

Кафедра социальной философии  
философского факультета  
Уральского государственного университета

# **Знание в связях социальности**

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2003

ББК Ю 622.1

3 73

Ответственный редактор *Т. Х. Керимов*

**3 73 Знание в связях социальности** / Отв. ред. Т. Х. Керимов. —  
Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. — 231 с.

ISBN 5-7996-0202-1

В данной монографии сделана попытка социального анализа знания совместными усилиями специалистов в области эпистемологии и социальной философии. Первые представлены сотрудниками Института философии Российской академии наук, прежде всего сектора теории познания, вторые — преподавателями кафедры социальной философии Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Книга предназначена всем, кто интересуется социальной природой познания, взаимосвязями социальной философии и эпистемологии, студентам, аспирантам и преподавателям, занимающимся социально-гуманитарными и философскими проблемами.

ББК Ю 622. 1

ISBN 5-7996-0202-1

© Коллектив авторов, 2003  
© Издательство Уральского  
университета, 2003

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие .....</b>	<b>4</b>
 <b>Раздел I. Методологические проблемы социального анализа знания .....</b>	<b>7</b>
<b>Кемеров В. Е. Знание — социальная связь .....</b>	<b>7</b>
<b>Лекторский В. А. Знание о субъективности     как социально-культурный феномен .....</b>	<b>18</b>
<b>Касавин И. Т. Где живет повседневность? .....</b>	<b>38</b>
 <b>Раздел II. Исторические проблемы социального анализа знания .....</b>	<b>61</b>
<b>Азаренко С. А. Проблема воспроизводства     традиционного знания .....</b>	<b>61</b>
<b>Керимов Т. Х. Дисциплинарное общество:     эпистемологические парадоксы .....</b>	<b>74</b>
<b>Степин В. С. К проблеме становления     социально-гуманитарных наук .....</b>	<b>92</b>
<b>Смирнова Н. М. Когнитивные практики     в цивилизационном измерении .....</b>	<b>114</b>
 <b>Раздел III. Постклассическая перспектива     социального анализа знания .....</b>	<b>134</b>
<b>Швырев В. С. О социально-гуманитарном измерении     современной научной рациональности .....</b>	<b>134</b>
<b>Розов М. А. Неклассическая наука     и проблема объективности знания .....</b>	<b>150</b>
<b>Черткова Е. Л. Кризис науки в современной культуре .....</b>	<b>167</b>
<b>Трубина Е. Г. Социальный конструктивизм     как парадигма толкования знания .....</b>	<b>185</b>
<b>Никитин С. А. Социальное знание и фигуры речи .....</b>	<b>210</b>
 <b>Сведения об авторах .....</b>	<b>230</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Одна из примечательных особенностей исследований познания в мировой литературе в последние два десятка лет — выявление новых связей между эпистемологией как разделом философии и различными социальными науками, начиная от социальной философии и заканчивая социологией и социальной антропологией. Обнаружение этих связей не случайно — оно явилось результатом развития всех этих дисциплин.

С одной стороны, наиболее влиятельные сегодня теории в социальных науках все более склоняются к мысли о том, что мир социальности производится и воспроизводится человеческой деятельностью, включающей коммуникацию и неотделимой от производства и воспроизводства знаний. Социальные институты — это своеобразные «фабрики смыслов», задающие не только образцы человеческих взаимодействий, но и способы осмысления, понимания социальной реальности и самих людей. Анализ социального знания, начиная от знания мира повседневности и заканчивая специализированным социальным знанием, его производства, его распределения в обществе, его использования, его взаимопереплетенности с властными отношениями («знание и власть» — любимая тема М. Фуко) — это во многом ключ к пониманию социальности во всех ее формах и модификациях.

С другой стороны, развитие эпистемологической проблематики неизбежно привело к необходимости исследования познания как социального феномена. В общей форме эта идея высказывалась давно (в частности, К. Марксом). Однако сегодня этот подход к анализу познания приобрел новые измерения и заставил по-новому поставить ряд основных проблем классической эпистемологии.

