подлинное положение дел. Понятно, что индивиды должны не просто пассивно верить, но и действовать так, как будто иллюзии являются действительностью, иначе идеология утратит силу. Так, к примеру, разговоры о свободе должны не просто скрывать ее отсутствие, но и быть детерминантой поведения или обладать конститутивной силой. Уже здесь скрыты важные условия идеологичности: она страдает неполнотой, если не осуществит оклик ("интерпелляцию" в терминах цитируемого Жижеком Л.Альтюссера) индивидов, и этот оклик должен выполнить функцию идентификации или самопонимания.

Открытие, а может и рождение, идеологии не случайно связывают с переходом к индустриальным обществам или, в классической терминологии, переходом от феодализма к капитализму. В интеллектуальном плане это эпоха философствования, но философствования особого, связанного с активацией идеи мира как представления и тенденцией к тотализации представляемости. Понятно, что только в таком контексте могла родиться мысль о возможности неправильного видения мира и забвения этой неправильности.

* Статья подготовлена при поддержке гранта Президента РФ № 00-15-99426

Самый факт полагания представляемости мира определял отношение к нему, т.е. неудовлетворенность неадекватностью, и путь выхода, т.е. деление на сущность и явление. Возможность прорыва к сущности достигалась локализацией сферы являемости. Уже на этом этапе скрывались важные условия определения идеологичности, а именно апелляция к происхождению (в субъекте). Соответственно источник определял и способ преодоления, а именно правильное, разумное видение.

Тем самым идеологические феномены выводились на уровень поверхности, а их преодоление путем переструктурирования восприятия мира становилось воплощением проекта Просвещения. Но вот здесь – тс, как отмечает Жижек, наступает первый "разлом в самой сердцевине проекта Просвещения", поскольку самостоятельность только мысли оставляет в неприкосновенности социальную реальность [1. 85]. А она-то после последовательного проведения тезиса о представляемости уже не может быть просто принята по одному факту своего наличия.

Изощренность идеологии состоит в том, что она не просто маскирует подлинное положение дел, но стремится придать легитимный характер самой маскировке. Это наиболее ясно было понято Л.Фейербахом. Следует осознать, что полагание трансцендентной сущности отражает не природу мира, а проекцию на него собственных свойств субъекта. Субъект опустошил себя, вынеся свою сущность вовне и отождествив ее с миром, а теперь оценивает себя с позиций так понятого мира.

Но дело в том, что и после понимания случившегося освобождение не наступает. Тогда вступает в действие объяснение К.Маркса. Оно же становится классическим определением как существа идеологичности, так и пути ее преодоления. Жижек в связи с этим приводит высказывание Лакана о том, что "изобретением симптома мы обязаны именно Марксу" [1. 19]. Наличие симптома означает, с одной стороны, присутствие внутри некоторой системы инородного элемента, а с другой стороны, некоторого содержания, скрытого за формой. В случае идеологии наличие симптома означает, что "каждая идеологическая универсалия - свобода, равенство и т.д. - является "ложной" в той мере, в какой с необходимостью предполагает особый прецедент, который разрушает ее единство, обнажает ее ложность" [1. 29]. Так свобода, продолжает Жижек, как свобода слова и т.д. с необходимостью порождает право рабочего продавать свой труд. Тем самым симптом становится доказательством идеологичности, т.е. иллюзорности, тех или иных объектов, окружающих индивида. Наличие симптома и его сохранение даже после обнаружения говорят о том, что причиной этого является не просто заблуждение индивидов по поводу себя, а определенный интерес, состоящий в том, чтобы иллюзия не исчезала. На этом этапе понимания можно говорить об открытии иллюзорности и более тонком понимании причин ее господства, т.е. связи с интересом.

Но пока нераскрытой остается еще одна сторона дела: почему иллюзия принимает форму идеологии, почему иллюзии могут захватить человека или почему человек хочет принимать иллюзии за действительность. В "Немецкой идеологии" Маркс дает ответ. "...Всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества..." [2. 40]. Но более того. "Происходит это оттого, что вначале его интерес действительно еще связан с более или менее связан с общим интересом всех остальных, негосподствующих классов" [2. 41]. Значит, идеология - не простая иллюзия. Она кое-что прихватывает из так сказать реальности, т.е. из интересов остальных членов общества, иначе не смогла бы выдать себя за нечто иное.

Это обстоятельство и придает идеологии изощренную форму. Она становится не просто иллюзией и не простой идеализацией действительности. Идеология должна вобрать в себя всю сумму противоречивых моментов, всю расколотость и расщепленность самого социального мира и придать противоречиям легитимность. Иначе говоря, если ты хочешь свободы (а хочешь ты ее потому, что это твоя сущность, и это действительно твоя сущность), так прими и следствия этой свободы. Вот почему Жижек говорит о том, что симптом гетерогенен (для обманываемых) данному идеологическому полю и в то же время необходим (для обманывающих) для того, чтобы это поле оказалось завершенным [1. 29].

Драматичность ситуации состоит в том, что перед нами "форма мысли, чей онтологический статус не есть онтологический статус мысли" [1. 26]. Получается, что идеология не совсем иллюзорна, т.к. выражает действительный интерес, и в то же время не совсем действительность, поскольку вынуждена маскироваться. Получается, что она нечто говорит нам о парадоксальности самой реальности. "Это такая действительность, сама онтологическая устойчивость которой предполагает определенное незнание со стороны своих участников" [1. 28]. Грубо говоря, без иллюзий нельзя, но и знать, что это иллюзии, тоже нельзя. И то и другое разрушает функционирование социума. (К глубинным слоям этого парадокса, а также к его возможной мнимости мы еще вернемся.) Так в чем же тогда идеологичность? Или, если копнуть еще глубже, как жить с такой невыносимой истиной?

Маркс находит выход. Прежде всего, он состоит в локализации сферы иллюзорности, а именно в ее переистолковании как идеологии. Идеология не совсем ложна, ибо говорит правду, хотя и в форме лжи. Суть ее в том, что это правда о человеке, смотрящем на мир, хотя и выданная за правду о самом мире. Ход Фейербаха реализован, но в более изощренной форме. Маркс недаром подчеркивает, что "то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некоторое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы" [3. 2]. Расколотость идеологии отражает расколотость человеческого бытия, которая состоит не просто в конфликте классовых интересов, а в том, что "родовая сущность человека... превращается в чуждую ему сущность" [4. 567]. Иллюзорный или собственно идеологический аспект открывается в том, что продукт исторических обстоятельств, т.е. расщепленность существования, трансформированная вдобавок идеологией (хочешь свободы, так прими и ее следствия), выдан за природу человека.

Можно сказать, что в таком виде порядок, представленный идеологией, показан как отчужденный от подлинной сущности человека. Понятно, что возвращение к последней должно знаменоваться выходом за его пределы. "Вся эта видимость... исчезнет, как только господство классов вообще перестанет быть формой общественного строя, как только, следовательно, исчезнет необходимость в том, чтобы представлять особый интерес как всеобщий" [2. 41]. Возвращение человека к себе восстановит прозрачность социальных отношений и избавит тем самым от необходимости их выдавать за нечто иное. Наступит конец идеологии.

История эта имеет продолжение, парадоксальность которого и фиксирует Жижек. Он отмечает, что сама марксистская критика симптоматична, ибо происходит тогда, когда отношения господства-подчинения, открытые в традиционных обществах, приходится маскировать[1. 33]. Но решение проблемы достигается не преодолением отчуждения, а со-

зданием цинического разума. Новизна ситуации в том, что теперь стремление реализовать частный интерес даже не скрывается. Более того, он возводится в ранг добродетели. Понятно, что классическая критика идеологии не срабатывает, поскольку ничто не маскируется. Все становится прозрачным. Можно утверждать, что все чиновники продажны, и чиновники действительно оказываются продажными. Можно утверждать, что нет общих ценностей, и действительно всех призывают реализовывать частные интересы.

Парадокс состоит в том, как отмечает Жижек, что циническая отстраненность оказывается лишь симптомом идеологичности. Как это возможно? Индивиды знают, какова реальность, но действуют так, будто она выглядит иначе. Они утверждают, что все чиновники продажны, но тем не менее обращаются к ним за решением проблем. Они знают, что официальные речи ничего не значат, но тем не менее сами их произносят или жаждут выслушивать. Тайна подобного поведения заключена в глубине проникновения идеологии. Она детерминирует не просто представления людей, но и их действия. Жижек использует для этого понятие фантазма и подчеркивает, что он структурирует саму социальную действительность [1. 40]. Вот почему цинизм не только не разрушает, но даже укрепляет идеологичность, поскольку сеет иллюзию свободы.

Проговорим еще раз эту мысль, ибо она, на наш взгляд, является ключевой в рассуждениях Жижека. Идеология, в отличие от цинизма, не движется параллельно с действительностью. Такая параллельность проявлялась бы в том, что говорилось одно, а делалось другое. Парадокс в том, что циничность сама оказывается симптомом идеологии или оборотной стороной ее классического истолкования. И там и там верят в одно, а делают другое. Только теперь люди действуют так, как будто идеологические постулаты являются реальностью, а цинизм становится маскировкой такого положения.

Жижек конкретизирует, в чем это проявляется и почему это происходит. "Субъекты больше не верят, но за них верят сами вещи" [1. 41]. Вера вещей реализуется в том, что плакать за нас могут плакальщицы, смеяться - телевизор в виде смеха за кадром (примеры Жижека). Этот аспект можно углубить, если понять одну простую вещь. Ведь социум - это не просто люди и даже не столько люди. Социум есть отношения, т.е. своеобразная вынесенность чего-то вовне самих индивидов. Это отношения господства-подчинения, обмена и сотрудничества, любви и дружбы, это комплексы социальных норм, статусов и ролей. Суть в том, что все это, во-первых, нечто невещественное в обычном понимании и, значит, сродни иллюзии. А во-вторых, как мудро заметил М.Хайдеггер, "человек не "есть" и сверх того имеет еще бытийное отношение к "миру", которое он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть "сначала" как бы свободное-от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать "отношение" к миру" [5. 57]. Иначе говоря, отношения, статусы, роли конституируют индивида как человеческое/социальное существо. Быть человеком – значит быть любящим, господствующим, рабочим и т.д. Поэтому драматичность состоит в том, что если даже я вдруг открываю всю несправедливость существующего миропорядка, то одновременно я понимаю и другое. За его пределами я лишаюсь возможности быть человеческим существом. Я могу не верить чиновникам, но поскольку государство стало условием функционирования социума, я вынужден буду обратиться к его представителям за решением своих проблем.

Настало время реализовать процедуру, которую в нарратологии принято обозначать термином "пролепсис", т.е. забежать вперед и упомянуть о том, что может или дол-

жно случиться позже. Кажется, что ход мысли Жижека заводит нас в своеобразный мировоззренческий тупик. Социальный мир в рамках данной логики оказывается таким, что мы не можем в нем остаться, но и не можем от него отказаться. Как тут не примириться с действительностью в духе пусть вульгарно понятого Гегеля, ибо она по сути своей разумна. Но, с другой стороны, мы можем спросить себя: да о идеологии ли уже идет речь, если обсуждается вопрос об условиях конституирования социума как такового? Ведь наши поступки детерминированы не только природными нуждами, но и концептами "родина", "государство", "любовь", "дружба" и т.д. Если они суть иллюзия, ибо они не даны чувственному восприятию так, как даны столы и стулья, то что тогда является реальностью вообще? Недаром, проводя различение между природными нуждами и человеческими потребностями, Ch.Shepherdson (используя идеи того же Лакана), подчеркивает, что "в отличие от объекта нужды объект потребности символичен и поэтому подчинен метонимическому смещению, теряя свою естественную специфичность в движении вдоль цепи означивания..." [6]. Но если это так, то оппозиция иллюзии/реальности должна быть смещена или вообще выброшена, поскольку формирует ложное понимание происходящего.

Теперь если вернуться к специфике идеологического воздействия, то можно более детально реконструировать механизм и условия его работы. Жижек не случайно говорит об идеологической вере. Это именно вера, которая является не психологическим состоянием индивидов, а структурным эффектом работы идеологии. В основе ее лежит иррациональность (случайность, лишенность основания) идеологического постулата: не потому евреи плохие, что свершают плохие дела, а они свершают их потому, что они евреи. Поэтому даже если они свершают добродеяние, то это лишь изощренная форма их козней против человечества (пример Жижека). Такой постулат иррационален, потому что смысл его существования в нем самом. Он ни для чего не предназначен, в лучшем случае для того, чтобы обеспечить господство. "...Идеология служит исключительно своим собственным целям и ничему больше - а именно такое определение Лакан и дал наслаждению" [1. 89]. Ситуация приблизительно похожа на вопрос: "Почему я должен делать добро?" и ответ: "Потому что это добро".

Но вот это обстоятельство и должно быть скрыто, т.е. скрыта иррациональность. Парадоксальная суть идеологической веры состоит в том, что идеологеме должен быть приписан смысл: это следует делать, потому что благодаря этому достигается желанная цель. Иначе говоря, следует верить в наличие обоснования. Хотя его на самом деле нет, а то, что выдвигается в качестве такового или пресловутой желанной цели, для самой идеологии является лишь средством самоукрепления. Например, следует бороться с угнетателями, пусть эта борьба обречена на провал. Смысл в ее воспитательном значении для угнетаемых. Но этого-то индивид и не должен знать, иначе воспитательный эффект будет утрачен. Поэтому необходима процедура трансфера, т.е. переноса или обращения к предположительно знающему или приписывания смысла (цели, причины) идеологеме. Приписывание такого смысла и есть создание идеологического фантазма.

Что же заставляет индивидов осуществить трансфер, или почему оказывается возможной и даже необходимой рационализация? Суть состоит в их столкновении с симптомом, т.е. с нарушением порядка, причиняющим страдание. Мы обнаруживаем, что свобода оборачивается свободой продавать свой труд. Но задача идеологии не в том, что-

бы снять симптом путем его объяснения (ведь симптом организует наслаждение, т.е. подлинную цель идеологизации), а заставить индивида отождествиться с ним. Мы должны принять его за основание нашей реальности. Да, я угнетен, но наслаждаюсь угнетением (или должен насладиться), потому что бытие угнетенным есть условие моей идентификации (или должно быть таковым).

Вот почему задача идеологии не скрыть красивыми сказками страшную реальность, а, наоборот, представить эту реальность как защиту от травмы. Да, жизнь ужасна, но только это и есть жизнь. Другой реальности нет, за ее пределами есть только пустота, ничто. В некотором смысле идеологии нет надобности самой создавать фантазм, т.е. придумывать объяснение, почему опасен еврей в гитлеровской Германии или коммунист в перестроечной России. Это может сделать и сам индивид. Важно, чтобы он был захвачен или идентифицировал себя с некоторым символическим полем, внутри которого функционирует фигура еврея или коммуниста.

Итак, процедуры трансфера и последующего создания фантазма носят не психологический, а трансцендентальный (конститутивный) характер. Они являются условиями создания идеологического эффекта. Но и сами они возможны лишь тогда, когда выстроится целостное идеологическое поле. А создается оно путем "пристегивания", т.е. приписывания совокупности некоторых элементов глубинного единого смысла [1. 93]. Так, во всех событиях или явлениях следует увидеть проявление одной сущности, например, положение женщины, характер образования, экологические проблемы и т.д. считать следствиями отношений эксплуатации и угнетения. При этом, как подмечает Жижек, содержание может меняться (появятся новые события), но идентичность поля сохранится и будет обеспечено правильное понимание сути происходящего[1. 93].

Это "соединение в цепочки" возможно потому, что сама "точка пристежки" или "жесткий десигнатор" парадоксальны. Они представляют собой "чистое означающее", т.е. за ними ничего не стоит. Нет означаемого или референта. Это символическое поле в чистом виде. Именно потому можно повсюду увидеть эксплуатацию, что ее нигде нет. "...Напротив, само это подведение под "чистое" означающее только и придаст единство и идентичность нашему восприятию исторической действительности" [1. 103]. Иначе говоря, мы "правильно" поймем, что происходит, когда подведем реальность под иллюзии. Поэтому глубинная цель трансфера - представить эту структурную игру означающих реальностью, наполнить значением или заставить поверить в конечном счете, что предметы таковы на самом деле.

Таким образом, сверхзадача идеологии состоит в том, чтобы придать забвению то обстоятельство, что я и окружающие меня объекты получили значение только благодаря определенной точке отсчета. Эта точка собственно и представляет собой символический порядок, символическую идентификацию, или Идеал-Я, являясь тем самым взглядом Другого. Есть место, откуда Другой смотрит на нас и осуществляет интерпелляцию (окликает нас). Оно представляет собой структурирование социума на статусы, роли, отношения, идеалы, ценности, и внутри этой структуры или системы предложений я должен идентифицировать себя с кем-то или реализовать воображаемую идентификацию (Я идеальное). В некотором смысле Идеал-Я есть образ Отца, или того, глазами которого я смотрю на себя и которому я не могу уподобиться, а Я идеальное есть то, кем я хочу и могу быть, т.е. быть любимым Отцом.

Глубина идеологического внедрения заключается в том, что символическая идентификация запрятана, т.е. скрыт ее символический характер. Индивид может усомниться в воображаемой идентификации, он может отринуть ее, задать вопрос Другому: чего же ты хочешь от меня на самом деле? Важно, чтобы Другой принимался как единственная инстанция, которая дает ответ. Так, в философии можно дискутировать по поводу характера сущности за явлениями. Верхом смелости покажется отрицание ее как таковой. Но скрытым оказывается то, что сама правомерность деления на сущность и явление принята как нечто единственно возможное и единственно реальное. Также можно спорить по поводу облика коммуниста или еврея, но не замечать того, что нам предъявлена структура, где изначально в поле зрения попадают только определенные фигуры. Последнее как раз и будет означать, что на уровнях символической и воображаемой идентификаций точка пристежки осуществлена.

Жижек недаром отмечает тонкости идеологического фантазма, усиливающие его, так сказать, трансцендентальный характер. Он предназначен создавать воображаемый сценарий, давая ответ на вопрос "чего хочет другой?" [1. 120]. Этот ответ может быть любым. Важно, чтобы он имел форму ответа. И выполнить он должен определенную задачу: восполнить нехватку как в Другом, так и в себе.

Концепт "нехватки" некоторым образом знаменует завершение вскрытия идеологичности символического поля. Но он же позволяет понять, почему становится возможной идеологическая оккупация социума. Другой или символический порядок не случайно окликает индивида. Причина состоит в том, что символический порядок строится вокруг некоторой нехватки, недостатка. "Если бы этой нехватки в Другом не существовало, Другой был бы закрытой структурой и субъект был бы обречен на радикальное отчуждение от Другого" [1. 128]. Эта нехватка - не пустота, но и не вещь-в-себе, которую серия репрезентаций пытается выразить. Эта дыра в символическом поле, которую Жижек называет Реальным, Вещью или Метаязыком. Реальное представляет собой расщепленность, расколотость социального существования, пронизанность его конфликтами и противоречиями. И причина этого не в эгоизме индивидов, а в конечности человеческого существования в целом, что и обусловливает принципиальную неполноту любого символического поля.

Вот почему Реальное представляет собой не реальность в обычном смысле слова и является поэтому чем-то недостижимым. Оно недостижимо именно потому, что здесь не к чему стремиться. Открыть такое Реальное имеет смысл только для того, чтобы его изменить. И в этом смысле Маркс был прав, когда говорил, что дело заключается в том, чтобы не объяснять, а изменять (но не изменить раз и навсегда) мир. Но Реальное суть расщепленность еще и потому, что в противном случае идеологический эффект утратил бы свою идеологичность или стал бы чем-то большим. Будь эта Вещь чем-то целостным и полным, идеология была бы лишь видимостью или воплощением тотальной отчужденности, создавая тем самым иллюзию окончательного ее преодоления. Будь Реальное пустотой (это мечта идеологии), вокруг которой строится символический мир, разрушение идеологии стало бы невозможным. Ведь нельзя стремиться к пустоте. Да и сама идеология утратила бы свои отличия от мира культуры в целом.

И наконец, Реальное расщеплено и недостижимо еще и потому, что это "причина, которая сама по себе не существует, которая представлена только рядом следствий -

причем таких следствий, которые проявляются как деформации и смещения" [1. 165-66]. Да, социальный порядок расколот, и эта расколотость должна воспроизводиться хотя бы потому, что есть интерес определенных групп. Но воссоединение не наступит на символическом уровне. Там мы увидим ту же расщепленность, но воплощенную в других фигурах. Мы должны верить, к примеру, что перестроечная Россия расколота на ворующую власть и коммунистов, воплощающих кошмар тоталитаризма. Причем первые могут цинично заявлять о своей продажности, а вторые - искренне выражать свою позицию, правда, вызывая этим ужас интеллигенции. Все это вполне реально, но парадоксальным образом является предельным уклонением от Реального или той самой его деформацией. Суть идеологичности состоит в том, что власть заявляет нам: "Да, я ужасна и буду таковой, но есть нечто более ужасное и только я в состоянии спасти вас. Поэтому, критикуя меня, ты толкаешь себя к еще большему краху. Такова единственная реальность".

Понятно, что ужасность власти есть симптом Реального (о котором мы узнаем только по симптому, т.е. по следствиям), но проникнуть к нему идеология не дает, выставляя фигуру коммуниста в качестве заместителя и источника идеологических фантазмов. Последний реализует функцию замещения еще в двух аспектах. Он замещает, а не восполняет нехватку Другого. Иначе говоря, идеологический порядок должен выставить кого-то в виде причины расколотости. Ведь скрыть ее идеология не может, а сказать прямо - не хочет, потому что тогда перестанет быть идеологией.

И наконец, через создание фантазма индивид замещает нехватку или дыру в себе. Интерпелляция или оклик индивида оказывается финальной и необходимой процедурой идеологического окутывания. Поскольку символический порядок строится вокруг нехватки или травмы, которая принципиально неустранима (иначе нет смысла в идеологизации), то именно вера индивида в действительность происходящего есть единственное условие нормального функционирования символического поля. И для этой веры есть основание, которое лежит в индивиде и на котором спекулирует идеология.

Индивид также пуст, вернее он тоже воплощает нехватку, травму. Он также расколот и расщеплен. В нем нет сущности, иначе он был бы отчужден от Другого. Как пишет цитируемый выше Ch.Shepherdson, мы сталкиваемся с "видом дыры или пустоты в структуре смысла - дыры, которая не является недостатком чего-либо, но фактически наоборот, абсолютным условием смысла" [6]. Все, что сказано по поводу сути Реального в символическом поле, структурно идентично Реальному в индивиде. Поэтому индивид нуждается в идентификации и может найти ее только вовне. Поэтому же индивид, как правило, ошибается и строит фантазмы по поводу оклика Другого, которые также и потому же лишь замещают нехватку в индивиде. Поэтому, наконец, идеология может захватить его и даже в столь парадоксальной форме, когда говорит ему."Да, ты угнетен, но это есть единственное условие твоего бытия".

Каков же финал? Мы оставляем в стороне всю изощренность идеологических нюансов, анализ механизмов преодоления идеологии (выход за фантазм, способность не уступать в желании и т.д.), столь блестяще описанные Жижеком. Проблема в другом. Если мы обратимся к таким концептам, как "родина", "любовь", "дружба", то вдруг с удивлением обнаружим их структурное тождество с идеологическими феноменами. По природе они сродни иллюзиям, по статусу - предназначены структурировать человеческое бытие, по функции - стать условиями идентификации индивида. Они также строятся вокруг ра-

дикальной нехватки и столь же нуждаются в индивиде для ее восполнения. Как же тогда отличить условия человеческого существования от идеологем?

В этом смысле текст Жижека дает нам урок вне зависимости от намерений самого автора. Возможность вышеупомянутой интерпретации его книги сама становится идеологическим феноменом. Это значит, что мы можем понять одну важную вещь. Предельным воплощением идеологичности является отнюдь не сокрытие некоторого положения дел, когда идиллические картины маскируют суровую действительность, и даже не смещение, когда расщепленность социума воссоздается на символическом уровне. Триумф идеологии наступает, когда индивид начинает верить в свою онтологическую пустоту, а значит, в подлинность пусть даже ужасающих картин, которые ему предлагают в качестве спасения. Цинизм идеологии состоит в том, что она искренне готова признать себя иллюзией, но одновременно внушить индивиду, что за иллюзиями ничего нет и поэтому только она может спасти его от падения в ничто. Тем самым идеология спекулирует на особенностях человеческого бытия. Она оккупирует символическое пространство, конституирующее наше бытие. Она даже не боится объявить его (а значит, и себя) иллюзией. Главное, чтобы мы поверили, что все есть иллюзии, что все делится только на иллюзии и реальность и что вне этой оппозиции нас ждет пустота. Ведь тогда идеология может себя не скрывать. Но индивид оказывается практически верящим (т.к. за него верят вещи) и к тому же не способным к преобразующему революционному действию, поскольку парадокс тотального скепсиса состоит в примирении с наличной действительностью.

Но как только мы понимаем природу Реального, то понимаем, что критика идеологии может начинаться только со следствий (открытия симптома и отождествления себя с ним) и достигаться лишь локализацией идеологического феномена. Только в акте разоблачения нам по силам открыть, да и то на данный момент, что из конституент нашего бытия оказалось лишь идеологией.

Литература

1. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 236 с.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3 т. М.: Политиздат, 1983. Т.1. С. 4-76.

3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3 т. М.: Политиздат, 1983. Т.1. С. 1-3.

4. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Политиздат, 1974. Т.42. С. 41-174.

5. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

6. Shepherdson Ch. The Intimate Alterity of the Real // Postmodern Culture, 1996. Vol.6. №.3. May. 1996.

М.С. Кухта (Томск)

Методологические аспекты исследования феномена мифа в свете принципа дополнительности

Современная наука активно формирует новый стиль мышления, в основе которого лежит многозначный, многоуровневый, энергетически-функциональный метод. Безгранично космический, многомерный образ мира сегодня несет черты двойственной сложности в различных взаимодополняющих аспектах объективного бытия и перцептивного восприятия человека, порядка и хаоса в природе. Осмысление и структурирование контрарных концептуальных оппозиций позволяет выявить и раскрыть новые грани феноменов бытия. Предметом анализа данной работы является миф, при всей своей популярности и общеупотребительности в современной культуре, остающийся неразгаданным и таинственным. Для историков культуры миф - это прежде всего совокупность фантастических повествований, фундирующих духовную жизнь древних. Для философов, психологов, литературоведов, политиков миф понимается в расширительном смысле, как форма самореализации человека, как базисный фундамент любой культуры, как некая сила, не имеющая равных по воздействию на умы.

В настоящей работе предпринята попытка поиска методологических оснований для анализа этого сложного социокультурного феномена, адекватно схватывающих всю полифонию теорий мифа и позволяющих (в дальнейшем) исследовать миф в аспекте разнообразных связей и репрезентаций. Привлечение к исследованию мифа некоторых базовых мировоззренческих принципов и положений современной физики, на наш взгляд, раскрывает новые горизонты познания этого явления.

Научные работы, посвященные мифу, поражают богатством разнообразных концепций, теорий и структур. Теории мифа высвечивают определенные модусы его проявления: пластический - представленный обрядовыми практиками, развернутыми в социокультурной среде; символический - закрепленный в слове; психологический - фиксирующий миф в структуре архетипических паттернов - феноменов психической жизни. Так же необъятна "коллекция" определений мифа. Начнем с того, как бытийствует слово "миф" в пространстве обыденной речи, ведь именно обыденная речь дает порой наиболее тонкие и точные ключи к самым сложным социокультурным феноменам. Произнося слово "миф", мы, как правило, имеем в виду два обстоятельства: перед нами - нелепая, беспочвенная конструкция, не выдерживающая никакого рационального анализа, с одной стороны, а с другой стороны, эта слабая, фантастическая, не поддающаяся здравому анализу структура (некая идея, утверждение), обладает иррационально-ошеломительной силой воздействия на умы и представляет собой одно из самых устойчивых образований сознания и жизненной практики [1. 11]. Таким образом, уже в бытовом понимании слова "миф" зафиксирована некая кентавричность, подразумевающая сосуществование двух абсолютно противоположных феноменов.

Различные теории мифа, высвечивающие этот сложный социокультурный феномен, могут быть также сгруппированы в противоположные, с точки зрения строгой логики,

пары. Любое определение мифа - верно, но отражает лишь один из его аспектов, одну сторону. Совокупность определений представляет собой полную картину мифа, несмотря на то, что они порой взаимно исключают друг друга:

миф - фантазиен и алогичен, продукт невежества и суеверия (софисты, стоики, Б.Фонтенель, Вольтер, Д.Дидро, Ш.Монтескье), миф - структурен и логически продуман (К. Леви-Строс, В.Я. Пропп, В.В. Иванов, В.Н. Топоров);

миф - фундирует социальные отношения, регулирует общественные связи и трудовую деятельность (Э.Тайлор, Э.Лэнг, Г.Спенсер, Дж.Фрейзер), миф - отражает реалии иных миров и непроявленные смыслы, трансцендентен и внеэмпиричен (Ф.В.Шеллинг);

миф коррелирует с языком, формируя и определяя базовые лингвистические структуры (Я.Гримм, М.Мюллер, А.Кун, В.Шварц, Ф.И.Буслаев, А.Н.Афанасьев), миф - бессловесен и наиболее полно его семантическое ядро выражено в пластической структуре обряда (И.М.Тронский, О.М. Фрейденберг);

психологические теории мифа обращают внимание на сложные ассоциативные мосты между сознательным и бессознательным, зафиксированные в символическом коде, архетипах мифа (В.Вундт, К.-Г. Юнг, З.Фрейд)

Совокупность теорий мифа позволяет рассматривать этот феномен как своеобразную голограмму мира, спроецированную в сознании, во всем богатстве рациональных и иррациональных связей и пересечений. Огромные пласты вербальной и невербальной информации, представленные в мифе, достоверны постольку, поскольку достоверно их метафорическое поле, причем интерсубъективность выражается как вербально, так и другими средствами - интонационно, намеком, мимикой, жестом и т.д. Можно привести мысль П.Рикера: "В действительности текст, всегда нечто большее, чем линейная последовательность фраз; он представляет собой структурированную целостность, которая всегда может быть образована несколькими различными способами. В этом смысле множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций является не недостатком или пороком, а достоинством понимания..."[2. 8]. Таким образом, продолжая мысль Рикера, можно исследовать тексты мифов как максимально возможную многозначность, своеобразную полисемантическую структуру, включающую даже самые нелепые, смешные, невозможные, абсурдные значения.

Миф - уникальное явление, сплавляющее воедино светлое и темное, умное и глупое, непознаваемое и осознанное. В то время как современная наука, стремясь целостно представить Универсум, озадачена его противоречивостью, миф словно "разгадал" принцип этой проблемы. Древние мифологические системы разных народов представляют то взаимодополняющее единство, к которому сегодня приходят ученые: современные принципы научного мировосприятия и методы научных исследований представляются составленными из различных взаимодополнительных аспектов. Это своеобразные ряды опытов, каждый из которых фиксирует лишь одно из возможных свойств наблюдаемого феномена природы, а сопоставление разных экспериментов дает целостную картину свойств его физического существования. Таковы известные проблемы квантовой физики "и частица и волна" или некоммутативность координатного и импульсного представлений, которую физики шутливо определяют - "когда нечто движется, оно не находится в состоянии движения". Таково и несоответствие принципа относительности по-

стоянству скорости света. Исследование мира субатомных частиц привело к ситуации, в которой физики не могут остановиться на какой-либо одной модели, которая бы четко соответствовала квантовой теории (ту же проблему фиксируют теоретики-исследователи мифа). Изучая тонкие свойства материи, ученые обнаружили, что она состоит из частиц, совсем не похожих на "строительные кирпичики" Демокрита и Ньютона (идеальные модели, удобные с практической точки зрения, но лишенные фундаментального знания). Это позволило Н. Бору определить изолированные материальные частицы как некие абстракции, свойства которых могут быть определены и зафиксированы только при взаимодействии с другими системами [6. 115]. Таким образом, на атомарном уровне твердые материальные объекты классической физики превращаются в вероятностные схемы, отражающие не столько вероятности вещей, сколько вероятности соединений между ними. Универсум в квантовой теории не является коллекцией физических объектов, а предстает как сложная сеть взаимодействий различных частей единого целого:

- "любая элементарная частица - это не независимая неразложимая на части единица. В сущности, это набор отношений, связывающих частицу с внешним миром" [3. 1303];

- "...мир предстает перед нами в качестве сложной ткани из различных событий, в которой соединения различных типов чередуются, накладываются друг на друга или сочетаются, определяя таким образом структуру целого" [4. 107].

Образ сети событий, порожденный современной физикой, отражен в мифологическом восприятии природы: "Сознание первобытного человека, - сообщает Леви-Брюль, - уже наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи, или орудия, приготовленные руками человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств. Следовательно, первобытное сознание, чаще всего, совершенно безразлично относится к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к проявляющимся или скрытым мистическим связям" [6. 61-62]. Миф не безличное, "сухое" знание о мире, он согрет теплом живого слова-отношения, в мифе всегда присутствует человек-наблюдатель вместе с его сознанием. Та же ситуация просматривается и в атомной физике, где "объекты" могут быть поняты только в терминах взаимодействия между процессами подготовки и наблюдения, в которых конечным звеном является человеческое сознание. Измерения - это такие взаимодействия, которые порождают определенные "Ощущения" в сознании - например, зрительные вспышки света или темного пятнышка на фотографической пластинке - а законы атомной физики говорят нам, с какой вероятностью будет атомный объект порождать определенное ощущение, если мы позволим ему взаимодействовать с нами. "Естественные науки, – говорит Гейзенберг, - не просто описывают и объясняют явления природы; это часть нашего взаимодействия с природой" [5. 81].

Человек-наблюдатель необходим не только для того, чтобы наблюдать свойства объекта, но и для того, чтобы дать определение этим свойствам, которые имеют значение только в контексте взаимодействия объекта с наблюдателем. По словам Гейзенберга, "то, с чем мы имеем дело при наблюдении, это не сама природа, но природа, доступная нашему методу задавать вопросы". Наблюдатель решает, каким образом он будет осуществлять измерения, и в зависимости от его решения получают характеристику свойства наблюдаемого объекта.

Если эксперимент проводят по-другому, свойства объекта тоже изменяются. Субатомный мир предстает как взаимоотношения между различными частями единого целого, не имеющего адекватного описания на языке классической физики. В силу того, что понятие самостоятельной физической сущности - частицы - носит абстрактный характер и не имеет реального содержания, оно может быть определено только в терминах его связи с целым. Эти связи могут существовать с определенной вероятностью, а могут и не существовать. Попытка описать свойства такой единицы в терминах классических понятий (местонахождение, энергия, импульс) приводят к тому, что обнаруживаются пары взаимосвязанных понятий, которые не могут быть определены одновременно с высокой точностью. Соотношение между этими понятиями отражает принцип неопределенности. Фундаментальное значение принципа неопределенности (Гейзенберг) заключается в том, что он описывает ограниченность классических представлений о точной математической науке [7. 136].

Принцип неопределенности углублен и расширен Бором до уровня принципа, имеющего общенаучный характер - принципа дополнительности. Понятие "дополнительность" Бор вводит для лучшего понимания соотношений между парными понятиями классической физики. Он рассматривает картину частицы и картину волны в качестве взаимодополняющих описаний одной и той же реальности, каждое из которых лишь частично и имеет ограниченный характер. Для полного описания необходимо два образа, и их применение ограничено закономерностями принципа неопределенности. (Выбирая символ ИНЬ-ЯН для своего герба, Бор сопровождает его изречением: "Contraria sunt complementa").

Согласно принципу дополнительности, два или более теоретических построения, описывающих различные стороны даже одного и того же объекта, синтезированы быть не могут: в лучшем случае они могут дополнять друг друга, образуя то, что в современной науке именуется комплексным подходом. Таким образом, принцип дополнительности имеет гносеологическое и мировоззренческое значение. В онтологическом аспекте принцип дополнительности облекает в естественнонаучную плоть давно известную в философии мысль, согласно которой вещь имеет и проявляет свойства не сама по себе, но только по отношению к другим вещам: имея определенное свойство в одном отношении, она может не иметь его в другом.

Два противоположных неотторжимых полюса магнита - своеобразное двоичное сочетание противоположностей одного рода явлений – принципиально было понято людьми древних культур, стало существенной частью их эпистемы. В древних мифах органично взаимодействуют, творчески дополняя друг друга, Космос и Хаос, коллективно-бессознательные сферы души и индивидуально-сознательная психология, внешнее социальное и внутреннее индивидуальное чувство.

Применяя принцип дополнительности к исследованию мифа, необходимо подчеркнуть еще один аспект этого феномена: МИФ принципиально неуловим, как субатомная частица он, являясь, по мнению исследователей, "первичным ядром культуры", кодокомпонентом культуры", "неделимой структурной единицей", тем не менее не имеет адекватной и достоверной репрезентации. МИФ как бы играет с исследователем в прятки, он, как Великий Гудвин - Волшебник Изумрудного Города, является то в одежде архетипа, то прячется в метафоре, поэтическом слове, то "выявляется" в ритуале, то обнаруживает себя в энергийно-смысловой

стихии слова, то принимает "форму одушевляющей силы", призванной видеть во всем сущем живое и божественное "внутреннее содержание природных явлений" (Гегель). В методологическом аспекте принцип дополнительности позволяет развернуть полную картину мифа, состоящую из пар дополняющих друг друга позиций во всей семантической полноте этого сложного социокультурного феномена. Преимущество комплексного метода исследования заключается в том, что он позволяет выявить связи различных феноменов бытия или, напротив, контрастно-сопоставляя их, побудить к новому осмыслению.

Литература

1. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
2. Рикер П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью: Пер. с фр./ Ред. И.Вдовина. М.: 1995.
3. Bohm D. and Hiley B. On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory // Foundations of Physics. 1975. Vol. 5.
4. Stapp H.P. "S-Matrix Interpretation of Quantum Theory" // Physical Review: 1973.
5. Heisenberg W. Physics and Phylosophy. New York: Herper Torchbooks, 1958.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
7. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994.

А.А. Шевченко (Новосибирск)

В поисках рационального консенсуса: о методе политической философии

Разочарование во всемогуществе научного познания привело и к кризису рациональности, парадигмой которой на протяжении длительного времени считалась наука. Следствием этого кризиса стало распространение релятивизма и иррационализма как в науке, так и в философии. На этом фоне особенно важно отметить примечательную тенденцию в современной политической философии, суть которой заключается в попытке не только переосмыслить понятия рациональности и эксперимента, но и выстроить на их основе методологию социально-философского исследования. Специфика подобного исследования определяет и характер интерпретации этих понятий - речь идет о рациональном консенсусе и мысленном эксперименте. Разработка этой методологии ведется прежде всего в традиции общественного договора.

Именно эта традиция, как часто отмечается, позволила, начиная с 1970-х годов, реабилитировать саму политическую философию - благодаря переносу акцента с анализа некоторого политического идеала на поиски согласия между рациональными индивидами по поводу оптимального или рационального общественного устройства. Следует отметить, что использование категориальной пары "рациональное" - "иррациональное" позволяет по-новому взглянуть на многие стандартные ситуации взаимодействия людей с природой, друг другом и обществом. На практике отказ принимать участие в иррациональной ситуа-

ции (или ситуации, субъективно воспринимаемой как иррациональная) может принимать самые разные формы – от добровольного ухода из жизни до попыток революционного переустройства общества. Если выход первого типа в теоретико-игровых терминах можно считать отказом принимать участие в "играх" вообще, то такие разномасштабные социальные действия, как отшельничество, создание утопических коммун, социальные революции, можно интерпретировать как стремление превратить игру с антагонистическими в игру с кооперативными интересами.

В теоретической области поиск основ социальной кооперации простирается от попыток написания справедливых конституций до создания абстрактных философских и этических систем, основанных на принципах гармонии человека с природой и сотрудничества с себе подобными. Общественный договор можно интерпретировать как попытку теоретического выхода из иррациональной ситуации. Ситуация иррациональна именно потому, что в естественном состоянии, непосредственно предшествующем заключению договора, люди нарушают установления божественного разума. "Ведь это не частный и установленный людьми закон, писал Локк,... но неизменное и вечное моральное правило, установленное самим разумом, а потому прочно коренящееся в основах человеческой природы"[1. 45]. Одной из основных причин нарушения этого закона является эгоизм, который понимался как нарушение либо естественных законов природы, либо первоначальных божественных установлений. Руссо считал, что со временем естественное состояние переходит в такое, когда потребовалось "...возвести некоторую общую преграду, признаваемую всеми, которая ограничивала усилия каждого, стремящегося устроить свою жизнь за счет других". Однако для того чтобы жить "...в безопасности и наилучшим образом, (люди) должны были войти в соглашение и потому сделали так, что они коллективно обладают правом... (которое) больше не определяется на основании силы и желания каждого, но на основании мощи и воли всех вместе"[2. 41].

Таким образом, соблюдение закона природы понимается и как подчинение разумной воле Бога, и как выражение человеческой рациональности. И даже если искать выход из иррациональной ситуации побуждают страсти, то найти его невозможно без помощи разума. Независимо от того, понималось ли естественное состояние как изначально хаотичное, где люди, будучи эгоистами, "ведут войну всех против всех", или, как считали, например, Руссо или Локк, состояние, для которого был характерен процесс постепенной деградации, чаще всего и естественное состояние в целом, и принципы взаимодействия в нём людей воспринимаются не просто как нерациональные, но и как иррациональные.

Основным содержанием теорий общественного договора принято считать анализ происхождения и сущности государства. При этом обращение к естественному состоянию и общественному договору часто представляет собой методологический прием, целью которого является выведение легитимности существующей власти. Рассуждение обычно строится следующим образом: описывается некоторая гипотетическая ситуация, среди основных параметров которой интересы, потребности и возможности рациональных индивидов. Несоответствие возможностей потребностям приводит к проблемам, преодолеть которые не удается без регулятивных институтов. Следующий шаг – постулирование политических решений и институтов, являющихся наиболее рациональным разрешением возникающих проблем. Используя их в качестве идеального типа, анализируют существующие политические институты на предмет их соответствия этим идеальным представлениям. Соответствия служат аргумен-

тами в пользу имеющихся институтов власти, а расхождения объясняются как переменные, которые не в состоянии предусмотреть ни один стандарт.

Одной из важных черт этой методологии является то, что принципы общественного устройства уже не полагаются естественными или божественными установлениями. Выработка таких принципов становится задачей рациональных индивидов, являющихся участниками гипотетической ситуации выбора. "Точно так же как каждая личность должна решить путем рациональных размышлений, что составляет благо, т.е. систему целей, рациональную для их преследования, так и группа людей должна решить раз и навсегда, что считать справедливым и несправедливым"[3. 26].

Отметим другие существенные черты этой методологии. Во-первых, следует отметить такую особенность общественного договора, как его гипотетический характер. На это указывал, например, Руссо, признававший, что естественное состояние и общественный договор являются лишь философскими фикциями, рационалистическими абстракциями, необходимыми для того, чтобы мысленно выйти за пределы существующей реальности. Хорошим примером чисто гипотетической ситуации является и "исходное положение" – одна из центральных и наиболее спорных категорий Дж. Ролза. Человек, помещаемый Ролзом в эту ситуацию, берется в абстракции своей человеческой природы: он не знает ни своего места в обществе, ни классовой принадлежности, ни доли причитающихся ему общественных благ, не знает даже своих психологических особенностей или склонностей. Единственное, что характеризует принимающего решение индивида, – его рациональность. Понятно поэтому, что и результат рефлексии напрямую зависит от принятых постулатов человеческой рациональности. Проблемой здесь является то, насколько строгими должны и могут быть постулаты такой "чистой" рациональности. Слишком сильные допущения резко сужают сферу применения такого инварианта, слишком слабые не имеют достаточной методологической значимости. Поиски "золотой середины" и составляют содержание исследований современных западных философов, продолжающих традицию общественного договора [4]. Суть многих возражений Ролзу можно свести к тому, что явно и неявно принятые постулаты рациональности оказались слишком сильными. Во-первых, очень сильными являются явно принятые кантианские требования к рациональности. Во-вторых, среди неявно принятых постулатов рациональности оказалось множество таких, которые обусловлены определенным политическим и этическим мировоззрением. В своей недавней книге "Политический либерализм" Ролз признает, что основанное на таких постулатах рациональности общество не будет стабильным.

Одной из самых главных проблем для сторонников договорного подхода является принятие базовых предпосылок, так как всегда возникает опасность того, что принимаемые посылки ориентированы на уже известный и желаемый результат, который заведомо считается рациональным и справедливым. Так, у Ролза, несмотря на провозглашаемую им свободу от каких-либо предпосылок в виде исходных ценностных ориентаций, в действительности принимающий решение индивид является некоторой идеализацией гражданина современного либерального демократического общества с присущими ему ценностными ориентациями и моделями принятия решений.

Важная идея, связанная с современными теориями общественного договора, это идея диалога и консенсуса. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что решение об оптимальном общественном устройстве принимается не на основе анализа некоторого заданного

политического идеала, оно совместно вырабатывается взрослыми, рациональными индивидами, заботящимися о собственных интересах. При этом важно отметить механизм принятия решения – это именно консенсус, а не решение большинства. Таким образом, отличительной чертой современных общественно-договорных концепций является конструктивизм. Они не признают каких-либо внешних, заранее заданных стандартов законности или обоснованности государства. Само согласие делает то или иное общественное устройство легитимным. Попутно можно заметить, что такие теории являются антиисторицистскими, то есть заранее определенного решения, которое открывается с помощью некоторого набора социальных законов, не существует.

Еще одна заметная особенность современных общественно-договорных концепций имеет более технический характер – аргументация в них во многом строится на анализе контрфактических высказываний. Именно этот прием и лежит в основе мысленного эксперимента. Такие классические мысленные эксперименты, как, например, "естественное состояние" и его современная версия – "исходное положение" Ролза, дают механизм рациональной проверки наших философских интуиций по поводу оптимального, справедливого и рационального общественного устройства.

Но главной чертой современных общественно-договорных концепций является инструментальный характер представлений о рациональности, при этом парадигмой часто является экономическая модель рациональности с "теорией полезности" в качестве центрального ее компонента. В основе экономической парадигмы рационального поведения лежит ряд упрощающих предпосылок о мотивациях человека и преобладающей стратегии поведения. Главные из них таковы: 1) в основе поведения лежит узко понимаемый личный интерес; 2) этот интерес всегда можно не только выразить в виде всеобщего эквивалента, но и квантифицировать; 3) основной стратегией поведения является максимизация личной выгоды. Понятно, что столь сильные допущения и представления о рациональности договаривающихся субъектов и становятся в первую очередь объектом критики при анализе современных общественно-договорных концепций.

Можно выделить три группы контраргументов. Специфика аргументов первой группы заключается в том, что они ставят под сомнение исходные посылки этой модели о мотивациях и стратегиях поведения человека. Две важнейшие посылки "теории полезности" гласят: 1) все решения и поступки можно объяснить с помощью обращения к личным интересам субъекта (более сильный вариант эгоизм); 2) преобладающей стратегий поведения является максимизация ожидаемой выгоды. Обе эти исходные посылки экономической модели уязвимы для критики. И эгоизм, и стратегия максимизации, хотя и играют важную роль в поведении, однако не являются исчерпывающими характеристиками человека.

Обратимся ко второй группе аргументов, в которых ставится под сомнение эффективность этой модели, даже при условии принятия исходных постулатов. Действительно, в основе экономической парадигмы рационального поведения лежат несколько допущений. Главные из них следующие: 1) личный интерес принципиально измеряем неким универсальным инструментом; 2) решение принимается в ситуации определенности, то есть у субъекта имеется ограниченный, осознаваемый им набор альтернатив и он имеет полную информацию о последствиях их осуществления; 3) субъект взвешивает эти последствия с помощью метода анализа затрат и выгод, в результате чего возникает набор предпочтений; 4) он осознает эти

предпочтения и в состоянии выстроить их иерархию; 5) субъект будет действовать в соответствии с выбором.

Первая идеализация заключается в предположении об измеримости предпочтений с помощью некоторого универсального инструмента. Вторая идеализация в предположении о возможности выстроить иерархию альтернатив с учетом их предпочтительности для субъекта. Третья идеализация - это допущение о том, что альтернативы можно оценить на рациональность, то есть, в рамках этого подхода, привести их к некоторому общему знаменателю. Наконец, идеализация заключается и в предположении, что эти две иерархии (предпочтений и рациональных предпочтений) будут совпадать.

Все эти предположения уязвимы. Отдельные конфликтующие предпочтения могут оказаться несовместимыми. Кроме того, не все альтернативы попадают в поле зрения субъекта. Причин этому много. Это и эпистемическая пассивность самого субъекта, и следование традиционной модели поведения, и недостаток информации об этих альтернативах, и отсутствие времени на изучение всей имеющейся информации. Кроме того, не все альтернативы подвергаются оценке на рациональность, а чаще всего такая оценка крайне затруднительна. Дело в том, что в действительности человек принимает решения в ситуациях неопределенности и риска, в которых можно говорить лишь о вероятности того или иного развития событий.

Даже если первые три идеализации были бы неуязвимы, то вовсе не очевидным является поведение в соответствии с выбором. Другими словами, иерархия и действительных и рациональных предпочтений субъекта не обязательно совпадут. Человек, даже осознавая рациональную альтернативу, может действовать вопреки ей. Разрыв контекста обоснования и контекста выбора является серьезной проблемой для всех этических теорий, апеллирующих к рациональности субъекта. Кроме того, субъект может оказаться не в состоянии действовать в соответствии с рациональным предпочтением по ряду не зависящих от него причин.

Аргументы третьей группы вскрывают формальную ограниченность инструментальной модели рациональности. В этой модели имплицитно предполагается, что в любой ситуации можно различить цель и средства ее осуществления. Однако такое разделение не всегда возможно. Во-первых, цель может быть в то же самое время средством для какой-то другой цели. Это значит, что принципиальный отказ от оценки целей на рациональность может привести к тому, что при расширении контекста нерациональной может оказаться цель, которая в то же самое время служит средством для осуществления некоторой цели более высокого порядка. Второй контраргумент будет ясен из рассмотрения следующей ситуации. Обратимся к примеру, приведенному Харшаньи: если планируется совершить восхождение на самую высокую вершину в Европе, то в качестве объекта восхождения единственно рациональным будет выбрать Монблан. Однако вряд ли можно считать восхождение на Монблан средством достижения поставленной цели. Это рациональное действие, удовлетворяющее определенным формальным (некаузальным) критериям [4. 24]. Существует, таким образом, целый класс случаев, когда невозможно выделить цель и средства ее осуществления. Это такие ситуации, в которых некоторое действие является не средством достижения поставленной цели, а удовлетворением заранее сформулированных критериев.