Это, во-первых, центральная проблема эпистемологии: объективность знания. Если знание социально и культурно произведено и имеет смысл прежде всего в конкретном социальном контексте, можно ли говорить о его объективности? Старая дискуссия объективизма и релятивизма, реализма и анти-реализма про-

должается в новом контексте, в связи с теми теоретическими и эмпирическими результатами, которые, в частности, получены в таком современном исследовательском направлении, как социальное исследование научного познания. Сторонники реализма по-новому и более изощренно пытаются защищать и формулировать свою позицию («конструктивный реализм», «внутренний реализм» и т.д.), принимая во внимание социальный характер знания и познавательной деятельности. Их противники, ссылаясь на социальную природу познания говорят о размывании противоположности истины и лжи, о необходимости отказаться от понимания знания как объективного и отказаться от дилеммы науки и идеологии. Во-вторых, это понимание включенности производства знания в определенную социальную и культурную традицию, понимание различия исследовательских традиций, их конфронтации и взаимодействия. Научное знание (в том числе относящееся к природным объектам) начинает осознаваться в его сложных взаимоотношениях с той традицией, которая представлена обыденным, повседневным знанием. Отсюда попытки именно в повседневном знании увидеть ключ к пониманию тех феноменов, на адекватное знание которых всегда претендовала наука (идея Л. Витгенштейна о языке как «форме жизни», идея «жизненного мира» Э. Гуссерля). Особенно активно эти попытки предпринимаются именно в науках о человеке и обществе, в частности, в психологии и социологии (вплоть до идеи о том, что знание социолога не имеет никаких преимуществ перед обычным знанием действующего агента социального взаимодействия). Им противостоят идеи о том, что «обыденная психология» и «обыденная социология» — не что иное, как некоторые теории, при том теории ложные, которые должны быть раскритикованы с точки зрения научной психологии и социологии. Наконец, в-третьих, это комплекс проблем, связанных с тем, что исследуемые в социальных науках субъекты могут принять выводы исследователя относительно них, и это обстоятельство изменит этих субъектов, т.е. изменит изучаемую человеческую и социальную реальность. Сторонники коммуникационного подхода в психологии подчеркивают, что исследователь (в частности, экспериментатор) не открывает что-то, что существует до исследования, а в процессе коммуникации вместе с изучаемыми им

субъектами конструирует новую социальную реальность. Но в таком случае размывается различие между знанием и мифом. Противники данной точки зрения пытаются показать, что при всех отличиях наук об обществе и человеке от наук о природе во всех случаях можно говорить об объективном характере знания (если это знание), но в случае социальных наук выявление этой объективности требует задания ряда специальных условий.

Ясно, что в такой формулировке — это новые проблемы, как для эпистемологии, так и для социальных наук, и что от их обсуждения во многом зависят дальнейшие исследования в этих дисциплинах, ибо речь идет о понимании знания и о понимании социальности.

В данной книге сделана попытка анализа этой тематики совместными усилиями специалистов в области эпистемологии, с одной стороны, и социальной философии, с другой. Первые представлены сотрудниками Института философии Российской академии наук, прежде всего сектора теории познания, вторые — преподавателями кафедры социальной философии Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Авторы отдают себе отчет в том, что исследование проблем, которым посвящена книга, находится в самом начале. Поэтому она неизбежно носит дискуссионный характер и предполагает различие позиций авторов по ряду вопросов.

*В. А. Лекторский*

## Раздел I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО АНАЛИЗА ЗНАНИЯ

**В. Е. Кемеров**

### ЗНАНИЕ — СОЦИАЛЬНАЯ СВЯЗЬ

Вопрос о соотношении знания и социальности так или иначе ставился давно. Суть как раз — в этом, малозначительном на первый взгляд, «так или иначе». Социальная обусловленность, природа, детерминация знания, его институциональная, коммуникативная, личностная форма — вроде бы аспекты или этапы одного и того же подхода. Однако за различиями терминов и аспектов скрываются несхожие, а порой и непримиримые установки. Тот, кто интересовался этой темой, знает, что одна и та же попытка раскрыть индивидуальную форму воспроизводства и развития знания могла квалифицироваться и как углубление представлений о социальной природе знания, и как их психологизация, вульгаризация и т.п.