Изложенные положения позволяют сделать вывод об ограниченности экономической парадигмы рациональности, которая не может считаться универсальной моделью рационального поведения и рационального выбора. Рассмотренные выше идеализиру-

ющие допущения этой модели не исчерпывают. к тому же, всего набора постулатов, явно или неявно принимаемых в экономических концепциях рациональности. Наряду с такими постулатами, как эгоизм и стратегия максимизации, она также содержит и ряд дополнительных аксиом. Важнейшие из них следующие: 1) об упорядоченности и транзитивности предпочтений; 2) о совпадении предпочтения и выбора и 3) об универсальности стандартов индивидуальной рациональности, то есть возможности их распространения на различные контексты взаимодействия людей друг с другом и обществом. Однако расширение контекста и рассмотрение стандартных ситуаций взаимодействия индивидов, преследующих собственные, часто противоположные цели, позволяет обнаружить ряд ситуаций, которые, в рамках экономической парадигмы рациональности, являются безусловно парадоксальными.

Приведенные выше примеры, такие как возможное отсутствие транзитивности коллективных предпочтений и расхождение между предпочтением и выбором, являются частными случаями более общего парадокса. Парадокс этот заключается в расхождении между индивидуальной и коллективной рациональностью. Этот разрыв также привлек к себе внимание в связи с анализом политического поведения. Традиционно считалось, что интересы отдельных индивидов и групп, состоящих из таких индивидов, идентичны. Однако А. Даунз и М. Олсон, опираясь на принятое в экономике понятие "личного интереса", показали неверность представления о том, что группы людей с общими интересами всегда будут стремиться к совместной реализации этих интересов [5]. Оказывается, что несмотря на выгоды, которые может дать стратегия сотрудничества, такая стратегия может показаться непривлекательной или даже оказаться неосуществимой. Все это является свидетельством трудностей, с которыми сталкиваются современные сторонники общественно-договорной традиции.

Изложенные здесь кратко идеи общественного договора можно представить и в теоретико-игровых терминах. Общество тогда описывается как игра со смешанными интересами. Совпадение интересов объясняется тем, что кооперация позволяет произвести в совокупности больше благ, чем в одиночку. Расхождение интересов проявляется на стадии распределения плодов сотрудничества.

Теория игр свидетельствует о том, что существуют два основных способа реализации стратегии сотрудничества: либо изменение мотиваций человека, переход с позиции эгоизма на позицию учета интересов других и максимизации совместной выгоды, либо обеспечение обязательности заключенных соглашений. Традиционный общественный договор, по существу, представляет собой попытку второго рода. Естественное состояние в терминах теории игр можно представить как антагонистическую игру со множеством участников, заключение общественного договора как превращение антагонистической игры в кооперативную путем изменения платежной матрицы, а роль государства (суверена) - в обеспечении выполнения заключенного договора. Однако в современных интерпретациях общественного договора на первый план выступают оптимальные принципы сотрудничества между индивидами, а в основе самих этих принципов лежат те или иные представления о рациональности.

Перенос акцента на идею рациональности в философии политики возможен и важен по нескольким соображениям: кроме того, что рассмотрение подобных гипотети-

ческих ситуаций выбора позволяет прояснить наши философские интуиции по поводу содержания этого понятия, постулаты рациональности, лежащие в основе подобных гипотетических ситуаций выбора, могут служить инструментом сравнительного анализа различных общественных устройств. Для этого, однако, необходимо согласие относительно инварианта рациональности, который мог бы лежать в основе таких сравнений и выполнять роль связующего звена между различными социокультурными типами рациональности. Представляется, что инструментальная модель рациональности требует расширения и дополнения ее альтернативными представлениями о рациональности, которые бы позволяли оценивать на рациональность не только средства достижения некоторой цели, но и сами целевые и ценностные установки принимающего решения субъекта.

Литература

1. Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3.
2. Руссо Ж-Ж. Трактаты. М., 1969.
3. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.
4. Harsanyi J. Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation. Dordrecht, 1976.
5. Downs A. An Economic Theory of Democracy. N.Y., 1957 ; Olson M. The Logic of Collective Action. Cambridge, 1965.

Н.В.Поправко,
А.С.Ходонов (Томск)

Многомерность социального феномена как методологическая проблема (На примере изучения молодежного наркопотребления)

Основные положения предлагаемой статьи навеяны результатами социологического исследования, имеющего конкретные задачи и заказчика ("Северск: молодежь и наркотики", январь - март 1998 г. По заказу отдела молодежной политики администрации г.Северска Томской обл. - 545 опрошенных). Однако знакомство читателя с полученными данными предполагается в минимальной степени в виде некоторых общих тенденций и лишь в той мере, в которой это соответствует основной задаче. "Побочным эффектом" проделанной работы можно считать чувство незавершенности, некоторый проблематизм или, скорее, недостаточность методологического и методического плана. Учитывая это, мы ставим главной задачей на основе полученного опыта акцентировать основные направления методологической, содержательной и методической организации дальнейшего изучения проблемы.

Главная трудность при обращении к теме молодежной наркомании связана, главным образом, с двумя моментами: латентной природой явления и относительностью его социальных определений. Первый момент означает фактическую невозможность использования "лобовых" вопросов о факте, месте, периодичности и т.п. потребления молодыми людьми наркотиков, а значит - получения достоверной статистической информации. Наиболее продуктивным представляется получение (что и было осуществлено) косвенной информации через анализ отношения респондентов к проблеме в модусе усредненной рациональности, отражающем, как представляется, степень укорененности темы наркотиков и наркомании в их жизненномирном пространстве. Последнее, имея своей сущностной характеристикой "здесь-и-сейчас" как точку пересечения всего комплекса ценностных и поведенческих установок, существенно расширяет предметное поле и эвристические возможности исследования. В частности, это позволяет в большей мере учитывать не только коммуникативно-референтный фон (друзья, родители, структура и содержание досуга, степень осведомленности о наркотиках и др.). В этом плане результаты достаточно показательны и значимы, хотя, с другой стороны, их значимость показалась нам ограниченной. Во всяком случае, полученные результаты могут служить базой, начальным этапом. Вот некоторые из них.

Так, анализ досуговой сферы выявил крайнюю содержательную бедность последней и отсутствие её сознательного планирования. Досуг ожидаемо локализован: больше половины молодежи безотносительно возраста и рода занятий проводят досуг "у когонибудь на квартире" и почти половина - на улице и в подъезде. Выявлена концентрация представителей - пользуясь терминологией Мертона - структурно обусловленных групп (более или менее устойчивых уличных команд, включающих разные категории подростков) в подвалах, которые в большинстве своем самостийно оборудованы под тренажерные залы. Данные включенного наблюдения (оценки студентов-участников исследования, имеющих вчерашний опыт таких "тусовок") показывают, что именно там употребление наркотиков не просто распространено, но зачастую является своеобразным символом статусного равноправия и, следовательно, пропуском в вышеозначенную "тусовку".

Обращение к межпоколенному аспекту проблемы выявило резкий водораздел - 13 лет: после указанного рубежа влияние родителей существенно падает, растет отчуждение и одновременно возрастает демонстративная самостоятельность суждений по поводу наркотиков и наркоманов. Сходное с родительским фобически окрашенное отношение тринадцатилетних к наркотикам и факту их употребления меняется на спокойно-сочувственное уже у 14 - 15-летних и далее. Указанный разрыв применим и к степени вовлеченности: если позицию "попробовал хотя бы один раз" отметили 7 % тринадцатилетних, то у пятнадцатилетних этот показатель составляет уже 20 %. Казалось бы, этими цифрами вряд ли можно сегодня удивить. Кроме того, на уровне декларации свыше 70 % опрошенных назвали наркотики все же серьезной общественной проблемой. Но даже если исключить явно кризисные группы, а в нашем случае это "пэтэушники" и "маргиналы" (те, кто нигде не учатся, не работают), когда первые на треть, а вторые наполовину регулярно употребляют наркотики, общая ситуация тревожит таким, в частности, показателем, как степень осведомленности. Она очень высока: в среднем половина опрошенных (с незначительными колебаниями по полу, возрасту и роду занятий) знают места приобретения, конкретных распространителей наркотиков и цены на них. Кроме того,

для каждого пятого из опрошенных в возрасте 15 - 18 лет наркотики являются проблемой, коснувшейся их друзей.

Таким образом, можно констатировать, что молодежь - в основном с 14 лет - внутренне не только не протестует против наркомании, наркоманов и практики употребления, но воспринимает их как нечто нормальное или, во всяком случае, привычное и обыденное. Крайне высокий уровень седиментированности знания о наркотиках, а также высокая степень коммуницированности (подавляющее большинство потребляющих делают это в компании) сочетаются с относительно невысокой фактической включенностью в потребление и констатацией на усредненно-рациональном уровне серьезности и общественной значимости проблемы. Это несоответствие позволяет предположить, что молодежь в целом (и особенно в студенческой среде) придает теме наркотиков скорее символическое значение, воспринимая феномен как игру идентичностей, как способ символической саморепрезентации или на сферу непознанного и маняще-пугающе-романтического. Однако это всего лишь предположение, требующее специальной проверки, в связи с чем предлагается более глубокое изучение жизненномирного пространства объекта как особой предметности. Заметим, что в классической трактовке понятие жизненного мира (и жизненномирного пространства) вовсе не сводится к значению симпрактического, акцентирующего "привязку" к повседневному как обыденно-рутинному, десакрализованному, чуждому всяких идеализаций [1]. Оно подразумевает сложную структуру, предполагающую целый ряд различений, таких как устойчивость форм опыта, пространственно-временная перспектива и др. [6].

Применительно к нашей теме это представляется крайне важным. Думается, было бы неправильным ограничиваться только позитивистской - совсем не в ругательном смысле - схемой с ее эксклюзивным доверием к наблюдаемому и количественно фиксируемому.

Здесь следует отметить выраженную специфику самого объекта - северской молодежи. Дело в том, что статус Северска как "закрытого города", "почтового ящика" определяет его особую социокультурную ауру. Его профессионально-демографическая структура "отцеживалась" десятилетиями. Поэтому статусные позиции северчан - родителей сегодняшних тинейджеров достаточно высоки как объективно (относительно обычного города), так и субъективно, а именно в зеркале самооценки. Эти позиции имеют выраженную тенденцию к воспроизводству [3], что означает повышенный интерес к обучению и карьерной мотивированности своих чад. Среди них практически нет люмпенизированной периферии, свойственной обычному городу. В силу этой и других причин, в частности близости вузов Томска (с его необычно высокой концентрацией студентов), "оттягивающих" значительную часть северской молодежи, последнюю в целом отличают довольно высокий образовательный и культурный уровень, интенция на достижительность. Довольно высокий, как минимум, для того, чтобы не ставить знак равенства между расширением географии молодежного наркопотребления и деградацией, десоциализацией, опусканием "на дно" и другими подобными стигмами. Отмеченный символический характер восприятия наркотиков заставляет учитывать семантические пласты феномена, что способно существенно изменить методологию и методику исследования. Конечно, речь тогда идет скорее об интерпретативных переменных, нежели количественных показателях. То есть адекватными методами следует признать не массовый опрос, а наблюдение, глубинное интервью или контент-анализ. Если же говорить о содержательно-методологической стороне, можно предложить несколько вариантов различений.

Уровень сакрализованности тематизации наркотиков. Ибо заранее можно предположить, что "косячок" будет означать совсем не одно и то же для рафинированной студентки философского факультета и для десоциализированного уличного хулигана. Поэтому определение "точки" респондента или группы в диапазоне от адептов Кастанеды до грязной и примитивной "бытовухи" позволит, думается, проникнуть глубже за завесу "факта".

Характер акцентуации жизненных регионов. Предполагается, что векторы тождественности и номизации темы разнообразны для индивидов и для групп. При этом они могут выступать в качестве как барьеров, так и ориентиров. То есть самоопределение (как и самоограничение) осуществляется относительно сферы репрессивно-правового, морального, рационального или оценочно-экспрессивного дискурса. В этой связи следует заметить, что тема наркотиков уже сейчас переместилась из сферы морального в сферу оценочно-экспрессивного дискурсивного поля. Иными словами, шутки и анекдоты на тему наркотиков и наркоманов приобрели социально одобряемый характер как в молодежной, так и во взрослой среде. При этом обратный переход (к моральной оценке - осуждению и фобии) характерен в основном для взрослых и только в двух смысловых плоскостях – общесоциальной и биографической). А указанный выше факт негативной оценки наркопотребления школьниками в модусе усредненной рациональности не должен вводить в заблуждение: это может являться результатом безрефлексивного следования респондентов тем же правилам дискурса ("я уже взрослый и понимаю важность взрослых проблем").

Характер коммуницированности потребления наркотиков. (По смыслу сходно с тем, что А.Щюц называл специфическими чертами социальности). Здесь, по-видимому, должно выясняться, является ли потребление наркотиков актом эскапизма или в основе его - интенция на сопричастность, референцию, желание получить "пропуск в тусовку" или удовлетворение от акта культурно-стилевой идентификации. Последнее особенно актуально для студенческой среды, которая почти всегда содержит подструктуру в виде субкультурных групп, имеющих специфический характер обязательных отношений [4], выраженные идеологическую, символическую, ритуально-атрибутивную составляющие. Здесь стилевая природа наркопотребления лежит на поверхности и также требует специального осмысления.

Содержание коммуникации как фоновый фактор приобщения к наркотикам и шире - к теме наркотиков. Данный аспект явления относится к наличным механизмам внутригруппового взаимодействия. А именно: источники авторитета (эрудиция, социальный капитал, физические данные, удачливость, независимость и т.п.), способы его поддержания и контроля, ориентация на достижительность, конкуренцию, профессиональную или досуговую сферу и т.д. Указанный фон определяется наличными условиями - от роли конкретного лидера до типа учебного заведения.

Как указывалось выше, вторая трудность изучения проблемы - относительность социальных определений употребления наркотиков как формы девиантного поведения. Так, анализ межпоколенного аспекта определения феномена, осуществленный в ходе исследования, позволяет определить ситуацию формулой "дети - в курсе, родители - в шоке". Так, если первые, независимо от личного опыта потребления наркотиков, приводят до 50(!) слов-обозначений различных их видов (как сленговых, так и официальных), то для родителей само слово "наркотик" вызывает априорную фобию. Пожалуй, ни одно из вновь появившихся социальных явлений не делает проблему отцов и детей столь выпуклой и

болезненной. Пользуясь типологией М.Фергюсона, старшие однозначно выбирают способ *исключения нового* [5], но не посредством "позиции страуса", а через гиперреакцию. Будучи вполне объяснимой и эмоционально оправданной, последняя все же порочна. Тем более что такое позиционирование темы наркотиков воспринимается противной стороной (да и является на деле) актом различения, знаком конфронтации и тотального непонимания. Тем самым проблема перерастает рамки исследовательской задачи и приобретает широкое звучание. Прежде всего для родителей и структур, имеющих отношение к молодежной политике. Представляется, что предлагаемый подход объективно позволит реализовать посредническую роль исследователя [2], снять репрессивный налет с отношения к проблеме, придать практическим шагам в этой области вид взвешенной и научно обоснованной политики.

Литература

1. Глебкин В.В. Ритуал в советской культуре. М.:Янус-К, 1998.
2. Девятко И.Ф. Методы социологического исследования: Учебное пособие для вузов. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998.
3. Материалы социологического исследования "Состояние и перспективы развития рынка образовательных услуг в г.Томске". (При финансовой поддержке РГНФ, № 98-03-00050 а/Т, с использованием средств, полученных из региона).
4. Мертон Р.К. Референтная группа и социальная структура: Сборник статей. М.: Институт молодёжи, 1991.
5. Ferguson M. Aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 80s. London; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.
6. Schutz A., Luckman T. Struktures of the life world. Evanston (Illinoys), 1974.

Л.С. Бондаренко (Томск)

Актуальные проблемы и перспективы образовательной политики в современной России (региональный аспект)

С декабря 1998 по март 2000 года томская исследовательская группа в рамках проекта TACIS "Education Management" EDRUS 9608 изучала региональную образовательную систему. Основными методами сбора информации были документальный метод (анализ официальных статистических данных Томского областного комитета государственной статистики) и материалы многочисленных интервью с экспертами, представляющими сферу региональной образовательной системы на разных уровнях.

С помощью этих методов был проведен количественный и качественный анализ основных изменений на всех уровнях образовательной системы (от дошкольного до высшего) Томского региона в 90-е годы. Выявлены основные факторы, влияющие на трансформационные процессы системы образования; показаны положительные и негативные

моменты этих изменений. Подобный анализ позволил обозначить проблемы, наиболее важные с точки зрения как перспектив развития региональной системы образования, так и образовательной политики. Изменения, произошедшие почти за 10 лет на разных уровнях системы регионального образования, - это результат политики, проводимой в образовательной сфере.

Трансформация образовательной системы региона происходила и будет идти под влиянием трех основных факторов: экономического, демографического и политического. Произошедшие изменения нельзя оценить однозначно, есть как позитивные, так и негативные моменты. Главный результат образовательной политики в 90-е годы в нашей стране - это процесс децентрализации системы образования, т.е. передачи власти из центра на региональный уровень (на места), когда сами образовательные учреждения получили большую свободу и самостоятельность.

Например, на уровне вузов их автономия и самостоятельность выражаются в следующем:

1) инициатива в открытии новых специальностей идет "снизу", от вузов;

2) в реальности сами вузы решают, сколько принимать студентов на платной основе, а количество платных студентов зависит от возможностей самого вуза: материальной базы (количества учебных площадей), преподавательского состава и спроса на образовательные услуги;

3) вузы получили большую финансовую самостоятельность: они сами зарабатывают внебюджетные средства, устанавливают тарифы на платные образовательные услуги, а часть внебюджетных средств, полученных за платные образовательные услуги, остаются в распоряжении факультетов, и могут использоваться на дополнительную оплату преподавателей, приобретение оборудования, канцелярских товаров, ремонт;

4) хотя существует образовательный госстандарт (набор дисциплин по специальности, количество часов, базовое содержание программ), принятый на федеральном уровне, но и преподаватели на кафедрах определяют конкретную структуру и содержание образовательных программ, самостоятельно разрабатывают авторские курсы (руководствуясь государственным стандартом).

Существуют основные проблемы, которые представляются важными для образовательной политики.

1. Платным или бесплатным будет наше образование в будущем. В западных странах существует тенденция к увеличению доли государственного финансирования образования. Анализ тенденций в 90-е годы на примере Томского региона показал, что увеличивается доля платного образования в рамках государственных образовательных учреждений. Например, на начало 1999/00 учебного года удельный вес студентов-платников в средних специальных учебных заведениях составил 26 % от общей численности студентов, обучающихся в заведениях этого уровня (в 1998/99 учебном году - 21%, 1997/98 учебном году - 13,6%). В вузах города на начало 1998/99 учебного года доля студентов - платников составила 22,6%, а в 1999/00 учебном году - 30 %. Однако есть ограничения для развития платного образования (за счет семей) в будущем:

- экономический анализ в регионе показывает рост дифференциацию доходов, что делает невозможным для половины населения области осуществлять инвестиции в образовательные процессы. Так, по данным областного комитета государственной статистики, число бедного населения, имеющего доходы ниже прожиточного минимума, состави-

ло в третьем квартале 1999 года 41% от общего количества населения области. А на долю обеспеченного населения, которое едва составляет четверть жителей области, приходится более половины всех доходов. Поэтому развитие платного образования (за счет семей) приведет к увеличению дальнейшего неравенства в получении образования.

Демографический кризис 90-х годов будет, по прогнозам экономистов, иметь долговременные последствия и негативно влиять на развитие образовательной системы. Так, например, в России в 2009 году количество выпускников школ будет на 300 тыс. меньше, чем число только бесплатных бюджетных мест в учреждениях профобразования всех уровней - начального, среднего, высшего. Эта же тенденция будет характерна и для Томского региона. В 2007 году выпускников школ региона будет столько же, сколько бюджетных мест в вузах. Таким образом, стратегии учреждений профессионального образования всех уровней должны измениться.

В любой стране финансирование образования осуществляется за счет государства, семей самих учащихся и работодателей. Основная проблема заключается в соотношении доли, пропорции этих источников финансирования. От этого зависит, кто будет принимать основные решения в области образования, так как объем принимаемых решений должен соответствовать объему финансирования. Например, за рубежом доля внебюджетного финансирования невелика. В Европе 98 % студентов учатся бесплатно в государственных вузах. В США 77 % учатся в государственных вузах.

1. Сегодня существует противоречие между равными правами на образование и неравными возможностями его получения на практике. Поэтому важен вопрос, как осуществить принцип социальной справедливости, доступности образования и реализовать конституционное право граждан на образование, так как сегодня происходит сужение реальных возможностей для получения высшего образования, например, для детей из сельской местности, для детей бедных слоев населения.

И здесь возникает дилемма двух концепций "меритократической" (от англ."merit" - достоинство), когда отбор идет на основе выявления способностей учеников и студентов и "паренткратической" (от англ."parents" - родители), когда статус и материальное положение родителей является важным при обучении детей. Кроме того, уровень подготовки в средней школе не соответствует требованиям, предъявляемым на приемных экзаменах в вузах, поэтому нельзя обойтись без репетиторства и подготовительных курсов, за что надо платить. Далеко не все семьи могут себе это позволить.

Проблема рассогласованности уровней школа - вуз нуждается в урегулировании. Ведь содержательную сферу образования характеризуют беспредел и автономизация. Введение единых базовых школьных программ по всей России будет способствовать реализации принципа единого образовательного пространства.

Но существующая система вступительных экзаменов, когда каждый вуз разрабатывает свои критерии, не гарантирует поступления в вузы людей с равной степенью подготовки. Таким образом, в ближайшее время предстоит решить проблему приема в вузы, и сегодня в России уже ведется обсуждение идеи национального тестирования, приема в вузы без вступительных экзаменов.

2. Еще одна проблема связана с тем, что на фоне экономической депрессии последних лет идет резкое увеличение количества студентов в вузы. Например, с 1996/97 по 1999/00 учебные годы количество студентов в томских вузах возросло на 50% (с 39665

до 59576 человек), а прием студентов в 1999 году по сравнению с предыдущим годом возрос на 15%. Этот рост объясняется следующими причинами:

- рост рождаемости детей конца 70-х – начала 80-х годов;
- желанием детей и их родителей продлить сроки обучения, так как сегодня обучение является социальной нишей для молодежи в условиях неопределенности и отсутствия четких сигналов с рынка труда. Существует рассогласование между рынком образовательных услуг и спросом на рынке труда. Таким образом, рынок труда не является действенным регулятором для набора студентов, поэтому существует дисбаланс спроса и предложения на рынке труда, в том числе в отношении образовательного уровня. А каковы будут последствия этого дисбаланса – вот в чем вопрос. На основе репрезентативных российских опросов социологи сегодня делают выводы о *депрофессионализации занятых работников*, по результатам которых у более чем половины работающих образование и профессиональная подготовка либо полностью, либо в основном не соответствуют выполняемой работе. А это значит, что в будущем особую роль будет играть система переподготовки и повышения квалификации кадров.

3. Повышение качества образования – важная и многоаспектная проблема, которая требует не только контроля, но и *обеспечения* (см. схему 1). Именно качество образования является важным элементом для повышения конкурентоспособности системы образования любой страны.

Схема 1. Факторы, влияющие на повышение качества образования

Преподаватели	Учебный процесс	Учащиеся
- Регулярное повышение квалификации - Нагрузка - Оплата - Оценка качества труда со стороны	- Обеспеченность материальной базой (учебники и помещения) - Открытие новых специальностей (проблема обеспеченности подготовленными кадрами и учебной базой) - Введение новых дисциплин (содержание)	- Отношение школьников и студентов к учебе (проблема мотивации, контроль качества успеваемости)

Итак, анализ трансформаций в образовательной сфере позволяет сделать вывод, что образование в условиях рыночной экономики – это товар. Однако с учетом не только настоящего, но и будущего система образования должна быть не только рыночно, но и социально ориентированной. Причем при формировании политики в данной сфере необходимо учитывать как социокультурные, национальные традиции в области образования, так и основные принципы социально ориентированной образовательной политики. К последним относится не только обеспечение равного доступа к образованию, но и сохранение единого образовательного пространства. Однако в России в последние годы усиление неравенства доходов населения при одновременном сокращении доли государственного финансирования в образовании ведет к росту неравенства доступа к образованию.

Одна из основ современной стратегии адаптации российских вузов - вертикальная интеграция, которая проявляется:

1) в форме соглашений, например когда средние, средние специальные учебные заведения имеют соглашения, договоры с вузами;

2) в форме создания определенных трастов, образовательных комплексов, т.е., когда в структуру университетов входят колледжи, техникумы, лицеи;

3) через факультеты довузовской подготовки при вузах, которые целенаправленно готовят учеников 10-11-х классов к обучению в данном вузе за плату и часто имеют филиалы в других городах и населенных пунктах своего региона и других.

Несомненно, стратегия вертикальной интеграции является в условиях усиливающейся конкуренции между вузами, а также экономической нестабильности способом привлечения студентов, особенно на фоне демографического спада. Например, в Томской области с 1986 по 1996 год произошел спад рождаемости в два раза, с 19,3 тыс. детей до 9 тыс. Но стратегия вертикальной интеграции, являясь формой адаптации в условиях конкуренции и неблагоприятной экономической и демографической ситуации, имеет негативные аспекты:

- вузы получают власть над системой образования, что в потенциале может приводить к созданию "образовательных империй"

- ранняя специализация детей в школах не всегда целесообразна, так как детям бывает трудно профессионально определиться. Таким образом, ранняя специализация снижает шансы ребенка в плане мобильности и является фактором усиления социального неравенства

- создание вертикальных образовательных комплексов (школа – колледж – вуз) в нашей стране снижает горизонтальную мобильность учащихся (от одного комплекса к другому) и тормозит формирование единого образовательного пространства.