В этой статье я намечу *три вопроса о социальности знания*. Первый, — о том, как менялись представления о социальной природе знания в — отечественной главным образом — философии за последние три десятилетия. В этих изменениях можно усмотреть тенденцию, указывающую не только на эволюцию трактовок знания, но и на сдвиги в структурах социальности.

Второй вопрос, — как менялась социальность и как это было зафиксировано концептуально.

И третий вопрос, — как изменение характера социальности повлияло на истолкование социальности знания, на истолкование смысла знания в современном философствовании.

#### Обратный отсчет

В 1973 г. в Москве проходил Симпозиум по социальной природе познания. Он выявил большую группу исследователей,

занимающихся проблематикой знания с позиций, выходящих за рамки традиционной гносеологии. Прояснялась перспективность этих подходов. Соответственно, возникала задача определения их общей основы. В этом четкости не было; характеристика природы познания (знания) *как социальной* скорее символически указывала на общность разных позиций, выдвигавшихся за границы гносеологической трактовки <sup>1</sup>.

Понятие о социальности знания оставалось неопределенным и неопределяемым. Исследователи *знания* не могли или не хотели углубляться в эту тему. Исследователи *социальности*, — оперировавшие, как правило, стандартами догматического марксизма или структурно-функционального анализа, — могли предложить лишь трактовку социального как совокупности структур общества, представленных в квазинатуралистической и деиндивидуализированной формах (вроде помещений и перегородок, соединяющих и разделяющих людей).

Сопряжение знания с такой социальностью сулило большие трудности и потери. Очевидной была угроза сведения знания к социальным позициям, экономическим интересам и политическим программам.

Попытки пересмотреть понятие о социальном с точки зрения исследования знания, чтобы найти какие-то человеческие (индивидуальные) измерения социальности знания, казались неосновательными и методологически уязвимыми. Поэтому признание социальности знания на этом этапе было в основном допущением *внешней социальной обусловленности знания*, подкрепляемым *ad hoc* какими-нибудь социологическими, психологическими, культурно-историческими добавками.

---

<sup>1</sup> См.: Социальная природа познания. М., 1979. Эта книга, посвященная Симпозиуму 1973 г., вышла с очевидным опозданием. Но и к моменту проведения Симпозиума (в том числе в подготовительных материалах к нему) появилось достаточно работ, позволявших судить о характере и уровне исследований этого направления. См., напр.: *Брушлинский А. В.* Культурно-историческая теория мышления. М., 1968; *Лейман И. И.* Наука как социальный институт. Л., 1972; Наукovedение и история культуры. Ростов н/Д., 1973; Проблемы социального познания. Свердловск, 1972; Философия, методология, наука. М., 1972.

Отметим, что представлениям о «внешней» социальной обусловленности знания соответствовало и своеобразное «внутреннее» понимание знания, опиравшееся на классическую интуицию чистого разума или на позитивистскую — нейтрального опыта, или на обе вместе. Постулировалось или неявно предполагалось: главной составляющей человеческого знания является содержание, обоснованное, проверенное, очищенное от «добавок» субъективности. Этой версии придерживалось большинство исследователей; те, кто не разделял ее, зачислялись в разряды релятивистов, иррационалистов, вульгаризаторов и т.п. Знание в его очищенном виде выступало своего рода *образцом*, по отношению к которому рассматривались другие разновидности: обыденное, художественное, религиозное и т.д. Обществознание (или обществоведение — как тогда говорили) тоже не выдерживало сопоставлений с этим образцом, поскольку не могло очистить свои концепции от человеческих стремлений, интересов, ориентаций. Высказывались и сомнения: может ли такое обществознание послужить для выяснения социальной природы знания? Соответствующим образцу признавалось знание естественно-научное, причем в этом, распространенном допущении скрывалось или вуалировалось, что соответствие можно было обнаружить лишь в отдельных областях естествознания и на результатах XIX в., а не на передовых исследованиях века XX.

На следующем этапе (условно: середина 70-х—середина 80-х гг.) развитие взглядов на социальную природу знания было связано с двумя основными тенденциями. Во-первых, развернулась дискуссия об экстерналистских и интерналистских программах производства и рассмотрения знания, их методологиях, взаимодействиях, возможностях. Во-вторых, усложнялись воззрения на социальность; в частности получила признание уровневая трактовка социальности, методология деления и связывания макро- и микросоциальности, шли поиски корреляций в изображении общества как системы и в представлении жизни людей через их взаимодействия и самореализацию.

Традиционные гносеологические подходы стали сдавать позиции: концепции, выдвинутые еще на предыдущем этапе, поддерживая друг друга, включали в рассмотрение знания культурно-

исторические, повседневно-практические, межиндивидуальные, личностные измерения <sup>2</sup>.

Знаменательным был кризис структурно-функционального анализа, обозначившийся к середине 70-х гг. Выявилась неразрешимость — в рамках этого, лидировавшего в социальных науках, направления — вопроса о структурах социальности, об источниках и субъектах воспроизводства и развития социальных систем. На методологическом горизонте обозначился вопрос о *субъектности* (а не субъективности) социального. Он притягивал внимание к персонифицированным формам деятельности, из которых люди совместно или индивидуально, непосредственно или опосредованно воссоздавали социальность. Терял опору взгляд на знание как на некую надындивидуальную структуру, использующую энергию людей, но безразличную (отчужденный, абстрактный, «третий» мир) к условиям их взаимодействия и самореализации.

Еще держался паритет гносеологических и социально-гуманитарных подходов к знанию, но в анализе науки исследования по методологии, истории, социологии науки уже теснили философскую гносеологию. Намечался вопрос: а нужно ли рассматривать науку как образец воспроизводства и развития знания <sup>3</sup>.

Во второй половине 80-х гг. существенно менялась вся среда представления и описания знания. Философско-гносеологический анализ отошел на второй план, научное исследование знания сместилось в область социально-гуманитарных и культурно-исторических штудий; в фокусе внимания оказалось не «чистое», и не научное, а обыденное знание. Зачастую и научное знание в его конкретном функционировании трактовалось с точки зрения повседневных взаимодействий и индивидуального бытия людей. Такое «уравнивание» научного и повседневного знания по сути означало перевод знания *из плоскости гносеологической в онтологическую многомерность*, где его затруднительно было представить в чистом или в общем виде.

Соответственно, менялась и шкала оценки научного знания.

---

<sup>2</sup> См., например: *Полати М.* Личностное знание. М., 1985.

<sup>3</sup> Осмысление этого вопроса и есть последняя стадия классического наукоцентризма, а вместе с ним и классической эпистемологии. См.: *Лекторский В. А.* Теория познания // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 4.

Наука оказалась в одном ряду с повседневным, религиозным или мифологическим знанием, и как будто не было препятствий для того, чтобы рассматривать науку просто как одну из социальных или культурных форм <sup>4</sup>.

Перемены мест на карте знания и в формах его истолкования коррелировали с крушением Больших социальных теорий, прежде всего — догматического марксизма и структурно-функционального анализа. Рассмотрение знания на фоне или в составе больших социальных структур теряло опоры и перспективы. Возникла потребность иных сопоставлений знания и социальности, иного взгляда на социальность.

### Другая социальность

Со временем становилось ясно: разрушение социальных теорий, опиравшихся на описание больших структур (подсистем, сфер), было частью радикальных изменений в практической жизни общества (обществ) XX столетия. Менялись формы бытия социальности; прежние были выработаны. Появление новых предполагало научную и практическую разработку моделей интенсификации человеческих ресурсов. Эта тенденция стала заметна в первой четверти XX в. и определилась с полной очевидностью в его третьей четверти. В экономике она была обозначена переходом от экстенсивно ориентированных производств к производствам интенсивным и наукоемким. В политике — крахом государственных и партийных структур, посроенных по принципам механизма. В культуре — провалом глобальных просветительских проектов. В науке — кризисом Большой науки, функционирующей по схемам фабрично-заводского производства, падением в обществе авторитета научного познания. Формы простой кооперации и механической солидарности, встроенные в эти структуры, были исчерпаны и не выдерживали напряжения новой социальной энергетики.