Таким образом, основные принципы социально ориентированной образовательной политики полностью не реализуются.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что образовательная политика является частью социальной политики государства в целом. И ответ на вопрос: "Какой будет образовательная политика России?" должен быть тесно связан с ответом на вопросы: "Что сегодня строит Россия, какое государство? Какой тип государственного устройства будет обслуживать систему образования в будущем?"

Сегодня в разных странах системы образования вовлечены в процесс глобализации, а само образование является мощным фактором, влияющим, с одной стороны, на процессы конкуренции между странами, а с другой стороны, на процессы социальной мобильности внутри стран. В последнее время само образование рассматривается не только как социальный институт, выполняющий функции ретрансляции знаний, но и как товар, предлагаемый потребителю. Однако образование не является обыкновенным товаром. По мнению европейских экспертов, так же принимавших участие в проекте "Education Management" EDRUS 9608, теория и практика западных стран на протяжении последних двух десятилетий показали, что такой подход чреват социальными катастрофами и политической нестабильностью.

А.А. Быков (Томск)

Феномен благотворительности: методология исследования

В 90-е годы XX века в постсоветской России происходит возрождение благотворительности - явления, основательно забытого за годы советской власти. Благотворительность как социальный феномен характеризуется прежде всего проявлением целенаправленного внимания к людям, не способным в силу субъективных и объективных причин обеспечить себя своими собственными силами хотя бы на минимальном уровне. Благотворительность отражает определенное состояние человека и состояние нравственной культуры общества в целом. Поэтому особый интерес представляет обращение к истокам этого социального явления, к анализу наиболее развитых направлений и форм благотворительности в России и в Сибири, в частности, в конце XIX и начале XX века. Изучение феномена благотворительности невозможно без изменения методологии исследования, которая должна быть свободна от идеологических стереотипов и выстроена из понимания сущностных особенностей конкретной эпохи, что невозможно без тщательного анализа документов.

Итак, в конце XIX в. в Российской империи происходят масштабные и необратимые изменения в экономической и социокультурной сферах. К ним следует отнести, прежде всего, экономический подъем, ломку патриархальных структур, а следовательно, изменения и социальной стратификации. Такие процессы не могут происходить безболезненно для социума, поэтому наблюдается обострение социальных противоречий, вызванное отчасти и появлением новых проблем, связанных с цикличностью капиталистического развития.

Однако в России с XI в. развивалась благотворительность как социокультурный феномен, главная функция которого - частичное снятие социального напряжения в обществе. К концу XIX в. завершается генезис и дифференциация основных форм благотворительности, их адаптация к меняющейся социальной реальности.

Благотворительность как социальное явление достаточно рано появляется и в Сибири, в частности в Томской губернии, имея те же универсальные характеристики, которые были типичными для европейской части России.

Тем не менее функционирование благотворительных организаций и учреждений в Томской губернии имело свою специфику. Это объясняется двумя обстоятельствами: во-первых, Сибирь не знала крепостного права, во-вторых, Томская губерния не была земской. А поэтому на территории Томской губернии действовали учреждения Приказа Общественного Призрения, которых не было в земских губерниях.

Старейшим из этих учреждений была богадельня, основанная в 1805 г. для призрения увечных, престарелых и неимущих, как то: отставных чиновников, отставных солдат и их вдов. Клиентов обслуживалось немного - в 1894 г. их было всего 33 [1.76].

В структуру Приказа Общественного Призрения входили также больница и Дом умалишенных, куда принимались имущие и неимущие всех сословий. Общая проблема для всех учреждений Приказа - старые помещения, требующие основательного ремонта.

Более основательно в Томской губернии были представлены учреждения Ведомства императрицы Марии, которые контролировались тремя уровнями попечительств: Томским губернским, Томским попечительством над Владимирским детским приютом и уездными попечительствами. Эти организации обеспечивали функционирование тринадцати детских приютов и домов [2. 46-48].

К числу самых известных относился Мариинский приют, основанный в 1844 г. В конце XIX в. в это заведение принимали только девочек. Работа с детьми, по тем временам, была близка к оптимальной и стала известна в Москве и Петербурге. Работы рукодельниц отправлялись государыне императрице. Приют посещали великие князья Владимир Александрович (1868 г.) и Алексей Александрович (1873 г.).

Любопытна история Владимирского приюта, открытого в 1855 г. исключительно для детей арестантов. Потом стали брать других детей и содержали их до 15 - 16 лет. Они обучались по программе начальных народных школ. Выдающимся детям давали средства для дальнейшего обучения. Содержание приюта осуществлялось за счет процентов с капитала, взносов почетных членов, пожертвований, прибыли от ежегодно устраиваемой лотереи-аллегри и платы за содержание арестантских детей от Тюремного комитета по 80 рублей в год за каждого [1. 78].

Помимо учреждений Ведомства императрицы Марии, на территории Томской губернии действовали еще две общероссийские (имперские) организации: Томское местное управление Красного Креста и Императорское Российское общество спасания на водах. Однако их деятельность была менее заметной, чем работа вышеупомянутого ведомства.

Однако в Томске существовали многочисленные организации, возникшие без влияния центра империи, деятельность которых была довольно успешной и специфичной. В 1891 г. по инициативе архиепископа Макария возникают церковно-приходские попечительства, в которых на первом месте стояли заботы о нуждающихся, а не храмовые нужды, что было типично для Центральной России.

Из местных (губернских) заведений самым известным было Томское Благотворительное общество, основанное в 1886 г. Большой по тем временам капитал (в 1911 г. - 216 тыс. 641 рубль 63 коп.) тратился на содержание богадельни и приюта, ночлежного дома, домиков для дешевых квартир, дешевой столовой [3. 85-86]. Детский приют общества создан при загадочных обстоятельствах: некто неизвестный через председателя общества М. А. Гилярова передал 39100 рублей с тем, чтобы 4000 рублей были употреблены на постройку особого здания, которое носило бы название "Приют устроенный и содержимый на пожертвования благотворителя Богу известного". Тайна до сих пор осталась не разгаданной,

В Томской губернии существовали и другие более мелкие самоорганизующиеся структуры. Так, по почину присяжных заседателей, что было уникально для России, возникло общество "Патронат" оказывавшее помощь выходящим на свободу. За три года помощь была оказана 300 лицам на общую сумму 1100 рублей [3. 86].

Поскольку в Томске проживали люди разных национальностей и конфессий, то следует назвать заведения, обслуживающие потребности этих этнических групп. Это Римско-католическое благотворительное общество при Томской церкви Покров Пресвятой

Богородицы. Оно содержало приют для детей и убежище для старцев. Известно также Лютеранское дамское благотворительное общество и Дом призрения для престарелых евреев обоего пола имени Исаака и Лидии Быховских с весьма приличными условиями содержания. Мы назвали далеко не все самоорганизованные благотворительные заведения. Тем не менее анализ дореволюционной литературы позволяет сделать следующие выводы. Благотворительность как социокультурный феномен в Томской губернии имела два уровня: 1. Государственные и общероссийские благотворительные учреждения. 2. Местные общественные учреждения. Оба уровня, несмотря на мозаичность их организационной структуры, выполняли функцию социальной защиты населения.

Благотворительные учреждения как в Томской губернии, так и во всей Сибири в дореволюционный период российской истории накопили достаточно интересный и богатый опыт социальной поддержки наиболее уязвимых, аутсайдерских групп населения. Вышеназванные структурные элементы системы социальной защиты самых обездоленных слоев населения действовали по многим направлениям. Среди них в деятельности благотворительных учреждений Сибири можно выделить следующие: работа с нищими, с детьми различных возрастных групп, с учащимися всех типов учебных заведений, поддержка семей воинов, воевавших на фронтах русско-японской и первой мировой войны, помощь переселенцам и голодающим, забота о глухонемых и слепых, призрение престарелых, помощь бывшим осужденным и т.д.

Рамки статьи не позволяют дать даже краткий анализ всех форм деятельности сибирских благотворителей. Поэтому остановимся более подробно на анализе работы с нищими, на искоренении нищенства как социального феномена, что было весьма актуально для России в целом.

Первым из государей, выделившим проблему ремесленного нищенства, был Иван IY, что и нашло отражение в решениях Стоглавого собора (1551 г.), а Петру I приписывают фразу: "Ленивые прошаки Богу противны суть". Первый российский император разработал целую систему мер борьбы с нищенством, носящих во многом репрессивный характер. Однако во время правления Екатерины II формы работы с нищими стали более мягкими, цивилизованными, а в XIX веке они эволюционировали в достаточно сложную систему мер воздействия на эту маргинальную группу населения.

В Сибири, как и в целом в России, были общие психологические и экономические условия для развития бедности. Однако в Сибири был еще один существенный фактор возникновения нищенства и бродяжничества. Фактор этот - ссылка. Об этом писал еще видный областник Н.М. Ядринцев: "Ссыльные ничем не обеспечены, и их приписывают к деревням и городам, оставляя пропитаться, как они вздумают. Тем более многие ссыльные были не способны к местному труду, а преступники те и подавно работать не умели, да и не хотели. Поэтому масса ссыльных находится без занятий, бродяжничает и нищенствует" [4. I].

Второй источник, по мнению П.Я. Блиновского , нищенство поселенцев. Таким образом, нищих в Сибири хватало и они имели не местное происхождение, но при этом сильно давили на бюджет местных благотворительных организаций. Итак, популяция нищих в Сибири постепенно возрастала, и требовались новые организационные формы и

способы работы с ними. На эту проблему обратил внимание архиепископ Макарий, который указывал, что "нищенство такое зло, борьба с которым невозможна ни для одного благотворительного учреждения, действующего одиноко. С этим злом не могут бороться и объединенные благотворительные учреждения Томска, если к ним на помощь не придет Городское общественное Управление с его властными полномочиями при поддержке всего населения" [5. 1]. Впоследствии эта идея знаменитого архиепископа была реализована. Работа с нищими принимает более централизованные формы, но крайней мере в Томске.

В декабре 1910 г. Городское общественное управление, приняв на себя заботу о неимущих, в целях борьбы с нищенством разделило город на участки под названием "Городские Участковые Попечительства о бедных". Несомненно, организаторы этой инновационной формы работы с бедными были знакомы с германским опытом, в частности с Эльберфельдской системой, о чем свидетельствуют сам замысел и структура деятельности попечительств в Томске.

Городские участковые попечительства о бедных были разделены на девять участков. На каждом участке действовал свой совет. Члены совета, председатель и товарищ председателя утверждались городской думой. Функции совета: 1. Аккумуляция материальных средств для попечительства. 2. Решение кадровых проблем (поиск новых членов). 3. Оказание помощи нуждающимся. Советы решали все вопросы своего участка [5. 2]. Однако не все желающие получали помощь, поскольку совет наводил справки об истинном положении и лишь после этого решал вопрос об оказании помощи просителю.

Для лучшей эффективности и координации действий попечительская городская дума учредила городскую исполнительную комиссию по благотворительности. Все доклады, проекты проходили через эту комиссию и либо одобрялись, либо отклонялись. Комиссия занималась также вопросами финансирования. Анализ отчетных документов исполнительной комиссии показывает, что к основным источникам денежных поступлений относились следующие: думские субсидии, пожертвования, сборы со спектаклей, от сеансов в синематографе "Фурор", кружечные сборы, от подписных листов, членские взносы. Хотя были проблемы со своевременной передачей думских средств.

Помощь бедным была достаточно разнообразной. Пособия выдавались деньгами ежемесячно и единовременно, вещами, мукой, мясом и т.п. Могли предоставить кусок земли или купить лошадь.

Наиболее активно работал совет Верхне-Еланского попечительства, который разделил свою территорию еще на четырнадцать более мелких участков. Можно назвать и другие попечительства, такие как Песочное, Воскресенское, Уржатское, Заисточное, Заозерное и некоторые иные. Но их деятельность была менее активной и средств они имели существенно меньше, чем совет Верхней Елани.

Таким образом, в начале XX века закончилось формирование системы благотворительных организаций в Сибири и Российской империи в целом. В стране с рыночной экономикой и абсолютной монархией сложилась достаточно сложная, дифференцированная система социальной защиты населения, выстроенная совершенно на иных методологических основаниях, чем более поздняя советская система социального обеспечения. Без этатизма

и патернализма с опорой на самоорганизующийся потенциал населения, на православные традиции, та благотворительная система накопила богатый опыт работы с наиболее незащищенными слоями населения. В условиях формирования рыночной экономики в постсоветской России происходит своеобразное "возрождение" старых проблем, типичных для России в начале XX века. Поэтому необходим анализ опыта благотворительных организаций царской России для становления и совершенствования современной системы социальной поддержки населения, которая уже не может иметь сугубо этатистский характер.

Литература

1. Соболев С. Благотворительные учреждения Томской губернии. Томск, 1895.
2. Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. Томск, 1912.
3. Город Томск в 1912 году. Томск, 1912.
4. Блиновский П.Л. Призрение бедных: Доклад томскому городскому голове. Томск, 1904.
5. Томская городская исполнительная комиссия по благотворительности о деятельности городских участковых попечительств о бедных: Отчет за 1911 г. Томск, 1913.

С.В. Пирогов (Томск)

Взаимодополнительность аспектов анализа техники как принцип оценки ее социокультурной роли

В настоящее время в литературе содержится широкий спектр оценок техники – от представления о ней как о нейтральном средстве реализации потребностей и целей до утверждения о ее "демонической силе", выходящей из-под контроля человека, разрушающей его жизненный мир. В этом спектре содержится множество указаний как на положительные, так и на отрицательные последствия изготовления, использования и функционирования техники [1]. Спор о роли техники в жизнедеятельности человека не только не ослабевает, а приобретает новые обертоны при сохранении актуальности старых дискуссий. Существующая когнитивная ситуация в оценке техники обобщается в тезисе о ее социокультурной полифункциональности, обусловленной ее многоаспектной природой. Адекватное объяснение социокультурных эпифеноменов техники возможно в том случае, если, во-первых, будут учтены все основания их появления и, во-вторых, рассмотрено их взаимовлияние, взаимопроникновение различных аспектов природы техники.

Первоначально (и в логическом и в историко-философском планах) техника предстает как средство удовлетворения потребностей человека, как опредмеченное знание. Гносеологический аспект анализа техники исходит из антропологического понимания природы техники, которая понимается как "неорганическое тело человека" (К.Маркс), "органопроекция" (Э.Капп), как способ усиления человеческих органов (А.Гелен). Тогда условием использования предметов природы для поддержания жизнедеятельности является постоянно развивающаяся способность человека различать их естественные свойства, комбинировать их для получения необходимого эффекта. Логика антропологического понимания техники развивается в том направлении, что человеческое познание, основыва-

ясь на практической орудийной деятельности, по мере накопления знаний о естественно-природных свойствах используемых предметов все более приобретает научный характер, то есть отражает мир в его устойчивых и всеобщих связях. Эта логика в конечном счете приводит к утверждению, что техника есть прикладное естествознание. Однако здесь пока не ясен существенный момент: каким образом человек из фрагментов природы создает то, чего сама природа не сделала. Представляется все же, что техническая деятельность есть не просто использование отдельных фрагментов природы, а изменение мира, реконструкция природного поля. Это особенно отчетливо видно в отношении современной техники. Если технические артефакты древности существовали в орудийной форме и носили преимущественно приспособительный характер, выражали органически приспособительное отношение к миру, то современная техника носит инструментальный характер. Естественно-потребительские свойства составляют один элемент структуры инструментального способа предметной активности. Другой элемент можно назвать операциональным. Суть его состоит в том, что для появления новой конструкции необходимо найти способ связи вещественных элементов. Эта задача эффективнее всего решается через опосредованное взаимодействие вещественных элементов, а зачастую только так. Техника - "...особая форма действия, и к тому же такое действие, которое выбирает обходной путь, поскольку на нем цель достигается легче"[2. 424]. Ситуация усложняется тем, что необходимо создать такую систему действий, когда выделение и использование одних свойств вещественных элементов сочетается с устранением или ослаблением других, в данный момент нежелательных. Это достигается за счет третьего элемента инструментального действия, который можно назвать функциональным. Его роль заключается в создании условий для поддержания системы определенных операций, системы действий с заранее определенными функциями. "Систематическое воспроизводство предметного содержания деятельности, как и поиск ее новых компонентов и принципов организации, выдвигает эту сторону практики в качестве объекта инженерного искусства и технического знания" [3. 65]. Инструментальная техника не может появиться на основе ремесленного производства, а появляется тогда, когда появляется инженерный тип технической деятельности и инженерный тип мышления.

Гносеологической формой инженерии является эксперимент - искусственное воспроизводство природных процессов по заданным параметрам. Существует точка зрения, что эксперимент следует отнести к истории техники, а не к истории теоретических утверждений [4]. Основная функция измерения наблюдаемых природных явлений в процессе эксперимента заключается в установлении условий воспроизводимости определенного технического эффекта, ибо в основе функционирования измерительных приборов лежат искусственно выделенные естественные свойства природных процессов. Эксперимент - это искусственно созданная система взаимодействия отдельных сил природы. Представление этих "сил" в обособленном, так сказать "чистом виде", в виде математических схем представляет собой естествознание, или науку. Новый тип техники требует нового понимания природы, а фактически и появление инженерной техники и науки явилось результатом оформления новой картины мира, появления иной ценностно-мировоззренческой парадигмы культуры. Новая техника невозможна без развития науки, но это вовсе не означает, что инженерия есть прикладное естествознание. Здесь мы обращаем внимание на существование наряду с гносеологическим основанием аксиологического (ценностно-смыслового) основания техники. "Современная физика не потому экспериментальная наука, что применяет приборы для дознания фак-

тов о природе, а наоборот: поскольку физика, причем уже в качестве чистой теории, заставляет природу представлять себя как расчетно-предсказуемую систему сил, постольку ставится эксперимент, а именно для установления, даст ли и как дает о себе знать представленная таким образом природа" [5. 56]. Операциональный элемент инженерной техники или расчетная система сил, есть феномен культуры Нового времени.

Функциональная схема артефакта предназначена для поддержания в устойчивом состоянии, для регенерации системы операций, то есть для воспроизведения операционального элемента артефакта. Для этого необходимо вновь и вновь совершать определенные действия с предметами природы. И здесь речь начинает уже идти о технологии. Но технология - это всегда социальная технология, то есть функционирование артефакта предполагает сложно организованную, специально выстроенную систему взаимодействий отдельных трудовых операций (функций), базирующихся на социальных моделях дифференциации и кооперации действий. Объяснение механизмов появления этих моделей означает социологический анализ социально-отношенческой природы техники. "Технология выступает в качестве объективированного в предметах природы способа реализации непосредственно-общественной, коллективной жизнедеятельности", а инструмент - как "овеществленная связь индивидов" [6. 164, 168]. Для производства техники, безусловно, необходимо учитывать свойства материалов. Но в то же время схема организации и тем более функционирование этих свойств не являются произвольными. Формы организации предметных структур технической деятельности существуют в неразрывном единстве с традициями и нормами конкретного общества, которые накладывают свой отпечаток на систему требований к функциональным свойствам инструментов, а посредством этого определяются и их конструктивные особенности. Социально-технологическая концепция техники существенно дополняет ее антропологическое содержание , обращая внимание на то, что техническая деятельность осуществляется в конкретно-исторической форме. Более того, изменения в социальной структуре деятельности приводят к принципиальным изменениям в ее функциональной и далее в операциональной структуре, в конструктивных особенностях, способах изготовления и использования артефактов. Не обсуждая здесь подробно те эпифеномены техники, которые производны от социально-отношенческой природы техники, необходимо отметить, что техника является предметной формой выражения актуальных интересов функционирующей социальной системы: и ее противоречий, и ее стремления к самосохранению.

Проблематика, связанная с функционированием социотехнических систем, достаточно широко обсуждалась в литературе. Анализ аксиологического основания техники нуждается в большей проработке. Можно обозначить два аспекта аксиологического анализа техники как феномена культуры. С одной стороны, техника является результатом изменений культурных норм, то есть. во-первых, понимания Природы, и, во-вторых, понимания природы практического действия. В конечном счете это обусловлено фундаментальными ценностями определенного типа культуры. С другой стороны, технические артефакты содержат в себе субъектно-смысловую, ориентационную интенцию. Техника является вещным воплощением некоторого культурного проекта. Если человек - существо, чье бытие состоит в том, чего еще нет, то есть в чистом проекте, замысле, программе собственного бытия, то техника - функция переменной человеческой программы. Каждому человеческому проекту, каждому типу жизни соответствует своя техника [7]. Обозначим схематично особенности двух форм технической деятельности: - ремесла и

инженерии – как предметных репрезентантов двух типов культурных проектов. Ремесленный способ производства основывался на каноне. В гносеологическом плане канон - это непосредственно-природное, натурально-эмпирическое воплощение модели предметной деятельности. Критерием мастерства ремесленника являлось его способность буквально воспроизвести прототип. Отход от канона в социальном плане расценивался как покушение на установленный порядок, как разрушение Традиции и Иерархии как принципов социальных отношений. Условием успеха в деле создания техники являлось индивидуальное мастерство, искусство подражания. Древнегреческий термин "технэ" переводится как произведение. Ремесленная техника предполагала непосредственное, чувственно-практическое отношение к реальности. Мир - это Космос, целостное и непротиворечивое порождение божественного замысла. Задача ремесленника - понять его. В этом заключается еще один смысл понятия "технэ". Ремесленник должен понять божественный проект и "вписаться" своими артефактами в существующий мир. Ремесло как культурный проект было эволюционно-приспособительной практикой.

В основании инженерной деятельности лежит другой принцип: конструирование предмета по заданной функции. Инженерная деятельность - это способность выстраивать систему действий для получения определенного результата. В гносеологическом плане это выглядит как создание операциональной схемы. Постановка такой задачи предполагает другое понимание Природы и понимание природы практического действия. Для инженера мир вообще, предметный в частности - это система действующих сил, подчиняющихся определенным законам. Именно такую картину мира рисует естествознание. Мир возникает как чистый проект, как череда моделей все новых отношений между предметами, как рассчитанная система взаимодействия измеренных природных явлений и свойств. В основе как научного, так и инженерного проектирования лежит техника измерения, "расчисляющее представление" (М.Хайдеггер). Культурной основой инструментальной техники являются два ценностно-мировоззренческих принципа: рационализм и функционализм. Сущностью рационализма является представление о мире как о системе взаимодействующих естественных сил. Рационализм отвергает все сакральное и мифологическое, вводит в качестве основного объяснительного принципа каузальную связь между явлениями. Он является мировоззренческой основой операционального элемента артефакта. Другим ценностно-мировоззренческим основанием инструментальной техники является принцип функционализма. Мир стал пониматься как единый механизм, все части которого взаимосвязаны и взаимовлияют друг на друга. Функциональная модель мира открывает дорогу для появления машины. Функциональная техническая система в перспективе устраняет человека из непосредственного процесса производства. В дальнейшем это привело к идее о независимости техники от человека и далее - о ее враждебности человеку. Будучи феноменом культуры, техника обладает ценностно-мировоззренческой интенцией, усиливая в процессе своего функционирования отдельные особенности данной культуры до перехода их в свою противоположность. В этом парадокс техники: без техники невозможна культура, но победа техники в культуре влечет ее к гибели. Инструментальная техника предполагает постоянное изменение и обновление способов деятельности и свойств предметов деятельности, вовлечение в производство все новых ресурсов. Человек вовлекается в этот непрерывный процесс инноваций, теряя при этом смысл собственной деятельности. "Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы поста-ва"[5. 58]. Человек превращается в деталь Мегамашины. Это означает утрату индивидуаль-

ности и личностного целеполагания. Культура в целом приобретает инновационный характер: ценится только то, что является более новым и актуальным. Этот актуализм не позволяет осмыслить процесс и результаты деятельности, а толкает на изобретения все новых форм жизнедеятельности, приводит к увеличению динамики значений предметов, что в конечном счете означает ценностно-мировоззренческую дезадаптацию в мире, где значение предметов без конца меняется. Поведение приобретает характер постоянной смены масок.

Антропоморфный статус ремесленной вещи с ее гармонией, единство пространства, формы, вещества и функции сменяется функциональным статусом индустриальной вещи, существующей в дискретном поле функциональных операций. В рамках индустриального производства персонификация с вещью может быть реализована лишь фрагментарно, что сказывается на характере личностной идентификации и структуре личности, делая их все более размытыми и аморфными.

Таким образом, техника есть переплетение когнитивных, социальных и символических структур деятельности человека. Знания, предметной формой реализации которых является техника, это знание "О": природных свойствах материала; это знание "КАК": социальных способов организации предметных структур практики, социально-технологических условий получения и поддержания необходимых материальных эффектов; это знание "ДЛЯ": цель и смысл жизнедеятельности. При этом в технике воплощается и содержание "проекта жизни" (тип техники), и его форма: техника как функционирующая структура системы действий для достижения цели. Техника "заставляет" человека вести себя определенным образом, "виновата" в ряде проблем человека: деиндивидуализации, пассивности личности, бюрократизации социальных отношений через необходимость технико-экономического координирования и функциональной специализации, одномерности мышления, роста конформизма и многом другом, в чем "обвиняют" технику. Но "вина" техники заключается в том, что она - предметный репрезентант структуры и уровня развития личности, общества и культуры. Техника - зеркало человека. И адекватное объяснение негативных проблем, связанных с техникой, возможно лишь при учете взаимообусловленности всех аспектов ее анализа.

Литература

1. Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996; Митчем К. Что такое философия техники. М., 1995.

2. Закссе Х. Антропология техники //Философия техники в ФРГ. М., 1989.

3. Чешев В.В. Техническое знание как объект методологического анализа. Томск, 1981.

4. Яних П. Физика - естественная наука или техника? //Философия техники в ФРГ. М., 1989.

5. Хайдеггер М. Вопрос о технике //Новая технократическая волна на западе. М., 1986.