---

<sup>4</sup> См.: *Фейерабенд Пол*. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. Фейерабенд, в частности, писал: «...Разделение науки и не науки не только искусственно, но и вредно для развития познания». И далее: «...Рациональность представляет собой одну из многих традиций, а не стандарт, с которым должны соотнобразовываться все традиции». Указ. соч. С. 463, 467.

В аспекте социально-идеологическом кризис структурной социальности получил выражение в ряде концепций, заявивших о конце философии, науки, культуры, истории, субъекта, человека, социальности. Их разрушительный пафос кроме прочего был связан и с реакцией на трактовку социальных структур как внеиндивидуальных, квазинатуральных, квазимеханических. *Деструкция социальности* в этом контексте представлялась прежде всего как *распад или демонтаж больших квазивещественных структур*, разделяющих и связывающих индивидов, поглощающих их энергию, приспособляющих (социализирующих) их к своим функциям. Деструкции социальности соответствовало разрушение теорий и методологий, останавливающихся на сведении индивидуального бытия к большим структурам, представлявшим *социальность как редуцированное человеческое бытие*.

Кризис структурной социальности не был одномоментным; в нем можно выделить некоторую последовательность ступеней. И если в отношении социальной практики такую градацию провести довольно трудно (в разных регионах процесс обнаруживал особые формы протекания), то, рассматривая социальные теории XX в., это сделать значительно легче.

Начать можно с 30-х гг., когда получила распространение концепция социального действия, берущая начало в трудах М. Вебера, но размножившаяся в дюжине модификаций, включенных в непохожие, порой враждебные — как социальная феноменология и структурно-функциональный анализ — направления. Принципиальным моментом этой концепции было понимание социальности как взаимосвязи (в значительной степени — взаимоориентированности) двух или более индивидов. Важность этого момента становится ясной при сопоставлении социального действия с позитивистскими концепциями труда и поведения, где специфически человеческие качества индивидов редуцировались к структурообразующим формам и вещественным эталонам деятельности. В социальной практике концепция социального действия оказалась в числе факторов, обеспечивших переход от экстенсивной к интенсивной экономике с ее ориентациями на социальную организацию производства, качество деятельности, качество жизни.

До 60-х гг. концепция социального действия переживала

инкубационный период, пребывая «внутри» Больших теорий или служа дополнением к ним. Она могла трактоваться как вариант того самого микросоциального подхода, что допускался теперь в общественных науках, чтобы скомпенсировать жертвы качества, возникавшие в применении Больших теорий. Но вскоре, вступив в резонанс с практическими тенденциями постиндустриализма и с методологическим наступлением социальной феноменологии, критической теории, гуманистической социологии, этнометодологии, она оказалась средством переоценки Больших социальных теорий. Социальное действие далее не толкуется как дополнение к структурам общества; сами структуры общества предстают воплощениями социального действия, различными формами его воспроизводства. Наиболее четко этот ракурс выявляется при ответе на вопросы о том, кто изменяет социальные системы и как они изменяются.

Устойчивое функционирование общества может затемнять вопрос об индивидах как субъектах социального воспроизводства; в работе социальных механизмов индивиды кажутся только «зубчиками» или «винтиками». Но если возникают проблемы обновления и конструирования структур, тогда социальная субъектность человеческих индивидов выходит на первый план.

Этот поворот в трактовке социального действия определяется в конце 60-х и в 70-е гг. В других понятийных формах и терминологиях подобные же сдвиги в социальной методологии осуществляются франкфуртской школой в Германии (в ФРГ), П. Бурдьё — во Франции, Э. Гидденсом — в Англии. В СССР свердловская и ростовская школы развивают тезис о том, что само бытие человеческих индивидов образует и реализует динамику социальности, а не просто проводит ее или адаптируется к ней.

Социальной теорией и методологией, таким образом, улавливается *динамика структур социальности*, бытие этих структур как динамическая социальная форма. Однако этого было мало. Динамизм общественной жизни и многообразие социальных изменений в последние два десятилетия XX в. явно превышали теоретико-методологические возможности знания о социальном. Оно отображало отдельные аспекты социально-исторической динамики, но не в силах было охватить происходящее связными теорети-

ческими моделями, соотнести глобальную, локальную и индивидуальную динамику социальности. Сходные процессы преобразования надындивидуальных социальных структур, изменения их места и значения описывались в понятиях *конструирования социальной реальности* и в понятиях *деструкции, ослабления, смерти социального*.

Многомерная социальность как сложная динамическая форма не схватывалась имеющимися познавательными средствами. Концепция социального действия исчерпала свои методологические ресурсы. Она была продуктивна в противостоянии позитивистским представлениям о структурах социального как квазивещественных или овеществленных формах, она подчеркивала человеческий, индивидуальный характер социальных взаимодействий. Но именно эта акцентуация оборачивалась сужением поля социальности до масштабов непосредственного общения. *Опосредованные связи людей, социальное время как связь и последовательность различных человеческих актов, социальные качества человеческой предметности (тех же вещей) как хранители и трансляторы человеческого опыта — все это оставалось за рамками объяснительных возможностей социального действия.*

Возникали проблемы с объяснением социальных форм, их устойчивости и субъектности. Скажем, устойчивость социальной формы достаточно просто можно было объяснить, опираясь на стереотип квазивещественного ее представления как жесткой структуры, «внутри» которой или «вокруг» которой собираются люди. Гораздо труднее объяснить не пространственную, а временную устойчивость социальных форм как форм динамических, как форм деятельности, связывающих разделенных, дистанцированных друг от друга индивидов, превращающих корпускулообразную, казалось бы, «рассыпанную» социальную связь в мощную субъектную композицию (как это происходит в современных экономических, научных, военных стратегиях). Причем сама дискретность, пространственная распределенность и разделенность социальной связи оказывается важным условием ее качественного синтеза, собирания, динамизации, умножения человеческих сил.

Знание в рамках социального действия так или иначе сводилось к феноменальной данности *другого* или к воспроизведению ранее усвоенных (социализированных) представлений, норм, стандартов.

Проблема конструирования социальной реальности предполагает *выход* за границы *данной* социальности, но методологически это означает и выход за пределы социального действия. Такой переход может реализоваться через учет социальных качеств вещей, через включение в непосредственно не данные и в этом смысле пространственно не представленные формы социальности, через схемы, модели и картины, фиксирующие разные аспекты многомерной социальности. Феноменологически ориентированное *знание социального действия* в этой ситуации оказывается недостаточным. Социальность требует знания во многом и по-разному превосходящего непосредственную данность человеческих взаимодействий. Понятие *информации*, которое пытаются использовать в этой функции (когда говорят, например, об *информационном* обществе) в силу традиций его употребления, для этой работы не годится.

### Знание — социальная связь

Последовательное рассмотрение знания в связях социального бытия неизбежно приводит к вопросу «кто?»; в фокусе — не вопрос о том, *что* знание отражает, а вопрос, *кто* знание создает и воспроизводит, *кто* его использует, как и для чего. Иными словами, формируется вопрос о *субъектности*, *ктойности* знания, причем в этом контексте он ставится совершенно иначе, нежели в классической эпистемологии. Под субъектом подразумевается не абстрактная конструкция, а человеческий индивид(индивиды) в конкретно-социальных формах общения и обособления; знание, соответственно, ассоциируется с деятельными, предметными, знаково-символическими средствами взаимосвязи между людьми, между разными — разделенными в социальном времени и социальном пространстве — фрагментами человеческого опыта <sup>5</sup>.

*Смещение* субъекта из плоскости гносеологии в онтологическую многомерность так или иначе сталкивается с проблемой социально-онтологической конкретизации знания, его производителей, трансляторов, пользователей. Степень этой конкретизации зависит от практических или исследовательских задач, но в любом

---

<sup>5</sup> См.: Кемеров В. Е. Необходимость субъекта // Субъект, познание, деятельность. М., 2002.

случае она опирается на какие-то социально-типологические и социально-культурные модели воспроизводства социальных связей; тип связей указывает и на схемы реализации знания в человеческих взаимодействиях. Скажем, знание, дистанцированное от практики и человеческой субъектности, знание в «чистом виде» или обобщенное знание, с которым предпочитала работать классическая эпистемология, оказывается особым случаем, предполагающим специфическую организацию социальных связей, соответствующее функционирование знания, построение познавательной деятельности.