6. Тарасенко Н.Ф. Природа, технология, культура. Киев, 1985.

7. Ортега - и - Гассет Х. Размышления о технике // Ортега - и - Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.

Раздел 4
ГОЛОСА МОЛОДЫХ

И.Б. Ардашкин (Томск)

Метафизичность науки и религии: особенности формирования современных представлений о сознании и рациональности

Актуальность цели данной работы исходит из важности исследования метафизичности науки и религии как двух различных дискурсов, инаковость и нетождественность которых очень важна при современном изучении проблемы сознания и рациональности. Важность рассмотрения подобного вопроса подчеркивается еще и тем, что в современной культуре принято говорить не об антагонизме науки и религии, а об их сотрудничестве, о том, что религия и наука как формы сознательной деятельности выступают разными составляющими единого процесса, частями целого. Именно в данном русле и следует понимать настоящую статью.

Исторически метафизику трактовали как учение о сверхчувственном мире и его отношении к чувственному. Подчеркивалась та особенность метафизики, что ее "потусторонность" является условием получения истинного и абсолютного знания. И хотя история философии не свидетельствует об этом, важно отметить, что метафизика стала неизбежной составляющей любой системы знаний, в том числе научной.

Очевидно, к примеру, что если понимать физику Ньютона вне метафизики, то вся эта цельная картина потеряет всякую научность. Как, например, понимать принцип инерции, который предполагает инерциальную систему отсчета. Последняя означает, что при отсутствии действующих на тело сил оно движется прямолинейно. Подобное порождает некий "порочный круг", так как принцип инерции, с точки зрения науки, приводит к противоречиям. Ведь выводимое им движение тел невозможно наблюдать на опыте в чистом виде, поскольку нет тел, которые бы двигались в отсутствие сил (хотя бы всегда присутствующих сил сопротивления среды). Следовательно, можно сделать вывод, что инерционное движение носит умозрительный характер, а значит, оно внеопытно. Коль такое движение внеопытно, то разве теоретический принцип, обозначающий его существование, не метафизичен? Не случайно А. Пуанкаре относительно второго закона Ньютона (сила есть произведение массы на ускорение) заметил, что это определение "еще недостаточно, так как мы не знаем, что такое масса; у нас нет иного выхода, кроме следующего определения, которое является признанием нашего бессилия: массы суть коэффициенты, которые удобно ввести в вычисления" [1]. Но тот же А. Пуанкаре, как сын своего времени, также боялся признания метафизичности науки. И именно поэтому, понимая сложность того же второго закона Ньютона, он принимает его за закон, определяющий силу.

Но когда в 1931 г. была выведена теорема Геделя, из которой следовала идея о невозможности доказательства непротиворечивости никакой формализованной арифме-

тической структуры, говорить о неметафизичности науки как логической системы стало невозможно. Именно поэтому оказалось допустимым даже в рамках физики вести речь "о свободе воли электрона", как это сделал П. Дирак. И уже в рамках современной физики появляются свои метафизические основания. Физический вакуум - основной метафизический компонент квантовой физики, поскольку не достигаем эмпирическим путем.

Таким образом, то, что наука метафизична, не может вызывать сомнения, другое дело - в какой степени? В этом вопросе точки зрения, которые мы встречаем в современных представлениях ученых, несколько расходятся.

Так, А.В. Корниенко полагает, что метафизичность науки не означает то, что научное знание имеет внеопытные, иррациональные основания. Для него метафизика выступает как рациональное знание, но "... не о том, что лежит за пределами опыта" [2. 72]. Метафизичность означает "порожденный индукцией предельно обобщенный опыт, продукт идеализации и систематизации категориально оформленного опыта познания" [2. 72]. Метафизичность научной теории позволяет последней получить знание не только об отдельных аспектах или областях действительности, а потенциально выходить за этот уровень и обретать в качестве предмета своего исследования всю действительность.

Более радикальной точки зрения придерживается В.Д. Захаров. Традиционный вопрос: "Возможна ли метафизика как наука?", он переформулирует: 'Возможна ли наука как метафизика?". Отвечая на оба вопроса положительно, в той тематике, которая интересует нас, Захаров категоричен. "Я собираюсь показать, что познание мира природного невозможно без посылок сверхприродных, метафизических" [3. 109]. Чтобы доказать столь смелое утверждение, Захаров обращается к истории философии и науки, где сосредоточивает внимание на существовании двух типов миропонимания, основывающихся на разных типах причинности: естественнонаучной и философско-религиозной. Естественнонаучная причинность сводит незнакомое к знакомому, то есть стремится находить те причины, которые явились истинными источниками случившихся действий.

Абсолютно другую причинность показывает философско-религиозное миропонимание. Ее формирование связано с именем И. Канта, который принцип причинности относит к числу синтетических априорных идей, заключив его в сферу разума, а не бытия. Поэтому физический принцип причинности относится к миру феноменальному - к миру природы. Но сам разум Кант считает свободным, сферой Бога, находящейся вне сферы науки. А свободная причинность естественно не предполагает столь жесткого детерминизма, о каком речь идет выше. Наоборот, свободная причинность нарушает тот принцип, по которому в одинаковых условиях одинаковые причины порождают одни и те же следствия. Свободная причинность показывает, что настоящие причины находятся вне природы и не даны в физическом опыте.

Захаров убежден, что наука вне свободной причинности невозможна, так как перестает быть метафизичной. А поскольку современная физика им определяется как "обличение вещей невидимых", то метафизика как характеристика научного знания неискоренима. Более того, Захаров видит важный смысл не в преодолении свободной причинностью причинности естественнонаучной, а в их гармоничном синтезе, сочетании поскольку оба они являются качествами, характеризующими мир с разных сторон: со стороны природы и со стороны Бога.

Таким образом, метафизичность науки трактуется в современной литературе двояко: во-первых, как предел рациональности, научных знаний; во-вторых, как осознание нелинейного развития мира, которое не может быть строго детерминировано.

Осознание наукой свободного развития природы и мира, признание такого развития - важная черта современной рациональности. Однако при этом даже признание свободы для человеческих поступков и для природных процессов не может быть приемлемо для человеческого сознания, для нового типа рациональности. В первую очередь не может быть пригодно в силу той общезначимости, универсальности, которой характеризуется наука. И даже то, что в статье свободная причинность как форма обозначения метафизичности науки названа философско-религиозной, не должна вводить нас в заблуждение. Подобная свободная причинность столь же механистична, сколь и естественнонаучная.

Разница лишь в том, что в одном случае наука пытается включить в свой предмет всю существующую реальность (естественнонаучная причинность), а в другом она ограничивается лишь ее частью, всю не входящую в нее реальность связывая с идеей Бога как условием "сверхпричинности" жизненных явлений, объясняемых наукой (свободная причинность). По сути, речь идет в обоих случаях об одинаковом отношении к миру, хоть и понимаемому по-разному. Особенность такого понимания заключается в том, что метафизичность науки носит произвольный, ничем и никем не ограниченный, безжизненно-безличностный характер. Именно оно выражает традиционно то отношение, присущее научному мировосприятию, которое привело ко многим современным проблемам: экологическим, этическим, антропологическим и т.д., которые наука пытается преодолеть. Ведь несмотря ни на что, свобода выступает лишь условием отсутствия строгой детерминации, сам предмет изучения остается внешним для своего наблюдателя. Свобода, обозначающая метафизичность науки, - это свобода вне человека, свобода, "освобождающая" человека от какой-либо связанности последнего с миром (особенно в процессе познания). А поскольку наука ориентирована на рациональную, практическую деятельность человека, то он не задумывается о настоящем, он весь в прошлом и будущем. Его настоящее - не настоящее "здесь" и "теперь", связанное с реальным бытием истинно жизненных процессов, а настоящее мира абстракций, придуманного самим же человеком. Подобный мир, конечно же, важен для человека, так как позволил и позволяет до сих пор ему выживать, но в то же время он выступает его "тюремщиком". Для метафизичности науки характерно настоящее как некоторый "промежуток", разделяющий границей прошлое и будущее, который располагается на одной временной оси. Такое настоящее не способно сконцентрироваться на себе, оно лишь посредник либо прошлого: когда необходимо оценить то, что уже сделано, либо будущего: когда необходимо спрогнозировать предстоящее. Поэтому метафизичность науки обозначает "отсутствие" - "отсутствие" интереса к реальному миру и, наоборот, "присутствие" интереса к миру абстрактному, порожденному строгой научной рациональностью. Не случайно Корниенко и говорит о метафизичности науки как о дедуктивном, рациональном факторе, который проявляется при предельной концентрации и систематизации рационального знания, то есть тогда, когда научное знание достигает своих границ и возвращается, фактически, к той реальной жизни, в которой оно обозначает свое "отсутствие".

Религия в отличие от науки предлагает человеку обратиться внутрь себя, утверждая, что именно в глубине души может быть найден контакт с первоосновой мира и бытия, с главным принципом жизнеустроения. И когда человек устанавливает этот контакт, он получает точку опоры, позволяющую устоять ему в нестабильном мире. Поэтому мы не можем назвать метафизичность религии при всей ее абстрактности чуждой человеку. Также мы не можем обозначить ее как строго рациональную. Во-первых, потому, что она не чужда чувственному восприятию (а скорее даже основывается на переживаниях индивида), во-вторых, потому, что граница, отделяющая "град земной" от "града божьего" выходит за рамки человеческого сознания. Иными словами, метафизичность религии трансцендентна, то есть обозначает свою "не-данность" человеческим возможностям в процессе мировосприятия. Подобная "не-данность" требуется для того, чтобы человек мог сконцентрироваться на себе, внутри себя, своего сознания, чтобы обозначил тот настоящий момент, то настоящее, которое станет его прикосновением к вечности. Не случайно А.Ф. Лосев тонко подметил касательно религии, что она "принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях. Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное самоутверждение личности в вечности" [4. 92]. Иными словами, метафизичность религии не общезначима и универсальна, а, скорее, глубоко личностна. Наличие же личностного плана уже не делает реальность "чуждой", "безжизненной", "равнодушной".

Религиозная рефлексия основывается на установках веры. Вера способствует восприятию человеком самого себя в абсолютном смысле, в вечности, то есть в определении своего сверху данного и принятого "жизненного" пути. Наука же служит целям ориентации человека в мире, то есть в жизненном следовании человека в рамках уже данного и принятого "жизненного" пути. Тем самым наука в лице своей метафизичности обозначает некоторого рода зависимость от религии, выражающей иное (бытийное) измерение жизни. Можно сказать, что метафизичность науки нуждается в дополнительных факторах для более адекватных результатов научного познания. Это приводит к тому, что разум как ядро рациональности недостаточен в качестве основного элемента сознания, поскольку результаты познания будут не адекватны, не полны, чужды человеку. А это чревато негативными последствиями. Поэтому разуму в качестве нового свойства недостаточно принципа свободы, ему необходимо такое начало, которое следовало бы принципу "не навреди". Это очень хорошо понимал Кант, центральным компонентом учения которого является воля, а не разум. Поскольку разум действует как некое свободное начало, единственное, что может повлиять на него, это человеческая воля. Отсюда выбор воли должен быть обязательно взвешенным, нравственным. Не случайно Кант вводит категорический императив как такой принцип долженствования, который строго обязует поступать разум человека нравственно, а не иначе.

Нравственность как потенциально заложенная установка веры четко обозначается в религиозной метафизике. Особенно очевидно подобное в акте трансцендирования, когда человек осознает, что ему не дано знать смысл Божьего Промысла и что поэтому он обязан сам определиться в своей судьбе, но для этого необходимо понять себя. При этом для того, чтобы понять себя, нужно понять иное себе (другого человека, окружаю-

щий мир). Отсюда нравственное отношение - это обязательно со-знательное отношение. Учитывая однозначность понятий сознания и совести (весть - это то же знание), можно сказать, что нравственное отношение является совестливым отношением, то есть отношением ответственности, заботы, взаимодействия. Ответственное отношение - это не только нравственное, совестливое отношение, но это еще разумное отношение, которое хотя и не обязательно ведет к познанию, но позволяет понять, вчувствоваться, определиться. Ответственное мировосприятие позволяет преодолеть "чуждость", внешность реальности, приближает человека к его собственному бытию.

Таким образом, метафизичность религии проявляется в акте трансцендирования, порождающего нравственное отношение к тому, что первоначально лежит за границей человеческого мира, а после и к самому миру человека как творению, чей смысл так и остается непостижимым для него. Нравственное отношение выступает в качестве ориентации для свободной причинности, обозначающей метафизичность науки, возвращая последнюю в мир человеческого бытия. Отсюда ведется речь о необходимости единства восприятия мира как научной, так и религиозной системами знаний. К тому же об аналогичных тенденциях в философии не раз шла речь.

Н.А. Бердяев предвидел наступление "нового средневековья" - теоцентричного мира, основанного на новом религиозном сознании. П. Сорокин считал, что согласно новой теории цикличной смены социоцентрический ("чувственный") мир, где ценностный релятивизм привел в конце концов к нигилизму и аморализму, сменится мироустройством, которое он называл "идеационным". Г.С. Киселев трактует подобное качество как "теоцентризм" [5. 50]. Именно подобные явления, а также развитие науки, в которой часто в последнее время реальность характеризуется в виртуальных значениях (что во многом говорит о необходимости осторожного поведения (от слова "**ведать**, "знать"") при взаимодействии с окружающим миром), приводят к такому представлению сознания и рациональности, которое не ограничивается разумной деятельностью, а способствует такому проявлению возможностей разума, который основывается на нравственных началах божественного предопределения.

Литература

1. Пуанкаре А. О науке. М., 1983.
2. Корниенко А.В. Метафизики, синергетика и современная научная рациональность. Методология науки. Вып. 3. Томск, 1998.
3. Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе//ВФ. 1999. №3.
4. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991.
5. Киселев Г.С. "Кризис нашего времени" как проблема человека// ВФ. 1999. №1.

С.В. Седышева (Омск)

Мировоззренческие аспекты методологии

За последнее время человеческая мысль достигла огромных высот и получила различное материальное воплощение. Деятельность человека приобрела космические широты, ее масштабы и результаты поражают человеческое воображение. Со временем пересматриваются устоявшиеся представления, переоценивается роль различных факторов жизнедеятельности, возрастает значение субъективного фактора в общественном процессе, возникает возможность установления оптимального, разумного взаимодействия между обществом и природой. Меняется и научное миросозерцание - это реальность, остающаяся с полем нерешенных вопросов, являясь важнейшим способом постижения мира, наука не может вытеснить и другие формы его познания, как донаучные, так и вненаучные.

Меняется и структура науки, наряду с глубокой дифференциацией научного знания обозначались, перспективные интегративные процессы, позволяющие более эффективно проникать в тайны мироздания. Традиционное деление наук переходит в целостное понимание сути научного знания, все разделы которого взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга. Речь идет о более глубоком и широком понимании методологии познания и преобразования мира. Само понятие "метод" наполняется новым содержанием. Современная методология включает в себя систему объективных законов развития и систему соответствующих качеств исследователя, выступающих как определенные мировоззренческие принципы, оказывающие решающее воздействие на его деятельность.

У философии возрастает внимание к науке как особого рода духовному производству, как важнейшему общественно-историческому явлению. В философском осмыслении нуждаются современные естественнонаучные концепции; мировоззренческое значение несет в себе и переход от анализа закрытых систем к исследованию открытых систем в физике. Современная космология также может быть рассмотрена в свете нового методологического истолкования. Биологические открытия послужили основой для создания генной инженерии, но тем самым обострилась проблема социальной ответственности ученых.

В настоящее время философские вопросы естествознания представляют собой широкий спектр разработок, но центральными все же остаются проблемы методологии. Задача методологии заключается в анализе деятельности по производству знания, на вопрос о том, какой должна быть методология - дескриптивной или нормативной, на наш взгляд, нельзя строго ответить. Ее функция состоит в том, чтобы с позиции прошлого анализировать современное состояние и прогнозировать дальнейшее развитие научной деятельности.

Современная методология - это определенное мировоззрение, так как именно совокупность естественнонаучных, философских, социальных, моральных взглядов влияет на человеческую деятельность, но это не просто мировоззрение как фиксированная совокупность представлений о мире, это мировоззрение в действии. Современный мето-

долог "видит" науку в социокультурном контексте, и учет субъективных факторов с развитием знания будет усиливаться.

Одна из главных частей мировоззрения как методологии – знание конкретной области исследования. Эффективность исследования работы зависит от широты кругозора, общей культуры исследователя. "Для применения своего метода теоретик в качестве фундамента нуждается в некоторых общих представлениях, так называемых принципах, из которых он может вывести следствия" [1. 5].

Узкая специализация современного исследователя имеет свои плюсы и минусы, позволяющие достичь определенных результатов в разработке отдельных вопросов, но определенным образом и приводящие к творческому тупику.

Методология как мировоззрение предполагает ответственность за деятельность, к примеру, представления о пагубных воздействиях на окружающую среду не стали еще внутренним убеждением каждого отдельного человека, нравственной нормой, поведением, и последствия очевидны. Но сама наука не может и не должна отвечать за различного рода кризисы, это ответственность и компетентность социальных институтов.

Соотношение естественнонаучного и гуманитарного знания включает в методологию методы, учитывающие социокультурные аспекты и человеческий фактор, но социальная природа познания не исчерпывает его сущности. Когнитивная компонента в науке является доминирующей, и задача методологии в том, чтобы показать деятельность по получению истинного знания о мире.

Литература

1. Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965.

В.А.Ладов (Томск)

Спор вокруг "загадки тождества" в аналитической философии

"Загадкой тождества" [the puzzle over identity] некоторые современные аналитики [1. 384] называют ту проблему, которую впервые сформулировал Г. Фреге в своей, ставшей знаменитой, статье "О смысле и значении" [2]. Эта проблема может быть представлена следующим образом. Предположим, что a и b - имена одного и того же предмета в мире. Как тогда объяснить тот факт, что мы различаем выражения a = a и a = b? Выражение a = a является тавтологией и не содержит в себе никакой информации, кроме утверждения логического закона тождества предмета самому себе. Выражение a = b явно отлично от предыдущего. Оно призвано к тому, чтобы нести новую информацию о предмете мира. Причем если бы различие между выражениями сводилось только к различию между знаками, то a = b также было бы не информативно. Здесь роль бы играл только способ обозначения, зависимый от произвольно применяемой системы знаков. Следовательно, делает вывод Фреге, информативная новизна a = b состоит в том, что это выражение

указывает новый способ мыслительной интерпретации, понимания предмета, предмет а может быть понят в качестве b. Эту мыслительную интерпретацию задает, по Фреге, не "голый" знак, а специфический "медиальный" элемент в познании - смысл.

Введение этого нового эпистемологического элемента объясняет также распространенное явление принятия истинности первого выражения и не принятия второго в так называемых косвенных контекстах. Я вполне убежден, что Венера - это Венера, т. е. что предмет, обозначенный этим именем, тождествен самому себе, но я могу не верить, что Венера - это Вечерняя звезда. Причем я не принимаю последнего утверждения не в силу чисто знакового отличия имен "Венера" и "Вечерняя звезда", а именно в силу той "информационной" нагрузки, которую несет последнее имя. Я не верю в то, что Венера - это Вечерняя звезда, потому что я обычно видел эту планету на небосклоне по утрам.

Смысл имени, по Фреге, задают развернутые описания, которые приписывают предмету некоторые свойства. Через выражение "Вечерняя звезда" предмет, обозначаемый собственным именем "Венера", получает определенный смысл. Таким образом, "Фреге, как кажется, удерживал что-то подобное той точке зрения, что каждое собственное имя является 'свернутой' [truncated] дескрипцией" [1.386]. Эта дескрипция имеет значение - тот предмет, о котором идет речь, и смысл - определенный способ интерпретации, понимания этого предмета.

Рассел не принял фрегеанской семантики. Он посчитал, что проблемы, подобные "загадке тождества", могут быть разрешены с помощью более простого концептуального аппарата. Чтобы избежать введения "лишней сущности" - смысла и вместе с тем разрешить фрегеанскую проблему, Рассел провозгласил определенные дескрипции - так он назвал те структуры, которые, по Фреге, задают смысл предмета неполными символами [incomplete symbols]. Эти символы вообще семантически "пусты" вне определенного контекста употребления: "Центральная позиция теории дескрипций состояла в том, что некоторая фраза может делать вклад в значение предложения без того, чтобы она вообще имела какое-либо значение в изоляции" [1.387]. В контексте определенные дескрипции могут занимать места полных символов - собственных имен и так же "прямо", вне какой-либо медиальной структуры указывать на предмет. Таким образом, "загадка тождества" превращается в псевдопроблему: вне контекста, в изоляции невозможно решать вопрос об информативности a = b.

Впервые свое известное доказательство "семантической пустоты" определенных дескрипций Рассел вместе с Уайтхедом сформулировали в "Principia Mathematica": "Так все фразы (отличные от пропозиций), содержащие слово "the" являются неполными символами: они имеют значение в употреблении, но не в изоляции. 'Автор Веверлея' не может обозначать то же самое, что и 'Скотт', так как ..." [3.67]. Эта цитата приведена не полностью ввиду того, что искомое доказательство здесь имело несколько громоздкую форму. Представляется, что более ясно и лаконично Расселу удалось сформулировать это доказательство гораздо позднее, в работе "Мое философское развитие": "[1] Если бы 'автор Веверлея' обозначало [meant] что-то другое, нежели 'Скотт', то 'Скотт является автором Веверлея' должно было быть ложью, но это не так. [2] Если бы 'автор Веверлея' обозначало [meant] 'Скотт', то 'Скотт является автором Веверлея' было бы тавтологией, но это

не так. Следовательно, 'автор Веверлея' не обозначает ни [means neither] 'Скотт' ни что-либо еще - т. е. 'автор Веверлея' не обозначает ничего" [4.85].

Представляется, что данное доказательство содержит весьма курьезный, каким он всегда и бывает, circulus vitiosus: ставя своей задачей преодоление фрегеанской семантики, Рассел сам, латентным образом, использует фрегеанское различение смысла - значения в своей аргументации. На это не преминули указать мыслители, в большей или меньшей степени разделяющие взгляды Фреге: У. Куайн [5], П. Строссон [6], А. Уайт [7] и др.

Ошибку можно заметить в том, что Рассел, в процессе своего доказательства, использует термин "обозначать" [to mean] различным образом: в одном случае имея в виду фрегеанский "Sinn", а в другом "Bedeutung". Наиболее лаконично критическая по отношению к Расселу аргументация может быть выстроена следующим образом. Если "meaning" использовать как "Bedeutung", то в первой расселовской посылке предложение "Скотт является автором Веверлея" действительно должно быть ложным (так как два выражения в данном случае обозначают различные предметы в мире), и Рассел не имел права говорить, что это не так; вместе с тем Рассел прав во второй посылке, когда говорит, что "Скотт является автором Веверлея" не является тавтологией (так как два выражения с одним и тем же "Bedeutung", образуя элементарное предложение, могут не производить тавтологии). Если же "meaning" использовать как "Sinn", то Рассел прав в первой посылке: обсуждаемое предложение действительно не является ложным (так как два выражения с различными "Sinn", образуя элементарное предложение, могут не вызывать его ложности), но зато он не имеет права сказать во второй посылке, что это предложение не тавтология (так как два выражения с одним и тем же "Sinn", образуя элементарное предложение, с необходимостью производят тавтологию). В итоге доказательство Рассела может выглядеть "внешне" последовательным только тогда, когда в первой посылке под "meaning" подразумевается "Sinn", а во второй под "meaning" подразумевается "Bedeutung".

Делая выводы из данного недоразумения, можно предположить, что фрегеанский "Sinn" вовсе не является той "лишней сущностью", которую Рассел собирался удалить из логико-лингвистического анализа в соответствии с принципом "бритвы Оккама", и искомое решение "загадки тождества" не обойдется без более сложной, но адекватной лингвистическим фактам, фрегеанской семантики.

Литература

1. Carney J. D., Fitch G.W. Can Russell Avoid Frege's Sense? // Mind. vol. LXXXVIII. №31. 1979. P.384-393.

2. Frege G. Uber Sinn und Bedeutung // Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik 100, 1892. S. 25-50.

3. Russell B., Whitehead A. Principa Mathematica. Cambrige: University Press, 1902.

4. Russell B. My Philosophical Development. New York: Simon and Schuster, 1959.

5. Quine W. V. Russell's Ontological Development // Bertran Russell. New York: Anchor Books, 1972. P.290-304.

6. Strawson P. F. On Referring // Mind. vol. XLIX. 1950.

7. White A. R. The "Meaning" of Russell's Theory of Descriptions // Analysis. XX. 1959. P.8-17.

О.А. Назарова (Москва)

Интуитивистская теория познания С.Л. Франка как методология социальных исследований

1. История философии свидетельствует, что тематика соотношения и взаимодополнительности рациональных и внерациональных методов познания, используемых в философских исследованиях и в исследовании общества в том числе, уже неоднократно становилась предметом философских изысканий. Примером тому может служить новоевропейская философия конца XIX — начале XX века. На рубеже веков вновь заявила о себе проблема данности трансцендентного предмета, отчетливо сформулированная в свое время Кантом в его теории критического идеализма, суть которой может быть сведена к вопросу о том, какие средства познания гарантируют познающему субъекту проникновение в трансцендентный предмет и раскрытие его внутреннего содержания [1]. Неудовлетворительность решения данной проблемы представителями ведущих в то время и ориентированных на познание с помощью ratio философских течений — неокантианства и позитивизма — спровоцировали новый всплеск интереса к внерациональным видам знания. Не обошли эти искания и русскую философскую традицию и, конечно, одного из виднейших ее представителей — сторонника интуитивистской гносеологии С. Л. Франка.

2. Франком была разработана трилогия, составными частями которой стали: онтологическая гносеология ("Предмет знания", 1915), философская психология ("Душа человека", 1917) и социальная философия ("Духовные основы общества", 1930). Теория познания по отношению к двум другим ее составляющим выполняет роль методологического основания для исследования их предметных областей. Особое место среди этих методологических разработок занимает учение Франка о двух видах знания — отвлеченного, которое со своей формальной стороны тождественно знанию рациональному, и интуитивного.

3. Основное сущностное определение, которое Франк вслед за Гете дает рациональному знанию и из которого следует доказательство ограниченности сферы его применения, есть представление о нем как о знании атомарном и дискретном. Рассудок, по мнению Франка, не способен адекватно познать мир в его органической целостности, потому что методами его функционирования являются разложение этой целостности и попытка дальнейшего ее реконструирования в механической комбинации понятий и категорий. Он не способен к адекватному объяснению отношений между единичными вещами, поскольку, руководствуясь в своей деятельности основными законами логики тождества, он определяет содержание единичной вещи как "нечто законченное, неподвижное, в себе замкнутое" и потому не содержащее в себе оснований для перехода к другим единичным вещам. Более того, рациональное знание не способно уловить и внутреннее существо единичных вещей, или, что то же самое, их подлинную конкретность, потому что для этого необходимо уловить эту вещь в составе живого, органического, а не механического, всеобъемлющего целого.

Оправдание рационального знания, а вместе с ним и познавательной способности человека, возможно лишь в том случае, если принимается во внимание наличие целостной интуиции бытия, которая представляет собой опыт непосредственного переживания

реальности. В гносеологии Франка такая интуиция получает (в духе русской философской традиции) название "живое знание", потому что в нем сознание не отрешено от предмета, но "переживает" его внутреннее содержание. "Живое знание" есть знание в форме бытия, поскольку в нем в человеке открывает себя сама абсолютная первооснова реальности, которая есть жизнь.

Различие между двумя видами знания лежит в области модальности, т.е. определяется характером данности предмета познающему субъекту. В соответствии с этим принципом Франк уточняет свое учение о двух видах знания и определяет их содержание как "данное", которое формируется с помощью ratio, и "имеющееся", тождественное потенциальному обладанию бытием и обеспечиваемое знанием интуитивным. Таким образом, интуиция, восполняя пробелы рационального познания, гарантирует возможность объяснения мира как целостности, отношений между вещами в этом мире и сущности самих вещей. И лишь принимая во внимание этот внерациональный способ познания, предоставляется возможность обосновать само рациональное знание и проясняется метод его функционирования: рациональное знание есть переложение на язык системы понятий того, что было непосредственно усмотрено в интуитивном переживании.

4. Дать ответ на вопрос, каким образом Франк использует методологические разработки собственной гносеологии для построения социальной философии, представляется возможным, если принять во внимание его основополагающие представления об обществе.

Общество для него — это прежде всего "подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов" [2. 189]. В обществе как реальности он усматривает наличие двух слоев: внешнего — общественности, в котором осуществляется внешнее взаимодействие людей, руководимых в своих действиях индивидуальной волей и индивидуальными потребностями, и внутреннего — соборности, которая есть по внутреннему существу своему живое внутреннее человеческое единство. Первый слой открывается познанию с помощью разума, т.е. является предметом изучения социальных дисциплин "прикладного" характера, в первую очередь таких, как социология, опирающаяся на естественнонаучную методологию, и кроме того, философии права и философии истории. Познать же второй слой социальности можно лишь, используя тот вид знания, внутреннее существо которого есть переживание, т.е. метод "живого знания".

Принимая во внимание описанное выше различение между "данным" и "имеющимся" в гносеологии Франка, становится возможным понять его тезис о зависимости внешнего слоя общества от внутреннего: самое "внешнеутилитарное" объединение людей предполагает "усмотрение в другом человеке "себе подобного", которое может быть лишь непосредственно дано в "интуитивном восприятии взаимного внутреннего единства" [3. 53].

Наличие интуиции также гарантирует нам возможность понимания основных, по мнению Франка, форм человеческой общности — брачно-семейных отношений, религиозной жизни и "общности судеб и жизни всякого объединенного множества людей" [3. 58], а также отдельных видов социальных взаимоотношений между людьми. К примеру, объяснение Франком феномена общения позволяет нам понять основополагающий способ его рассуждений: "... для того, чтобы как-либо дойти до "чужого сознания", "другого", т.е. "не-моего я", надо уже заранее иметь понятие этого "не-моего я" [3. 59]. Франк утверж-

дает, что "я" как предмет исследования социальной философии не является чем-то самодовлеющим, но существует лишь в единстве с "ты" другого человека и с соборным единством "мы". Общество, как полагает мыслитель, представляет собой, таким образом, "единственную реальность, в которой нам конкретно дан человек".

Общество есть духовная жизнь "как единство человечески-сверхчеловеческого бытия" [3. 49]. Поскольку человек есть существо духовное, и общество, соответственно, есть сфера раскрытия Духа (здесь Франк солидаризируется с Гегелем), то познание общественных отношений и сущности самого общества (как действие, исходящее от человека) возможно лишь в "живом знании", которое есть самораскрытие реальности в человеке.

5. Франк утверждает, что общество, как и другие виды реальности, может быть адекватно постигнуто лишь в единстве рациональных и внерациональных способов познания. В этом, на наш взгляд, проявилась прогрессивность его философской позиции, не впадающей в крайности, по сравнению с другими философскими течениями рубежа веков.

Литература

1. Frank S.L. Erkenntnis und Sein. Logos. Tuebingen. bd. XVII.
2. Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

Е.А.Лисицина (Томск)

О некоторых подходах к осмыслению феномена человека (на материале японской традиции)

К методологии исследования

Проблема человека, его Пути, всегда была в центре внимания дальневосточной культуры, однако как постановка вопросов, так и конечные результаты отличались от свойственных культуре Запада. Для всего мировоззренческого комплекса японской культуры - синтоизма и конфуцианства, даосизма и буддизма - исключительное значение имело не индивидуально-личное восприятие и осознание проблемы бытия и места в нем "эго", а социально-значимое поведение людей.

Философско-религиозные концепции и социально-этические принципы (прежде всего, система конфуцианства) оказывали значительное влияние на структуру социума, последняя же, в свою очередь, воздействовала на формирование определенной системы мышления. Из-за смещения доминанты в социальную сферу эта посюсторонняя, прагматическая ориентация японской системы мышления и оказалась причиной того, что вопросы метафизические и связанные с ними вопросы онтологии отошли на второй план. Восточный человек был сформирован отличной от западной культуры концептуальной

сетью. При разборе ее основных характеристик и понятий большое значение приобретают такие составляющие, как проявляющиеся в характере межличностного общения и в константах поведения социально-психологические особенности, философско-религиозная рефлексия, формы культурных предпочтений и особенности художественного творчества. Таким образом, пространство культурологического исследования расширяется за счет данных социальной антропологии и лингвистики, социологии и социальной психологии, религиоведения и искусствознания.

Прежде всего, мировоззренческая установка и пафос всей японской культуры состоят в установлении равновесия между индивидом и обществом, в преодолении единичности. Человек традиционно рассматривался не сам по себе как независимая и самодостаточная личность, но в связи с принадлежностью к группе. Не случайно в традиционном написании имени первой указывается фамилия и лишь потом собственное имя. В современной коммуникации поэтому используется преимущественно только фамилия - знак социальной принадлежности и маркированности. Японский язык не содержит абсолютного личного местоимения "я", пригодного для всех случаев жизни, как в индоевропейских языках. Такая незакрепленность местоимения первого лица была вызвана подвижностью и несаморавностью индивида, который в каждом конкретном случае был иным - приспосабливался, приноравливался к ситуации. Эта же непривязанность к номинанту собственного "я" выражалась и в том, что собственно (собственное) имя не было раз навсегда данным. На протяжении жизни оно могло последовательно меняться несколько раз от детского до посмертного.

Западное понимание "я" как автономной индивидуальности, несомненно, противоположно рассмотрению личности в японской системе человеческих отношений *нингэн*. Само семантическое значение слова "нингэн" ("промежуток", "среди", "между") задает включенность человека в социальное и объектное поле. Восточный человек сознает себя как звено в цепочке человеческих отношений - как *"дзибун"*. Слово "дзибун" (буквально "своя часть", "своя доля") в японской традиции используют там, где в европейской культуре говорят - "я", эго, личность.

Понимание социальной природы человека через реализацию в континууме "я - другие" отражает контекстуальный характер культуры, где человек предварительно определяет свой ранг или свою роль, а затем действует именно в ракурсе погруженности в контекст и органического единства, соответствия с ним. Американский социоантрополог Т.С. Лебра считает, что именно социальные (из трех основных категорий объектов человеческого поведения - социальных, физических и символических) объекты обладают наибольшей значимостью для японской культуры. В культурах, акцентирующих значимость социальных объектов, субъект всегда ориентируется на действия своего социального объекта и их возможное влияние на его поведение в дальнейшем. Активизация цепочки связи не может быть здесь приписана ни самому субъекту, ни его партнеру, взятым порознь, а только им обоим вместе [1. 49]. Поэтому контекстуальная личность, в отличие от индивидуалистически ориентированной, основу и базу самореализации видит в межличностном общении. Она ориентирует свое поведение с отсылочной точки зрения, расположенной на стороне референтной группы, действуя согласно ожиданиям других.

Коллективный или групповой тип поведения, предполагающий отношения взаимозависимости, характеризуется имманентно заданной ментальностью, когда каждый человек определяет себя как часть в границах группы и ведет себя соответственно своему положению в ней. Всестороннее развитие отдельной личности, ее духовных и интеллектуальных потенций - идеалы, заданные индивидуалистической моделью западной культуры - не аутентичны восточной цивилизации. Здесь определяющими были чувство долга (*ли*) и необходимость соответствовать определенному социальному стандарту. Поэтому доминирующей тенденцией стало не развитие, а соответствие всякой личности определенной социальной роли.

Японское общество имеет вертикальную структуру, заданную иерархической осью *"оя- ко"* (отец - сын) японской семьи и других образованных по этой схеме социальных групп. Таким образом, вертикальный принцип построения общества связан с иерархией социального порядка, институтом семьи -*"иэ"*. Конфуцианские идеи долга и справедливости, подчинения старшему: в семье - отцу, в стране - императору - стали определяющими в культуре. Более того, сам принцип иерархии был абсолютизирован, что привело к его формализации и статичности, отчасти косности. Столь жесткая иерархическая структура общества обнаруживает парадоксальную ситуацию. С одной стороны, вертикальная структура общества задает постоянную озабоченность статусными и ранговыми различиями людей, с другой - не менее сильное стремление к равенству и гомогенности. "Для нас важнейшей движущей силой является желание стать "как все". У многих это желание настолько сильно, что они становятся больше, чем "как все" (Д. Мори). В Японии нет конфликтов социальных групп и классов (вертикальный уровень), а конкурентов и противников находят в своей группе (горизонтальный и локальный уровень). Именно такая структура привела к стремительному динамическому развитию Японии.

Скорее всего и религиозно-философский синкретизм возник и сформировался на базе контекстуализма: представления одной системы не шли вразрез с представлениями другой и существовали на основах взаимодополнения. Так, конфуцианская этика не противоречила обрядам синтоизма, буддийская концепция единства индивидуального и универсального органично сливалась с даосским культом природы. Каждая занимала свою нишу, некоторыми своими гранями входя в единый мировоззренческий комплекс.

Проблема осмысления личности в культуре на уровне религиозно-философской рефлексии решается, по сути, в том же ракурсе, что и на социально-психологическом уровне. Религиозно-философские представления японцев базировались на буддисткой, конфуцианской, даосской и синтоистской традициях. Соотношение элементов этих традиций в общем мировоззренческом комплексе варьировалось, менялся их состав, но все они сходились в утверждении, что "я" как такового нет. Акцент на Едином, утверждение высшей реальности в явлениях ноуменального мира приводил к выводу об иллюзорности существования "отдельного". Здесь же истоки *муга* ("не-я"), нивелирования индивидуальных различий. Созидание себя в этой системе ценностей происходит через умаление индивидуальных особенностей. Для буддийского восприятия человека как причастного миру не существует проблемы "я", обособленного от мира и других людей, тем более противостоящего им. Поэтому проблема утверждения своего "я" никогда не стояла перед традицион-

но мыслящим японцем. Психологически отдельный индивид был ничем вне социума в этой системе ценностей. Отождествляя себя с группой, именно в ней он видел свою сущность.

Контекстуальная культура находит свое выражение и в формах культурных предпочтений, в особенностях художественного мышления в частности. В искусстве создается впечатление " безыскусного искусства". Понимание живописи как области "изящных искусств" было принципиально чуждо японской ментальности. Основной художественный принцип - естественность, изображение реальности "как она есть". Эта "безыскусность" картин оставляет ощущение отсутствия автора, да здесь и не нужным было наличие за гранью холста личности творца, поскольку предметом искусства является естественный, нерукотворный мир природы. Поэтому стихи, картины не создаются, не придумываются, а возникают как бы сами по себе, в них реализуется принцип *муга* ("не-я"). Традиционная живопись объединяла в себе несколько видов искусства, представляя собой синтез живописи, каллиграфии и поэзии. Этот синкретический, пограничный вид искусства распространял значения и смыслы за рамки собственного вида искусства, не принадлежа всецело ни живописи, ни литературе. Лишенный определенного семантического поля образ как бы вмещал в себя все другие. Согласно Е.С. Штейнер, эта несамостоятельность художественного образа напрямую связана с несамостоятельностью бытия отдельного индивида [2. 181]. Контекстуальный характер культуры проявился в феномене коллективного творчества, характерном для всех видов искусства. Так, поэтическое творчество в жанре "*рэнга*" (нанизанные, поставленные в ряд стихи) предполагало группу участников, где каждый по очереди вносил свою лепту, свою строку, поскольку такие стихи писались "по кругу", где тема одним задавалась, другим развивалась, третьим углублялась, менялась. Сам характер творчества предполагал обуздывание собственных творческих порывов во имя нерасчлененного бытия целого стихотворного произведения. Собственно, смысл всех видов японского искусства и состоит в преодолении себя, своего эго и всего того, что с ним связано. Такой внеличностный подход не означал потерю самоидентификации, поскольку "объединенность всех как частей единого абсолютного есть залог спасения каждого в отдельности и основа того, что каждый должен стремиться к конечному покою не для себя лично, а как часть всего" [3. 193].

Можно однозначно утверждать, что личности в европейском, ренессансном смысле в Японии не было, однако конкретное "я", стремясь к состоянию "не-я", достигало в нем истинной свободы: "когда в одном соединяются многие, то каждый становится центром вселенной"[4. 171].

Литература

1. Lebra T.S. Japanese patterns of behavior. Honolulu, 1967. Цит. по: Япония: культура и общество в эпоху научно-технической революции. М., 1985.

2. Штейнер Е.С. Об одной специфической особенности структуры буддийского сознания // 14-я научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1983.

3. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.

4. Ueda Yo. Individual in Mahayana Philosophy // Japanese Mind. Honolulu. 1967.

С.Д. Проскуровская (Томск)

Музыкальная полистилистика как способ выражения деконструкции логоцентризма

Деконструктивистские процессы в философии лишают ее координирующей, централизующей силы и одновременно перемещают на периферию культуры, устраняя тем самым классическую характеристику философии как акультурного дискурса. Такие трансформации сегодня с одной стороны, санкционируют в философии интерпретативное видение мира, а с другой - воздействуют на различные сферы культуры, побуждая их к самостоятельным и собственно-философским способам интерпретации.

Диалогичность, множественность, синтетичность, дополнительность - важнейшие черты современной культуры, свидетельствующие о разрушении классического философского логоцентризма, и в частности бинарного типа отношений. Ликвидация бинарной упорядоченности, например в языке, ведет к разрыву означаемого и означающего, который имеет целью устранить первосмысл и обеспечить самостоятельность и независимость означающего. В таких условиях человек оказывается в ситуации смысловой незаданности, неопределенности, ценностной дезориентации, которая требует от него умения разгадывать знаки - следы и порождать смыслы. Новый, неклассический смысл возможен лишь в процессе становления, путешествия, игры.

Итак, попробуем раскрыть и описать деконструктивистские процессы в одном из жанров культуры – музыкальном искусстве постмодерна, в частности, на примере явления полистилистики.

В 1971 году на Всемирном конгрессе Международного музыкального совета (ММС), проходившем в Москве, А. Шнитке в своем выступлении предложил этот термин, охватывающий суть музыкальных стилевых тенденций второй половины XX века. Так можно обозначить музыкальные опыты Д. Лигети, Л. Берио, Дж. Кейджа, Б. Чайковского, С. Слонимского, позднего Д. Шостаковича и др.

Главным посылом к формулировке А. Шнитке нового понятия стало устойчивое ощущение в 60-х – 70-х годах абсолютно иного, другого, чем прежде, музыкального дискурса. Шнитке говорит о новом измерении музыки, о расширении музыкального пространства, обращает внимание на принципиальную эстетическую новизну. Важными предпосылками полистилистики считает "полифонизм сознания", новое понимание искусства как плюралистического пространства, где допускается совместное существование разных музыкальных практик. В целом в полистилистике Шнитке видит такую композиционную технику, которая позволяет намеренно сочетать все без исключения стили, причем полистилистику выделяют два характерных момента. Во-первых, использование в качестве строительного материала цитатных или квазицитатных элементов ("чужих слов"). И во-вторых, применение приема коллажа как основы построения музыкального целого.

Однако новизна состоит не столько в факте стилевых заимствований, цитатности или аллюзивности музыкального материала (этому есть немало примеров в истории музыки - стилизация, транскрипция, пародирование, вариации на тему, переложение и др.), сколько, с одной стороны, в самом характере использования, с другой - в особых, "неиз-

вестных", как замечает сам автор, законах функционирования разнородного материала внутри полистилевого полифоничного пространства.

Считается, что полистилистика так называемой "коллажной волны" - 60-х - 70-х годов - ознаменовала первый этап в формировании новой стилевой концепции. Далее ее закономерности либо изживались, либо трансформировались в стилистически более "гладкие" решения. Бесспорно, что "ситуация полистилистики", как называют эти музыкальные опыты в исследовательской литературе, отличались неоднородностью, несхожестью, разноречивостью своих конкретных проявлений, что объяснимо характерным для XX века отсутствием "стиля эпохи". Но очевидно, что полистилистика середины века дала мощный толчок "иным" силам, создающим "иное" музыкальное целое, "иное" коммуникативное пространство, "иные" смыслы. И очевидно, что "понимательные" процедуры должны совершаться с позиций "иного", неклассического мышления. Рассматривая полистилистику именно в таком ракурсе, мы обнаружим, что она - не просто новый "смешанный стиль", не только техника композиции. Полистилистика - это попытка создания другого, неклассического гуманитарного пространства, в котором видна другая концепция человека.

Первое, что ощущается в полистилистическом сочинении - это стилевая ризоматичность, неоднородность, отсутствие стилевого стержня. Ткань музыки будто собрана из калейдоскопа разных по музыкальному материалу, по инструментальному составу отрывков. Эти фрагменты, выступающие в качестве тем или даже разделов композиции, с точки зрения классики не оформлены, не завершены, разомкнуты, в них отсутствуют исходная и завершающая логические точки. В силу той же инородности происхождения всего материала отсутствует и тематическая моноинтонационность внутри произведения. "Клочковатость", "неадаптированность" к новому месту "чужого" материала имитирует разрыв внутренних связей и свидетельствует о как бы случайности его появления. И если в классике автор заботится о выстроенности и взаимосвязанности элементов целого, то в полистилистике очередность появления фрагментов оказывается вне логики функционального соподчинения и мотивно-тематического развития. Здесь воля автора проявляет себя в избегании всякой определенности и обозначенности подлежащих выражению идей, главное стремление - создать эффект бессознательности выбора, неселекции, хаотичности.

Основной логикой построения неклассического музыкального целого становится коллаж (как вертикальная, так и горизонтальная "склейка"). Коллажный тип взаимодействия фрагментов композиции выявляет их обособленность, необусловленность, независимость друг от друга. Работа композитора напоминает работу кинооператора с камерой. Фрагменты циркулируют по собственным траекториям, контрапунктически наплывают, приближаются и удаляются, уходят в сторону. Полифонизм линий приобретает кинематографически пространственную перспективу дальнего и ближнего планов. Все отдифференцировано и разъединено, отставлено как можно дальше друг от друга. Возникающее некое совокупное звучание в каждый отдельный момент и в целом строится не на том, что элементы по горизонтали и вертикали находятся между собой в некоторой связи, а на том, что они отдалены и расставлены в пространстве. Обнаруживается новое качество этого пространства - пустота расстояния. Единое пространство расслаивается изнутри, оно распадается на множество дистантных пространств, движущихся полихронно, в собственном темпе и динамике.

Деконструкция внутренних классических связей в произведении делает невозможным диалог в качестве основы смыслового целого. Первое условие диалога - наличие равноправных собеседников, уникальных смыслов "своего" и "другого", разных "жизненно-культурных правд". Второе условие - их встреча. Цель диалога - удаление различий и достижение смыслового, идейного консонанса. Предполагается сближение инаковых позиций в какой-то третьей точке.

Для осуществления первого условия не хватает мощного показа "своего", наличия собственного слова. Наоборот, авторское самоустраняется, умело скрывается в алеаторических эпизодах, диффузируется в отдельных интонациях, проникает внутрь "чужого" материала. Авторство присваивает себе "чужие имена" и с помощью имитации, симуляции цитат, выдавая "свое" за "чужое". Такое намеренное усиление "другого" полюса за счет количества и стилевого качества (чужой, цитированный материал стилистически совершенен, целостен) и ослабление "своего" вносит явный дисбаланс в партнерство "собеседников". Ощутимое исчезновение одной стороны, ее рассеивание придает общению односторонность всегда "чужого", что ведет к невыполнимости и второго условия.

Встреча как различение невозможна в силу полной амбивалентности позиций. Бесконечный одномоментно протекающий процесс зеркальной взаимообратимости "своего" и "чужого" превращает общение в игру названий, в мерцание, искореняющие всякую бинарную упорядоченность, позиционную и смысловую однозначность. Это фантасмагорическое смыкание противоположностей в одном мгновении, одновременное "есть" и "не-есть" невозможно адекватно передать, кроме как по-хайдеггеровски, знаком перечеркивания: чужое есть свое, я есть ты, правое есть левое, смысл есть бессмыслица, поверхность есть глубина и т.п.

Логос вступает в игру. Единый смысловой центр уничтожается при смысловом избытке, великое логоцентрическое означаемое теряет определяющее положение идейно-смысловой опоры. На первый план выступает перебор множества возможных смыслов и идей, свободное от принуждения экспериментирование с концепцией. Процесс смыслообразования оказывается бесконечным поиском, ибо уже оказывается интересен не результат, а балансировка на грани разных реальностей, движение в пространстве идей. Новая ситуация игры разворачивается теперь всегда "между": реальностями, мифами, смыслами, опорами. Границы игры постоянно находятся в подвижности "туда-сюда" (Гадамер), так что ухватить, зафиксировать, определить, сформулировать единственно верную идею невозможно. Жизнь игры, ее бытие - в ходе, броске, акте становления. Любая точка игры не окончательна, она требует тут же другого броска. Каждый ход игры, названный Делезом "слепой точкой алеаторики", вызывает резонанс "расходящихся рядов" ("сад расходящихся тропок" у Борхеса), открывает потенциальность случайных возможных. Возможное в игре всегда предстает не как возможный просчитанный результат гипотезы, а как свободный и случайный выпад любой возможности. Все эти возможности игры равноправны и равнозначны. Бессмысленно здесь рассуждать о "лучше-хуже", "выгодно-невыгодно", "верно-ложно". Мир игры противоположен миру Единой и Абсолютной сущности. Мир игры множествен, он находится в бесконечном процессе обыгрывания, преобразования. Происходящие в игре изменения нельзя определить как "эволюция" или "развитие". Мир игры - это особая нестабильная, "промежуточная", балансирующая реальность, и ничто в ней не зависит от воли игрока, только - от воли случая.

Полистилистика - это музыкальное поле всепоглощающей языковой игры, и каждый коллажный ход - "слепая точка алеаторики", не диктующая идею, а порождающая импульс к продолжению поиска возможного смысла. Музыкальная интонация, функциональность музыкальной формы, жанра, идейное наполнение стиля - все то, на чем крепился Дух классической музыки, рассыпается, попадая в ситуацию игры, а сам Дух, великое трансцендентальное означаемое, превращается в призрак давно утраченной реальности, "симулякр" Присутствия, Глубины, Идеи, Смысла. Игра обыгрывает, снижает любое означаемое, выводя на поверхность то, что было всегда вторичным, вспомогательным, означающим. Музыкальное означающее - сама музыка, ее звуковое тело, ткань чистого звучания, чистое звуковое становление высвобождается от оков классической аксиомы слушания - все понимать, переводить в слова и понятия, подчинять какой-то внемузыкальной идее. Такому искусственному удвоению действительности за счет умерщвления плоти, природы музыки полистилистика противопоставляет текст и стратегию его незаданного, непринужденного, свободного письма-чтения.

Это особого рода музыкальный текст, который выходит за рамки просто нотной партитуры. Этот текст существует, скорее, виртуально, в виде текстовой сети, текстового лабиринта, сплошь сотканного из отзвуков, отголосков музыкальных языков культуры. Они проходят сквозь текст, создавая мощную интертекстуальную стереофонию. Такой "между-текст" принципиально разомкнут, неясен, неокончателен, в нем не заложено каких-либо авторских правил, способствующих его пониманию. По выражению Р. Барта, "в нем нет записи об Отцовстве".