В процессе социального воспроизводства знание не только отображает бытие людей, но и является выражением того, что непосредственно отобразить невозможно <sup>6</sup>. Оно фиксирует социально-пространственные контакты и деятельности людей и служит способом связи субъектов и актов, «распределенных» в социальном времени. Оно оказывается элементом, своеобразной «скрепой» социальности, обеспечивающей связность человеческого бытия за пределами «физически» представленных взаимодействий. Поскольку знание — элемент социального процесса, оно — не только отражение и переживание людьми их бытия, но и форма их воли и побуждения, взаимодействия и самоидентификации.

В динамике социальности знание, связывающее людей, постоянно «преодолевают» и «сдвигает» границы их психики, «открывает» их друг другу, обеспечивает их самореализацию за счет их взаимодействий. Но знание неотделимо от психики социальных индивидов, т.к. его образы и схемы есть формы воспроизводства и развития их бытия, формы, обеспечивающие его континуальность.

Знание *есть*, когда оно воспроизводится и развивается, является динамической формой социального бытия, обеспечивает единство бытия отдельных человеческих индивидов, связывает их в *полисубъектную совокупность* <sup>7</sup>.

В плане гносеологическом знание предстает как *содержание*, а в плане социальном оно определяется как *форма*, обеспечивающая воспроизводство совместно-разделенного бытия людей. По-

---

<sup>6</sup> См.: Вартофски М. Модели. Репрезентация и научное познание. М., 1988.

<sup>7</sup> См.: Толерантность и полисубъектная социальность. Екатеринбург, 2001.

скольку знание связывает *различные* интервалы, фрагменты, аспекты социального бытия, оно при ближайшем рассмотрении оказывается формой выявления (а порой — и сокрытия) многомерности этого бытия. *Образ* «прорастает» образами действий, побуждений, взаимосвязей.

Как форма социальной динамики, знание реализует прямые и косвенные связи между людьми, их отношение к предметности, их саморефлексию <sup>8</sup>. В *плане историческом* разделенное между людьми знание становится условием их со-бытия, их индивидуализированной деятельности и опыта (М. М. Бахтин, М. Вартофски, Э. В. Ильенков, Р. Коллинз, А. Н. Леонтьев, Б. Поршнев). В *плане онтогенетическом* знание первоначально совпадает с совместно-разделенной деятельностью ребенка и взрослого, а затем становится внутренней формой личностного роста и внешней формой человеческих и предметных контактов (Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, А. И. Мещеряков, Дж. Мид, Ж. Пиаже, Р. Харре). Причем различные — коммуникативные, индивидные, предметные — аспекты генетически взаимосвязаны и встроены друг в друга: индивидуализированное познание предполагает совместно-разделенное знание как предпосылку и как результат, предметное знание делает возможным опосредованное общение, а предметная самореализация личности выступает условием роста и трансляции знания.

С учетом этого можно сказать, что «чистое» знание как содержание, определяемое в субъект-объектном отношении, является результатом специализированной деятельности, которая «сплюсчивает» многомерность знания в плоскостное отображение. Создание таких отображений вызвано необходимостью обеспечить хранение и передачу социального опыта, снабдить его средствами перевода из одной (например, — коммуникативной) формы в другую (например, непосредственно индивидуную или предметную). Эта редукция осуществляется *практически* в процессе трансляции знания в социальном времени и социальном пространстве, а также средствами специальной деятельности — науки, выполняющей работу по созданию и накоплению таких образов.

---

<sup>8</sup> В этом смысле методологически непродуктивно противопоставление деятельности и общения, предметных актов и социального действия, на чем настаивают некоторые психологи, педагоги и философы.

Классическая трактовка знания оказывается ограниченной вовсе не потому, что люди больше не нуждаются в отображении объектов. Проблема — в другом; классика, сводя знание к отображению, оставляет его в мире вещей. В исследовании общества таким образом блокируется путь к определению связей, реализуемых за пределами непосредственных связей между людьми, между людьми и вещами<sup>9</sup>. В исследованиях природы этот путь является тупиковым, поскольку ему недоступны объекты, вещами не являющиеся, не укладываемые в размерности обычного человеческого опыта.