Отсутствующая, прежде всего смысловая целостность полистилистического политекста живет вечным поиском себя, вечным желанием сбыться. Многоликая суть музыкального политекста требует постоянного языкового осуществления, произнесения, озвучивания и, следовательно, постоянного - и всегда нового, другого осмысления, причем ни один вариант не становится окончательным. Такая игра смыслоозначений, предлагаемая человеку текстом, вовлекает человека внутрь текстового пространства и резко меняет его статус стороннего "наблюдателя". Если музыкальная классика противопоставляла Автора и не-автора, выстраивала одностороннюю коммуникацию со слушателем, преподнося ему оформленные заранее - еще до момента исполнения - все свои идеи, то музыкальная неклассика способна смыслово осуществляться только при условии креативной активности воспринимающего, его соучастия в коммуникативном процессе. Это означает, что момент возможного "прочитывания" текста, т.е. слушания, понимания, осмысления совпадает с моментом его возможного "письма" - прописывания, оформления текста как возможного целого.

Такая деконструктивистская процедура "игры текста против смысла" (Деррида) не имеет разрушающей цели, приводящей к анархии бессмыслицы, бесполезности, бесчеловечности, не носит угрожающе-негативного характера. Деконструкция означает мощную встряску, ведущую к дестабилизации и выяснению меры самостоятельности языка по отношению к своему мыслительному содержанию. Полистилистика совершает такой эстетический сдвиг в музыке, открывающий бездонность нового музыкального языка - "другого", асемантичного, непрочного, неразборчивого, в котором сама музыка проглядывается как неведомый синтез с игрой, философией, жизнью, далекий от традиционного эстетического "потребительства".

Специфика музыкального политекста в том, что помимо деконструкции с ее разъединением, разрыванием, расчленением, он создает и предпосылки для объединения различий, но не в рамках нового музыкального стиля, а в пространстве "другой музыки", отличие которой не в музыкальных формах, средствах выразительности или идеях. Она вообще выходит из сферы искусства, становясь "музыкой другого", событием самой человеческой жизни, средой осуществления человеком самого себя.

Утрата метафизического смыслового маяка и в философии, и в искусстве, и в жизни оборачивается для человека не просто незаданностью, неопределенностью смысла и, как возможное следствие, необязательностью такового, неразумностью и вседозволенностью. Негатив депрессии оторванности от Сущего и Единого, одиночества в мире должен в конце концов быть переориентирован на позитив человеческой потребности в мыслительной самостоятельности и мобильности, в психологическом и моральном здоровье, в ответственности перед собой. Возможность всего и негарантированность ничего в современном мире помещают человека в сложные, нестабильные, но продуктивные условия постоянного обновления движения и поисковости.

Вхождение в лабиринт - вот фундаментальное отличие между нормами логоцентризма и неклассикой. Новое мышление ставит проблему самой возможности смысла, его возможной множественности, и тогда проблема человека выстраивается как проблема его свободного самоопределения, смыслопорождения и ответственности. И тогда любой текст - это шанс для "разобранного", дезориентированного в ризоме постсовременной культуры субъекта начать собирать свое "я", это возможность начать учиться делать собственный выбор в бесконечном лабиринте личностного становления.

П.Н. Логинов (Томск)

Инфоверсивная нойзация масскультуры

OK posse! Feel the noise...
Noise

Блуждая по многомерным лабиринтам очередного эрзаца мира, который находится всякий раз, когда вещи теряют и одновременно приобретают свою собственную привычность, я обнаружил, что подложка современной кибермасскультуры имеет свойство, которое можно записать, что, собственно говоря, и является моей целью.

Исходя из состояния актуальной наличности гипертекстуальности, можно продуцировать дескрипционную очевидность через любой элемент гипертекста.

1. Благодаря использованию физико-математического куска ткани становится вероятностным рассмотрение нойз-эффектов. Гиперболический способ структурирования пространственных объектов предполагает синусоидные модуляции, которые суть частотные модуляционные колебательные изменения пространственно-временного континуума (вообще). На современных АС (акустических системах) данные характеристики имеют тен-

денцию континуального роста, что означает увеличение разницы потенциалов (расширение диапазона) от 20-20000 приблизительно до 15-25000 Гц. По данным психологических исследований слухового восприятия, человек не воспринимает звуки, которые лежат за границами 16-20000 Гц (см. [4]). Интенция на включение в технические характеристики АС ультра- и инфразвуковых колебаний, совершенно не воспринимаемых слуховым аппаратом, свидетельствует о нойз - интендированности самой кибермасскультуры (в данном контексте это наименование синонимично понятию современной культуры вообще). То есть кибермасскультура - конгломерированное "шумовое" образование, обладающее всей полнотой шумности и выставляющее шумовые эффекты всем Участникам в качестве экзистенциальных ориентиров и основ жизненного мира, от которых уже оказывается отказаться невозможно, т. к. это психоделический шизоидный экстаз шамана, основанный на реверберационных эффектах, возникающих в коре головного мозга у каждого Участника, и мистерически интендирующий его на матричную гипертекстуальность, пиксельную супрадигитальность (в компьютерной терминологии это примерно означает тотальную точечную оцифровку). Об этом смотри [1]. В контексте данной работы иллюстрацией этому положению будет состояние, когда "мир рушится, рассыпается".

2. Помечая текстуальность научного сообщества и отмечая индифферентную значимость его установки на новизну, можно сказать о нойзационных эффектах вокруг него.

Вся деятельность научного сообщества построена на состоянии диффузии когнитивных стратегий, которые обладают эффектом прироста за счет установки на новизну. Все "последние" данные "самых свежих научных исследований" построены на шумовом способе распространения: ученый А, зная по слухам о работе ученого Б, критикует работу ученого Б, который критикует работу ученого В (о которой все знают по слухам), и т. д. Работа ученого А служит основанием для веерного поля критических работ, которые, в свою очередь, служат основанием для подмножества критикующих критику работ и т. д. Гипертекстуальное научное знание имеет приращение за счет слуховых (если шире - шумовых) эффектов, порой носящих характер шизофренического вслушивания, расслушивания или паранойяльного подслушивания.

3. Все научные работы и научная деятельность вообще распространяются нойз - способом, что отображается формулой: $y = \sin x$, каждая точка которой является началом системы координат, в которой строится следующая синусоида, и этот процесс происходит $n + 1$ раз.

4. Волновой нойз-эффект потенциально препарирован частями, позволяющими провести анализ и выявить составные: спокойная область, подвижная область (область пассионарности), гребень волны. Всегда у всех Участников научного процесса есть надежда (сознательно или бессознательно) *быть* когда-нибудь *на гребне*. Волновой гребень (или гребень волны) социально экстраполирован характеристиками статуса, общественного признания, узнавания, интереса, перманентным перемещением по социальной лестнице (в данном контексте можно рассмотреть кличку "Гребень" Б. Гребенщикова); математически - это экстремум функции.

4.1. Вспоминая аналитику сказочного символизма, можно презентировать гребень как некий элемент или предмет (фетиш, символ и т. д.), который призван деконструировать

топику и темпоральность сказочной картины мира (или жизненного мира). Именно гребень позиционируется как предмет мифический и магический, - это ключ, несколько расширяющий трещину в ткани миров. Он также позволяет человеку забыть себя и не узнавать других (см. сказку о Финисте – ясном соколе). Гребень – это то единственное, что может хоть как-то разгладить складки и сгладить шероховатости поверхностей, с которыми мы сталкиваемся, - он способен "причесать" жизненный мир, сделав его привычным.

4.2. Состояния "забвения" и "не узнавания себя" связаны с тем, что Я и всевозможные содержания его опыта мира дифференцируются по отношению к Другому. В этих состояниях полного апгрейда своего жизненного мира и личностной деконструкции Я не слышит, что творится вокруг него.

5.1. Можно утверждать, что такой эмпирический факт, как расширение диапазона современных АС, свидетельствует нам о многом. Оно связано с:

а) интенцией на расширение слухового восприятия Пользователя;

б) техническим обеспечением любого трансмедитативного опыта, отправной точкой которого является слуховое восприятие. Т. е. теперь любой технически обеспеченный Пользователь имеет возможность переживать (если, конечно, сможет) пограничные аудиосостояния сознания, которые в принципе будут вести к личным уникальным переживаниям своего собственного самостийного мира, к интраверсии $n+1$ порядка. Это контролирующая функция кибермасскультуры, направленная на преодоление отторжения и пренебрежения по отношению к ее техногенному характеру. Можно считать АС культурно насаждаемым наркотиком - психостимулятором, имеющим back – эффект антидепрессанта и психоделика, без которого современный Пользователь эпохи Техноренессанса уже не может жить (пример: ходите ли Вы на тусовки, дискотеки, концерты, слушаете ли громко музыку, пользуетесь ли плеером). Данный шизоанализ можно подчеркнуть стремлением Пользователя создать свой аудиомир (плеер), позволяющий осуществлять этот мир в качестве набора медитационных состояний, которые прямо пропорциональны n кассет, дисков и обратно пропорциональны E аккумуляторов плеера;

в) расширением перформативного информационного пространства гипертекстуальности за счет подкачки full version – аудиостимуляторов (например, 3D Sound, Dolby Surround);

г) приданием онтологической законченности любому жизненному миру (см. [2], [3]: аналитика категории страха и ужаса).

5.2. Возвращаясь к современным АС, можно еще заметить, что инфразвуковые колебания вносят в мой мир волнение и тревожность, а ультразвуковые колебания - сильное беспокойство и страх, переходящий в панику и ужас (Хайдеггер, например, различает тревогу и ужас).

6. Проясняя звучание названия, его неестественность для русского языка, остановлюсь на его составном характере. Слово "инфоверсивная" состоит из слов "инфо" (сокращение от "информация") и английской кальки "version", что в переводе на русский означает то же самое. Во втором, удаленном плане анализа этот термин созвучен психоаналитическому термину "интроверсия", что, в общем-то, не является случайным (см. п. 5.1, б). Термин "нойзация" является производным от английского noise (шум) и означает шум как про-

цесс. Все вместе можно перевести как "зашумление" или "ошумовление" кибермасскультуры (данный термин непереводим в целях экономии ресурсов и времени).

7. Таким образом, подводя итоги, я подчеркну, что, в плане философии, речь должна идти о конституировании нойз-технологии (научного познания, повседневного знания, восприятия), позволяющей осуществлять аналитические процедуры по отношению к шумовым эффектам жизненного аудио-, видеомира, независимо от того, научный он или же обыденный и повседневный. В свете методологии науки необходимо разработать эффективную методику передачи научного знания, которая бы базировалась не столько на пассивном аудиовосприятии и письме, но имела своим основанием эффект многоканальности человеческого восприятия. То есть необходимо разработать методику исследования и стимулирования человеческого восприятия не на основе гипертрофирования одного (например, слуха) и подавления другого (например, обоняния), но, применяя принцип дополнительности по отношению к восприятию и человеку в целом (как познающему и чувствующему субъекту), разработать технологию образования, которая будет заниматься комплексным развитием личности Пользователя.

Необходимо также разработать нойз-эффективную психодиагностику, психоадаптацию и психокоррекцию, что остается за рамками данной работы.

Литература

1. Артюх А. Метафизика красной таблетки // Искусство кино. 1999. № 10 С. 22-29.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: ТЕРРА –Книжный клуб. Республика, 1998. 384 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
4. Хомская Е. Д. Нейропсихология. М.: Изд-во МГУ, 1987. 288 с.

Е.В. Антропова (Томск)

Психологические факторы формирования в виртуалитете методов дополнительности

Деятельность мышления (особенно если учитывать ее способность функционировать только виртуально) необычайно трудно поддается анализу извне, поэтому она будет рассмотрена схематично по принципу: Интуитивная достоверность (Реальность) - Проблема Реальности - Психологические Факторы – Состояние действительности.

1. **Статичность**

Среди механизмов считывания реальности будут рассматриваться только два – *рефлексия и отождествление*, причем в специфичных контекстах. Контексты рассмотрения задаются, исходя из задач данного исследования и ограничатся одним выделяемым свойством: интуитивная достоверность.

Рефлексивность будет рассмотрена как процесс считывания мышлением принципа цикличности, тогда *интуитивность* понимается как считывание свойств реальности. В ас-

пекте цикличности задача рефлексивности формулируется так: в процессе осуществления мышления найти тот момент, в котором *мыслимое* совпадало бы с формой деятельности *мыслящего*. Здесь рефлексивность смыкается в цикл и происходит момент интуитивного осознания тождественности мыслимости и бытийственности.

Интуиция - есть эмоциональный сигнал в момент совпадения мыслимости и бытийственности, который показывает степень их тождественности. По напряженности этого сигнала *мыслящий* определяет силу реалистичности своего представления. Интуитивная напряженность связана с сильным интеллектуальным впечатлением, а следовательно, с высокой степенью удовлетворенности. Одновременно с этим интуитивная напряженность говорит об осуществлении высшей реальности в жизнедеятельности мышления. Все описанные процессы осуществляются в поле константной реальности. *Константная реальность* - текущая стабильная наличность, по отношению к которой виртуал оформляется как инаковость. Понятия *константной* и *виртуальной* реальностей взаимоотносительны, то есть константной будет являться любая реальность, в которой происходит актуализация виртуального пространства.

II. Темпоральность

В течение этого цикла от момента опознавания *мыслимого* до момента совпадения его с формой деятельности проходит вся жизнь *мыслящего*. Следующий за тождественностью момент - распадения и не-существования. Удовольствие от жизнедеятельности настолько велико, что *мыслящее* вновь пытается воссоздать подобную ситуацию, но уже стремится только к тождественности как принципу удовольствия, основой чему берет порой случайные вещи. Таким образом, *мыслящее* пытается воссоздать высшую реальность в случайном виртуалитете, тогда *виртуалитет* приобретает все свойства прогрессирующего интроверсирования мышления.

Забросить себя в виртуалитет можно двумя способами: агрессивно-пассивным, (например, наркомания) и трансцендентально-гиперактивным, (сверхдеятельность мышления).

III. Действительность

Рассмотрим второй способ виртуального мышления, так как первый не является предметом данного исследования. Технология прививания мышлению этой формы деятельности проста и имеет структурой классическую медитацию: чтобы *мыслимое* двигалось только по полюсным впечатлениям, минуя пограничные состояния. Такими полюсными впечатлениями являются ассоциативность и алгоритмичность (как вдох и выдох мышления), дополнительные по своей природе.

Благодаря этому виртуалитет становится единственным стимулом для деятельности, так как мышление выбирает единственный способ функционирования - трансцендентальную гиперактивность. Такое положение дел чревато тем, что *первичная* константная реальность оказывается на периферии. Виртуальные миры множатся, трансформируя пространственно-временные параметры существования, к чему не успевает адаптироваться мышление, настроенное на пространственно-временные параметры константной реальности. За этим следуют масштабные и необратимые изменения как мышления, так и его организма-носителя. Примером последнего утверждения служит явление нарушения психики и органического разрушения человека в запороговом состоянии депривации.

Анализ коммуникационной практики (а таковой необходим как новый источник информации для деятельности мышления) обращает внимание на то, что она представляет

собой "расчлененное континуальное целое, обособленность составных частей (слов), дискретность, избирательность, категоризацию, специфическую логику" [2. 243]. Где же тогда появляется логичность? Очевидно, что в первичной деятельности по расчленению континуума впечатлений уже заложена произвольная рациональность, сила которой и эффективность сложения в структуралистскую вторичную деятельность зависит от познавательных способностей существа:

1) от обширности единичных опытов - виртуальный источник;

2) от оперативности внутриоперирования – ассоциативность;

3) от точности узнавания и последовательности актуализации элементов в событийном ряду - алгоритмичность.

Таким образом, возникает необходимость прояснить термины в их взаимозависимости:

Виртуальный источник представляет собой информационную матрицу мышления, по которой пробегает ассоциативное мышление в поисках координат и где будет происходить сборка алгоритма для дальнейшей деятельности.

Ассоциативность есть механизм соотнесения генетического сходства и логической преемственности, то есть принцип выбора виртуального источника, основная формальная черта которого фиксирует генетический вид информационного носителя.

Алгоритмичность есть механизм соотнесения элементов виртуального источника и последовательность их комбинации в деятельности мышления.

Итак, *проблема продления реальности* преодолевается по схеме *отождествления виртуального источника со способом функционирования мышления.*

А именно, виртуальный источник является одновременно и тем, что рефлексия обнаруживает в интуитивной достоверности, что носит все признаки константной реальности; и тем, что возникает в процессе дополнительной деятельности ассоциативности и алгоритмичности, что определяется как виртуальная реальность по отношению к константной. Таким образом, психологические (внутренние) факторы деятельности мышления существенно влияют на формы представления осуществляющейся реальности.

Литература

1. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. М.: Наука, 1976. 292 с.

2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.

3. Воронин А.А. Техника как коммуникационная стратегия // ВФ. 1997. № 5. С. 96-105.

4. Губин В.Б. О роли деятельности в формировании моделей реальности // ВФ. 1997. № 8. С. 166-174.

5. Лапин А.Э. Медитация как работа сознания. Методология йоги. М.: Саттва, 1993. С. 112-125.

6. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. 555 с.

7. Носов Н.А. Психология виртуальных реальностей // Декоративное искусство. 1996. № 1. С. 44-45.

8. Носов Н.А. Виртуальная реальность // ВФ. 1999. № 10. С. 152-164.

9. Петров Ю.А. Гносеологические аргументы в решении метатеоретических задач // ВМУ.Сер. 7. 1997. № 6. С. 65-75.

10. Хоружий С.С. Род или недо-род? Заметки к онтологии виртуальности // ВФ. 1997. № 6. С. 53-68.
11. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 227-489.

В.Н. Корзунова (Томск)

Возможность анализа цифровых технологий с позиции коллективного бессознательного К.Г.Юнга (на примере архетипа ребенка)

Мир вокруг нас меняется так быстро, что мы не успеваем приспособиться к нему и осмыслить суть перемен. Взлеты и падения земных цивилизаций, периоды прогресса и реакции - причины, побудившие к изменению мира столь радикальным образом, наталкивают на мысль о завидном постоянстве этих явлений. Уже затем, переосмысливая эти феномены, человечество приходило к выводу о том, что подобные "встряски" вполне закономерны и весьма прогнозируемы. Однако когда речь заходит о явлениях более близких к нам по времени, опять возникает та же самая ситуация. Вновь и вновь поднимаются вопросы о том, что же делать, как выходить из кризиса, да и, собственно говоря, что за очередная напасть на нас нагрянула. Где и как искать пути выхода из тупиковых ситуаций, в которых мы периодически оказываемся?

Сегодня и философы, и ученые различных направлений, и средства массовой информации оживленно дебатируют вопросы, касающиеся современных компьютерных технологий. Заново ставятся вопросы, связанные с «идеей информационного взрыва», обсуждается возможность (или невозможность) построения искусственного интеллекта (вследствие этого переосмысливаются и подходы к изучению естественного интеллекта), огромный интерес мирового сообщества вызывают построение цифрового пространства и все более расширяющаяся его виртуализация. Одним из показателей значимости этих проблем может служить, на мой взгляд, прошедшая не так давно (в мае 2000 года) серия публикаций и сюжетов в СМИ, посвященная новому компьютерному вирусу "I Love You". В течение нескольких дней весь мир следил за развитием событий, был посвящен во все перипетии компьютерного кошмара. Далеко не каждое, даже весьма значимое событие может похвастаться подобным вниманием.

С другой же стороны, не меньший интерес различных философских направлений вызывает и изучение феноменов проявления коллективного бессознательного. Причем речь идет уже не только об изучении сугубо медицинских и психологических случаев проявления вышеуказанного феномена, но и о проявлениях коллективного бессознательного в других областях человеческой деятельности. Здесь я, к примеру, могу сослаться на работу В. Кузьмищева "Тайна жрецов Майя", где он говорил, что язык является не только улавливающей и передающей мембраной, но и закрепляет различные явления в

жизни своего народа в его коллективной памяти. Все это указывает на определенный интерес к новым подходам как в науке, так и собственно в самой философии.

Что ж, история человечества изобилует примерами, когда отношение к существующей картине мира менялось кардинальным образом. Однако каждый раз этому предшествовало критическое переосмысление основных мировоззренческих и научных установок. Все это, несомненно, указывает на своеобразный кризис как в сознании отдельного человека, так и в сообществе в целом. Отдельные отрасли науки уже не в состоянии дать исчерпывающий ответ, касающийся современного положения дел. И вот здесь-то в первую очередь начинают бить в набат гуманитарные области знания. Педагогика, философия, психология вновь и вновь задают вопрос о том, будет ли существо нового цифрового века иметь право, говоря словами Н. Бердяева, называться человеком. Однако с другой стороны, уже реализованные изменения не могут иметь обратимого характера и, как говорил один из отцов-основателей кибернетики Н. Винер, "мы столь радикально изменили нашу среду, что теперь для того, чтобы существовать в ней, мы должны изменить себя".

Предшествующая картина мира описывалась процессами марковскими, то есть оперировала понятиями дискретными, и отличалась независимостью будущего от прошлого при фиксированном настоящем, с одной стороны, а с другой – пользовалась аналоговыми каналами связи, информация по которым предавалась непрерывным во времени модулированными негармоническими колебаниями. Сегодня же большинство ученых говорят о переходе к новой парадигме – немарковским процессам, которая описывается уравнениями интегродифференциальными и ориентирована на описание структур, где несомненным образом учитывается историческая память. Нынешнее сообщество все более использует цифровые технологии как в научных разработках, так и в обыденной жизни людей.

Так что мы на самом деле можем наблюдать смену парадигм и как следствие этого – возникший и научный и мировоззренческий кризис. А как говорил А.Пиппард в своей книге "Образованный ученый", "уже имеется достаточно примеров, показывающих, что когда наступает настоящий кризис, его не решить простой импровизацией".

Кратко обозначив некоторые проблемы современных цифровых технологий, в дальнейшем я хочу произвести их анализ с точки зрения проявления коллективного бессознательного в этих технологиях как фактора, связанного с иррациональными началами. Я уже говорила о необходимости использования различных областей научной мысли в анализе современных проблем. Теперь же хочу лишь добавить, что, говоря словами А.Ракитова, "понимание смысла рассматриваемых процессов возможно лишь, когда простые сопоставления и синхронные сравнения с другими событиями и процессами в целостном социальном организме дополняются историческим анализом" [2. 14]. Об этом же писал и Г.Швебс: "Если говорить о данной ситуации в философском плане, то движение к цивилизации ноосферного типа, видимо, предполагает в обществе (и в сознании отдельных людей) совмещение двух, а возможно, и трех типов рациональности, которые в распространенной у нас монистической мировоззренческой перспективе обычно представляются как несоизмеримые (рациональность, связанная с этнокультурными формами жизни, противостоящая единообразию техногенной цивилизации; рациональность, в собственном смысле слова и рациональность политическая)" [6. 41].

Говоря о своей идее коллективного бессознательного, Юнг неоднократно указывал на то, что он не является пионером в этой области. Делались ссылки и на Лейбница, и на Канта, и на Шеллинга, А. Бастиана, К.Г.Каруса, фон Гартмана и многих других. Сам он определял это понятие как "все те психические содержания, которые свойственны не одному, а одновременно многим индивидам... Но коллективным можно назвать не только понятия и воззрения, но и чувства" [8. 494]. Юнг неоднократно указывал на необходимость тщательного изучения различных исторических документов, преданий, сказок и мифологий, ибо именно они и могут помочь в выявлении отдельных коллективных представлений, за которыми автор закрепил понятие архетипа."Это необходимый коррелят к идее коллективного бессознательного указывает на то, что в психике существуют определенные формы, которые вездесущи и распространены повсюду" [9. 85]. Его можно определить как "изначальный (исконный) образ, который всегда коллективен, то есть он одинаково присущ по крайней мере целым народам или эпохам" [8. 494]. Архетипы могут быть определены, как "составные части мифов, которые по причине своей типической природы могут быть обозначены как "мотивы", "первообразы", "типы"... В настоящее время можно, пожалуй, выставить положение, что архетипы выявляются, с одной стороны, в мифах и сказках, с другой – в сновидениях и бредовых фантазиях при психозах" [10. 120]. Таким образом, архетипы содержат внерациональные основания.

Однако представляется весьма возможным выявлять архетипические структуры не только в вышеупомянутых случаях, но и, анализируя другие сферы человеческой деятельности, где они проявляются в качестве "побочного" продукта. С этой позиции можно рассматривать и цифровые технологии, когда при напряженной работе в Сети или при создании программных приложений, игр, рекламных роликов и т.д. сознание программиста направлено на конкретную задачу и он уже не думает обо всех смысловых нагрузках, которые включены в его продукт. Здесь можно вспомнить и саму глобальную Сеть World Wide Web, название которой переводится как "всемирная паутина", и многочисленные программы-роботы, щеголяющие именами сакральных животных: Spiders – пауки, Ants – мухи, Snakes – змеи и т.п.

Думается, что имеет смысл продемонстрировать подобное действие архетипа в Сети более детальным образом. В качестве такого примера возьмем архетип ребенка как один из наиболее изученных и, на мой взгляд, весьма ярко проявляющий свое действие в цифровых технологиях.

Напомню основные признаки архетипа ребенка:

- он всегда обнаруживается в неожиданном месте (рождение в камне или в дереве, в капусте или принесенный аистом);
- облик его весьма двусмыслен (карлик, мальчик-с-пальчик, животное, маленький старик и т.п.);
- происхождение его обычно неясно и запутанно (рождение и от человека и от бога, или духа, от дерева, горы, произведенный на свет каким-либо животным и пр.).
- поведение его непредсказуемо и поэтому устрашающе. Он может все разрушить, может просто нашалить, а может и помочь в каких-то делах – все зависит от его настроения, которое никак не прогнозируется. "Он меньше малого и больше великого";
- образ его сулит несчастье тем, кто его узрел.

Представляется возможным говорить о том, что подобным устрашающим (а иногда и веселящим) созданием в цифровых технологиях служат компьютерные вирусы. Ибо, на мой взгляд, они отвечают всем необходимым характеристикам архетипа ребенка. Вирус можно определить как самовоспроизводящуюся, небольшую по объему полиморфную программу, написанную в большинстве случаев для нанесения вреда пользователю путем причинения неудобств в работе, уничтожения или изменения данных, нанесения вреда аппаратной части системы. Программы отличаются большой степенью автономности. Некоторые из них существуют самостоятельно, обособленными файлами, другие же копируют/воспроизводят себя в кодах других программ. С точки зрения их функциональности можно выделить несколько видов вирусов:

- шуточные, шаловливые вирусы. Это относительно безвредные программы. Они могут, например, в серьезной деловой документ вставить порнографические картинки или заменять определенные знаки препинания словами ненормативной лексики и т.д. Примерами программ такого рода могут выступать, например, вирус "Листопад" или же многим печально известная "Мелисса". Этот вирус, как и многие другие, распространялся по электронной почте и, заходя в Word'овские файлы, во всех документах менял местами предложения, а также периодически вставлял собственные лозунги: "Нет ядерной войне!", "Белую расу к белым медведям" и тому подобные;

- вирусы, ориентированные на уничтожение данных. Именно таким и был вирус ILOVEYOU (он же Loveletter, он же LoveBug), обнаруженный 4 мая 2000 года в Азии и за считанные часы распространившийся по всему миру. Согласно данным исследовательской фирмы Computer Economics, через день после начала распространения вируса им было инфицировано 45 миллионов компьютеров. Ущерб, причиненный компьютерам, оценивается в несколько миллиардов долларов. Этот вирус уничтожал все файлы с наиболее распространенными расширениями (.vbs, .hta, .ipg, .mp3 и др.);

- вирусы, уничтожающие аппаратную часть системы. Наиболее известный из них Win32.CIH, или еще называемый "Чернобыль" (благодаря дате активизации, совпавшей с памятной всем аварией);

- вирусы, ориентированные на передачу информации конфиденциального характера пользователям, для которых эта информация первоначально не предназначалась. Подобные вирусы еще называют "троянскими конями". Например, вирус под названием WIN-BUGSFIX.EXE, эта программа похищает все пароли Windows, включая пароли на подключение к Интернету;

- смешанные вирусы. Наиболее мощный подкласс программ подобного рода. Эти вирусы сначала могут проявлять себя как маленькие шалунишки не наносящие особенного вреда пользователю, но затем начинают действовать как программы-разрушители.

Однако: каким же образом эти вирусы могут выступать в качестве проявления структур коллективного бессознательного? Как говорил сам Юнг, архетип - это не предмет или вещь, архетип - это некоторое действие, наделение некоей вещи магическими, мифологическими и сказочными свойствами. А вот здесь-то, как мне думается, и происходит соотнесенность архетипа ребенка и компьютерного вируса. Обратим внимание на основные черты действия вируса, во-первых, и отношения к нему пользователей (да и не только их), во-вторых.

- Как я уже говорила выше, вирус - это программа определенного рода. Следовательно, у нее, как и у всякой другой программы, есть "родитель". Но если "нормальные" программы и функционируют и развиваются "нормальным" образом, то этого никак нельзя сказать о вирусах. Однажды рожденный, далее он живет и развивается по своим собственным законам. И никто, ни отец-родитель, ни многочисленные специалисты из Бюро обслуживания компьютерной техники не могут сказать, чем станет этот вирус и когда он модифицируется. А развиваются вирусы, надо сказать, весьма интенсивно. К примеру, пресловутый ILOVEYOU, появившись изначально как письмо под таким названием, очень быстро начал модифицироваться. Уже через 2 дня после обнаружения он проявлялся и, соответственно, активизировался в виде сообщения о системной ошибке. Через десять дней по миру уже ходило 19 модификаций этого вируса. Весьма неплохой послужной список. И вот этот-то фактор неожиданности и непредсказуемости поведения программы внушает если не ужасный страх, то, по меньшей мере, серьезные опасения.

- Не меньшим образом способствуют этому опасению и размеры программ вирусов. Обычно они отличаются весьма малыми размерами, и на их обнаружение уходит очень много времени, а если еще учесть и их потрясающую способность к "играм в прятки", то не мудрено, что на разработку одной антивирусной программы уходит значительно больше времени, чем на создание вируса. То есть здесь в полной мере реализуется принцип "меньше малого и больше великого".

- В силу своего предназначения эти программы обнаруживаются в самых неожиданных местах. Причем чем на более сложном, с точки зрения человека, но более простом, с точки зрения машины, языке написана программа, тем более она живуча, тем большую приспособляемость она проявляет. А следовательно, тем больше увеличивается вероятность попадания вируса в компьютер. Нынешние компьютерщики разве что святой водой не окропляют свои машины перед включением, боясь того, что в теле машины поселился грозный и злобный вирус.

Хочется надеяться, что в этой работе мне удалось хотя бы немного приоткрыть широчайшую и насыщенную тему анализа цифровых технологий с позиции коллективного бессознательного Юнга. Увы, объемы работы не позволяют рассмотреть этот вопрос более подробно - а ведь осталось еще столько не затронутых областей!

Все мы сейчас живем в действительно интереснейшую эпоху. В нашу жизнь практически всюду идет проникновение удивительного самого по себе феномена компьютера. С появлением компьютеров и Сетей человек стал переходить на абсолютно другой уровень бытия. Во-первых, значительно расширились его возможности - как творческие, так и коммуникативные. А во-вторых (и это, пожалуй, главное предназначение компьютера), человек все больше освобождается от рутинной работы и тем самым приобретает уйму времени для работы творческой.

Однако как каждое новое изобретение человеческого гения, эти технологии поставили и не меньшее количество вопросов, разрешением которых должны заняться специалисты различных областей. Ведь, как утверждал В.Ракитов, "можно сколь угодно говорить о правах и свободах человека, возможностях для самореализации личности и т.д., но пока эта личность, этот человек не овладеет всеми достижениями мировой и отечественной культуры и не научится использовать свои культурные достижения для рацио-

нального переустройства своей жизни, экономики и быта, говорить о его свободе можно лишь метафорически, как о некоторой полуутопии или даже просто утопии. Интенсивная и продуманная информатизация культуры, проводимая в общегосударственном масштабе на основе государственной и региональной политики, - важнейшее средство превращения этой утопии в реальность" [2. 34].

Таким образом, в случае цифровых технологий мы можем говорить о сочетании на базе принципа дополнительности двух начал: рационально-логического, реализуемого "машинным" мышлением электронных вычислительных устройств, а с другой, дополнительной (в боровском смысле) стороны - внерационального, проявляющегося в архетипах.

Литература

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994.
2. Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории информации и культуры: пример России // ВФ. 1994. № 4.
3. Розин В.М. Философия техники и культурно-исторические реконструкции развития техники // ВФ. 1996. № 3.
4. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // ВФ. 1989. № 10.
5. Урсул А.Д. На пути к информационно-технологическому обществу// Философия науки. 1991. № 5.
6. Швебе Г.И. Идея ноосферы и социальная экология // ВФ. 1991. № 7.
7. Юнг К.Г. Бог и бессознательное М.: Олимп, 1998.
8. Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Поппури, 1998.
9. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: КАНОН+ОИ "Реабилитация", 1998.
10. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века. М.: Политиздат, 1991.

Ю.Н. Брыгалина (Томск)

Еще раз о проблеме объективности в социальном познании (на примере методологии изучения СМК)

Один из главных конструктов политической социологии и политологии сегодня – это массовая социально-политическая коммуникация. Большинство исследователей отмечают сложность выделения проблематики политической коммуникации. Обзор определений данного понятия, сделанный Д. МакКвайлом [1] и Д. Грабер [2], показывает, что не сложилось единого понимания этого конструкта, тем более не решена проблема его операционализации. По мнению Грабер, к политической коммуникации можно отнести создание, отправление, получение и восприятие сообщения, которое будет иметь значимое влияние на сферу политики. Определение достаточно общее, особенно если учесть, что кроме прямого вли-

яния. большее значение имеет процесс непрямого воздействия, что значительно расширяет поле изучения. Как отмечает Грабер, отдельные темы привлекают внимание большого количества исследователей, в то время как другие почти не изучены. В общем-то, это естественная ситуация для любой науки; социальные науки тем более зависят от общественного, а вернее, даже государственного "заказа". Коммуникации внутри науки – так сказать, второго порядка - также имеют влияние на политическую подсистему.

Однако в современном мире для политики – и практически все исследователи с этим согласны - имеет значимость прежде всего массовая коммуникация. СМК рассматриваются как институт, во многом определяющий положение дел, хотя степень влияния СМК оценивают по-разному. В обзорном сборнике Political communication: Issues and strategies for reseach [3] отмечается, что основная проблематика политической коммуникации связана с проблемой воздействия масс медиа, с массовой коммуникацией. Видимо, невозможно точно провести грань между политическим и социальным действием, особенно действием в коммуникативной сфере (в связи с этим некоторые авторы используют термин социально-политическое действие). Отмечают, что однозначно политическим - и измеряемым - поведением индивидов можно считать голосование во время выборов и референдумов по политическим вопросам и участие в политических акциях. Однако стоит заметить, что это не дает адекватной картины политической сферы общества. Репрезентативные выборы в принципе являются атрибутом только демократического устройства, хотя их результаты на первый взгляд представляют удобный количественный показатель. Что же касается изучения различных политических акций, то, как отмечает, например С.Лохман [4], здесь имеются три трудности. Во-первых, так называемая проблема free-rider (Олсон) – индивидуальная акция рядового участника политических отношений с очень небольшой вероятностью может повлиять на политическую жизнь общества, поэтому смысл имеет изучение прежде всего коллективных действий. Во-вторых, способность адекватно артикулировать свои требования и преференции сильно различается у разных групп. В-третьих, количество людей, принимающих участие в активной политической деятельности мало и не может быть репрезентативным для всех граждан. Активисты же чаще всего выражают крайние взгляды и убеждения, и это может оказывать большее влияние на процесс принятия решений, чем мнение большинства. Кроме того, политические события все равно доходят до общественного сознания через "глаза" средств массовой коммуникации.

На примере изучения феномена воздействия на аудиторию можно проследить изменение методологических принципов исследования – от сциентистско-позитивистской ориентации до понимания того, что наблюдаемые явления вообще не существуют без акта их наблюдения и что действительность порождается параллельно с процессом ее исследования, что могут существовать иные интерпретации реальности. В соответствии с принципом неопределенности В. Гейзенберга, переформулированным Л. Витгенштейном, необходимо выбрать некоторые основания, на которых и будет проводиться дальнейший анализ. Эти положения задают поле для изучения и в то же время очерчивают его границы.

Будем исходить из того, что основным политическим эффектом действия СМК является легитимация власти одних акторов над другими.

В первый период (20-30-е гг.) изучения преобладала позиция, согласно которой пассивная аудитория воспринимает все сигналы, передаваемые через СМК. Как отмечали Сирс

и Уитни [5], исследователи были, во-первых, социально замотивированы страхом за демократическое будущее стран западного мира перед тоталитарной (фашистской и коммунистической) угрозой; во-вторых, имели целью уменьшить возможность манипулирования аудиторией через объяснение механизмов действия пропаганды; в-третьих, для этого делали акцент на анализе риторики. Коммуникатор здесь играет ведущую роль в формировании у аудитории представлений о мире, о событиях и задает мотивацию поведения, аудитория рассматривается как объект, пластичный материал в руках манипулятора. Соответственно достаточно проанализировать "внешние" данные, ту готовую продукцию, которую потребит реципиент. Такую модель можно обозначить как "модель одностороннего влияния".

Однако позже мнение научного сообщества изменилось на прямо противоположное – проведенные исследования (особенно знаменитое People Choice) показали, что существует как минимум несколько фильтров, защищающих зрителя от воздействия, в частности родилась известная концепция two-step flow – двухступенчатой коммуникации через лидеров мнений данного сообщества. Здесь именно аудитория длительным пассивным сопротивлением подчиняет себе средства массовой коммуникации и заставляет коммуникатора удовлетворять ее потребности. Подобное представление получило распространение после Второй мировой войны и связано с такими именами, как П.Лазарсфельд, Р.Мертон, Б.Берельсон. Работы Лазарсфельда и Берельсона, анализировавших поведение избирателей на президентских выборах в США В 1940 году (Рузвельт - Уилки) и в 1948 году (Трумэн - Дьюи) развеяли миф о всемогуществе СМИ. На основании убедительных количественных показателей выявилось, что избиратели мало изменяли решение о том, как голосовать, если такое решение уже было принято. Исследователи пришли к выводу, что кампания не оказала существенного воздействия, и категорически утверждали, что межличностное воздействие было весьма сильным.

В конце 60-х годов возобладала серединная позиция; приблизительно ее можно сформулировать так: СМИ могут повлиять, а могут и не повлиять, что напоминает известное "пациент либо жив, либо мертв". Были сделаны попытки выделить ряд условий, при которых эффективность воздействия возрастает (интересно, что на новых основаниях был вновь интерпретирован People Choice и получены иные выводы). Итогом данной позиции стала "гомеостатическая модель" восприятия, в основу которой легла "гомеостатическая модель" сознания, опирающаяся на теорию когнитивного диссонанса Л.Фестингера. Согласно этой концепции, человек стремится к сохранению баланса между элементами когнитивной структуры и блокирует противоречащие сведения. Здесь мы сталкиваемся с сциентистско-натуралистическим пониманием человека как некоторого набора психологических установок и социальных характеристик, который взаимодействует с внешней информацией.

Все эти концепции находились в рамках одной парадигмы – измерения изменчивости / устойчивости установок аудитории. Но, возможно, более эвристически ценным является исследование самих процессов понимания, познания [5]. Речь идет о том, что масс-медиа влияют не столько на установки, сколько на категории восприятия и на выделение определенных узлов структуры восприятия в качестве ключевых (определяют saliences), и именно это, как мы уже видели, является целью политической борьбы. СМК определяют "повестку дня", основные события и темы (agenda-setting hypothesis). Все

информационные потоки обрабатываются в СМИ, проходя ряд фильтров, сведения отбираются и определенным образом представляются аудитории, которая получает информацию о внешнем мире. Реципиенты могут быть согласны или не согласны с оценкой, могут дискутировать по теме сообщения, но эта тема уже задана. Не существует какой-то "внешней", "объективной" реальности. Акценты, которые расставляются масс-медиа и которые существуют в сознании аудитории, если и не совпадают полностью, то связаны, т.к. реципиенты, во-первых, не могут получить какие-либо сведения о политических событиях из непосредственного опыта, во-вторых, даже категории восприятия личного опыта (когнитивная сетка) формируются в процессе социализации. Самый главный эффект воздействия масс-медиа – способность давать структурирующие структуры по Бурдье, способ классификации мира, а следовательно, способ его видения и конструирования.

СМИ задают три типа saliences:

- на уровне сознания индивида, то есть определяют темы, важные для него лично;
- выделение "точек излома" интереса окружающих;
- определение тем, важных для всего общества.

Интересно, что влияние масс-медиа усиливается через второй и третий типы. Если даже допустить, что отдельные индивиды могут (в силу личной возможности доступа к большему количеству источников информации и способности их анализировать, например) самостоятельно определять круг интересующих их тем, то окружающих они обычно оценивают как неспособных это сделать. Согласно гипотезе Салвена и Дюпонье [6], люди считают, что они сами куда меньше подвержены воздействию, чем другие. Однако действуют акторы чаще всего в соответствии со своим пониманием общественной оценки событий – как коллективные акторы. Эта зависимость поведения от мнения окружающих была проверена эмпирически Э.Ноэль-Нойманн и названа "спиралью умолчания" [7].

Каждый журналист, оператор, режиссер является членом какой-либо социальной группы, включен в определенный социокультурный контекст. И эти социальные рамки определяют то, как журналисты "видят" наш мир и отсюда - события-новости этого мира, а также особые задачи журналиста в воспроизведении этих событий. Существует множество индивидуальных точек зрения, ценностных ориентаций, идеологических позиций, которые можно проследить в различных программах, передачах, печатных сообщениях. Но для системы масс-медиа при представлении, в частности, политического поля важно не различие между ними, а то, что в поле наблюдения попадают именно они, а не какие-нибудь другие, и то, что они используются в качестве конструирующих образ элементов: то есть поскольку они в какой-то мере наблюдаемы, они значимы.

Видимо, нельзя определенно сказать, стабилизирующее или дестабилизирующее воздействие на общество оказывают СМИ. С одной стороны, они являются каналом политической социализации агентов и легитимации политического порядка и в этом смысле способствуют сохранению status quo. С другой - все действия СМИ происходят в символической, в широком смысле языковой сфере, где они могут даже способствовать процессам инфляции языка. Это отражается на адекватности формирования субъективных "saliences" тому, что транслируется через масс-медиа. Вспомнив сравнение сферы

политики с рынком, можно сказать, что отношения между спросом и предложением опосредуются языком, влиянием и политической властью [8].

Таким образом, представлению образа общества и стремлению этого образа слиться с реальностью способствует использование масс-медиа "власти номинации" (П.Бурдье). На уровне социальной системы номинации, осуществляемые масс-медиа, выступают как объективирование, проявление тех ли иных реалий мира, их "высвечивание", giving saliency. Реально существующим является то, что попадает в "фокус камеры". Именно поэтому представляемый масс-медиа образ мира есть конструкт, одна из версий реальности, которая воспринимается как действительность, поскольку не актуализируются другие альтернативы того, что может быть включено в модель. Сама действительность во всей своей полноте не наблюдаема, доступны лишь оформленные и поддающиеся артикуляции явления. Исследователь должен отдавать себе отчет, что наблюдаемое кажется единственно возможным, в то время как конституируемая картина мира есть лишь один из вариантов изображения реальности. В этом смысле можно сказать, что СМИ стремятся к доминированию и исследователь также поддерживает эту глобальную идеологическую интерпретацию действительности. Здесь ценность приобретают междисциплинарные, кросскультурные исследования, которые дают некоторую возможность получить "иное видение" [9]. Как писал П.Бурдье, "познание социального мира, точнее, категории, которые делают социальный мир возможным, суть главная задача политической борьбы, борьбы столь же теоретической, сколь и практической, за возможность сохранить или трансформировать социальный мир, сохраняя или трансформируя категории его восприятия" [10. 66].

Литература

1. McQuail D. Political Communication // Encyclopedia of government and politics/ Ed. by M.Kogan and M.Hawkesworth L.: Routledge, 1992. Vol.2.
2. Graber D. Political Communication: Scope, Progress, Promise // Political Science: The State of Discipline/ Ed. by E.Finifter. Washington, 1993.
3. Political communication: Issues and strategies for reseach. Beverly Hills; London: Sage Publ, 1975.
4. Lohmann S.A Signaling Model of Informative and Manipulative Political Action // American Political Science Review. 1993. Vol. 87. No. 2. June. P.319-334.
5. Becker, McComb, McLeod. The development of political cognition // .Political communication: Issues and strategies for reseach. Beverly Hills; London: Sage Publ. 1975. P. 21 - 64.
6. Salwen M. B, Dupagne M. The third-person effect // Communication Research. Beverly Hills. Oct. 1999. No. 5.
7. Noelle-Neumann E. Spiral of silence: Public opinion, our social skin. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
8. Munch R. Politische Macht als Medium der Kommunikation // Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995. S. 159-177.
9. Лотман Ю. М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1.
10. Бурдье П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1994.

Е.В. Наумова (Томск)

Исследование социологического аспекта рекламы Постановка проблемы

Различные формы рекламы давно стали постоянными спутниками жизни сотен миллионов людей во всем мире. Феномен рекламы активно исследуется маркетологами, психологами, социологами в развитых странах, а в последнее десятилетие и в России[1. 6].

Получены впечатляющие результаты как в изучении механизмов влияния рекламы на человека, так и в практике рекламной деятельности. Вместе с тем некоторые аспекты рекламы оказались вне поля зрения исследователей. Один такой аспект мы рассмотрим в рамках данной статьи. К настоящему времени сформировался взгляд на рекламу как на систему, состоящую из двух функциональных блоков, или компонентов .

1. Информационный компонент рекламы - обеспечивает узнавание товара или услуги. Он включает в себя торговую марку, логотип, девиз ("спрайт" - "не дай себе засохнуть"). Кроме того, этот компонент может содержать информацию о характеристиках товара или услуги и его преимуществах перед другими ("обычными") конкурентами (моющими средствами, памперсами и т.д.).

2. Психологический компонент рекламы - обеспечивает воздействие на мотивационные механизмы потребителя с целью стимулирования покупки. Как отмечается в [5], "для того чтобы предугадать мотивацию человека и соответствующим образом повлиять на нее, необходимо выявить те структурные элементы психики, которые могут быть управляемы, а следовательно, и изменяемы в зависимости от задач рекламиста. Выявление таких элементов или "точек воздействия" — главная задача психологии рекламы".

Исследования психологического компонента рекламы ("анализ мотивов") получили широкое распространение в США после Второй мировой войны. "Анализ мотивов относится к типу исследований, которые ставят целью узнать, что побуждает людей делать тот или иной выбор. В этих исследованиях используются средства, предназначенные постичь области бессознательного или подсознательного, поскольку предпочтения обычно определяются факторами неосознаваемыми. Фактически покупатель действует эмоционально и принудительно, реагируя на образы и побуждения, связанные в подсознании с продуктом" [6].

В стремлении использовать личное подсознательное и бессознательное психология рекламы прибегает к методам психоанализа (психоаналитические беседы, ассоциации слов. тематические тесты и т.п.), обращается к идеям личного и коллективного бессознательного К.- Г. Юнга и др. Сами по себе попытки объяснить влияние рекламы воздействием на области подсознательного и бессознательного не вызывали бы возражений, если бы не одно явление, которое с каждым годом становится заметнее. Всё чаще объектом рекламного воздействия становятся не индивиды со своей психикой, а социальные институты, то есть субъекты, не имеющие психики. Так, например, кандидаты на выборах рекламируют себя перед бизнесом, общественными, политическими и религиозными организациями. Бюджетные организации (включая армию, спецслужбы) рекламируют себя перед законодательной властью, пытаясь получить максимум финан-

сирования. Банки рекламируют себя перед властью и различными фондами, стремясь к управлению их средствами. СМИ рекламируют себя перед бизнесом в борьбе за рынок рекламы. При этом применяются традиционные методы рекламного воздействия (внушение, убеждение, драматизация). Службы безопасности раскрывают шпионскую сеть, причем с обязательной шумихой в средствах массовой информации. Вооружённые силы проводят маленькую победоносную войну, спасая страну от внешней угрозы или защищая моральные ценности и т.п. И эти рекламные приемы, рассчитанные на психологическое давление, дают ожидаемый эффект. С позиций психологии рекламы обьяснить этот феномен можно либо с помощью гипотезы о наличии психики у социальных институтов (семьи, церкви, государства и т.д.), либо представляя социальные институты не как целостные системы, а как некое собрание индивидов. Соответственно общее воздействие рекламы есть результирующая индивидуальных воздействий на личное сознательное и бессознательное каждого члена собрания. Оба подхода представляются достаточно спорными.

Все вышесказанное свидетельствует, на наш взгляд, о том, что проблема воздействия на субъекта социума шире проблемы влияния рекламы на психику индивида с целью манипулирования его поведением как потребителя. Мы считаем, что наряду с информационными и психологическими компонентами в рекламе присутствует социологический компонент, который обеспечивает действие рекламы на субъекта социума (влияет на его поведение) независимо от того, обладает данный субъект психикой либо не обладает.

Соответственно, проблему исследования социологического аспекта рекламы можно сформулировать следующим образом. Существует некоторый механизм влияния рекламы на субъекта социума. Этот механизм действует независимо от психологических факторов. Необходимо определить состав и структуру этого механизма и способы воздействия на него с целью управления поведением субъекта социума.

Литература

1. Лебедев А.Н. Психологическое исследование воздействия рекламы на поведение потребителей // Социально-психологическая динамика в условиях экономических изменений. М.: ИПАРН.: 1998. С. 273-286.

2. Лебедев А.Н. "Паблик рилейшнз": инструмент бизнеса или способ делового общения? // Психологическая газета "Мы и мир". 1999. № 13/14 июль.

3. Гордякова О.В. Влияние личностной агрессивности и тревожности подростков на эмоциональное отношение к агрессии в телевизионной рекламе // Психологический журнал. 1999. Т. 20. № 4. С. 96-101.

4. Лебедев А.Н. Социально-психологические характеристики рекламно-информационного пространства супермаркета // Социально-психологические исследования руководства и предпринимательства. М.: Институт психологии РАН , 1999. С. 163-276.

5. http://otdel.newmail.ru/praktika/ung.htm Дмитрий Бровкин. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и практика рекламы.

6. http://dlc.miem.edu.ru/referat.

Научное издание

НА ПУТИ К НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

ВЫПУСК IV

Методология дополнительности: синтез рациональных и внерациональных методов и приемов исследования

Редактор Т. В. Зелева

Лицензия ЛР040749 от 18.03.1996 Подписано в печать 04.01.2001 Формат 60x84 1/16 Печать офсетная Бумага офсетная Гарнитура прагматика П.л. 11;5 усл. п. л. 10,7; уч. изд. л. 11,3 Заказ 95 Тираж 200.

Издательство ТГУ, 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ПФ "Спринт", 634050, г. Томск, пр. Ленина, 2а