Перспективы развития знания сопряжены именно с возможностями его выхода за рамки отображения вещей. В этом — залог продуктивного контакта людей с природными системами, эволюции социальных форм, сохранения человеческого сообщества. Чистое знание уже продемонстрировало свою разрушительную силу. Но еще не испытаны возможности знания как формы, связывающей многообразие социального.

*В. А. Лекторский*

## **ЗНАНИЕ О СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Открытие субъективности как особого мира, центрированного вокруг Я, его носителя, осуществленное Декартом, в течение нескольких столетий считалось поворотным пунктом в истории не только западноевропейской философии, но и всех наук о человеке, прежде всего психологии. Согласно общепризнанному мнению была выделена особая реальность, в которой были обнаружены специфические свойства. Познание ее тоже отличалось от познания всех иных объектов. Более того. Была высказана идея (которая

---

<sup>9</sup> Сейчас эту патовую ситуацию, представленную классикой, воспроизводят подходы, обосновывающие социальную методологию на базе социальной феноменологии, социального действия, диалогичности и т. п.

в течение нескольких столетий была чем-то несомненным для большинства философов) о том, что именно познание этой реальности лежит в основе всех иных типов познавательной деятельности.

Согласно Декарту можно сомневаться в показаниях органов чувств относительно существования внешних предметов. Можно сомневаться и в том, что Я правильно воспринимает собственное тело, и даже в том, что это тело существует (это может быть лишь сном). Можно сомневаться даже в положениях математики. Однако нельзя сомневаться в существовании сознания индивида, субъективной реальности и Я как его центра, как того, кому принадлежит сознание. Декарт подчеркивает, что знание субъектом состояний собственного сознания и их отнесенности к Я — нечто отличное от знания внешних предметов. С его точки зрения это означает, что Я имеет непосредственный доступ к своей субъективной сфере, в то время как знание внешних сознанию тел — лишь нечто опосредованное. Поэтому, хотя в обычном опыте деятельность человека направлена прежде всего на внешние предметы, хотя роль субъективного мира и его характеристики обычно остаются в тени, логически рассуждая, считает Декарт, именно познание субъективных состояний Я является наиболее простым и очевидным. Декарт подчеркивает, что положение «Я есмь, я существую» истинно всякий раз, как только оно произносится или постигается умом.

Итак, основные характеристики субъективной реальности и центрирующего ее Я по Декарту выражаются следующим образом.

1. Я — это центр индивидуального сознания, рассматриваемого безотносительно к внешним предметам и даже к собственному телу субъекта.

2. Субъективная реальность во главе с Я абсолютно самодостойна и прозрачна для самой себя.

3. Субъективная реальность во главе с Я существует безотносительно к существованию других субъективных реальностей с их Я.

Положение о самоочевидности субъективной реальности и об особенностях ее познания стали постулатами для эмпирической экспериментальной психологии, ставшей самостоятельной наукой в конце XIX века. С точки зрения психологии конца XIX и начала XX веков индивид познает собственную субъективную реальность посредством самонаблюдения (интроспекции), а чужое сознание

посредством своеобразного вчувствования (эмпатии). Однако вопрос о Я как о центре субъективной реальности, о его природе, статусе и возможности его познания вызывал большие споры.

Дело в том, что декартовское понимание субъективной реальности и Я породило ряд трудных проблем, которые философы пытались решать.

1. Если абсолютно достоверно существует только Я, как Я может знать нечто о внешнем мире и даже о том, что этот мир существует? Как Я может знать нечто о других Я и о том, что они существуют?

2. Где все же граница между Я и не-Я? В обычном опыте мы относим к Я все, что связано с телом индивида, все, что находится «внутри» него. Но ведь мы можем говорить и о том, что Я управляет телом, «владеет» им. Значит, Я — не тело человека, а сознание, им управляющее (как считал Декарт). Но ведь Я может встать во внешнее отношение и к состояниям собственного сознания: наблюдать их (это самонаблюдение, интроспекция — основной метод работы эмпирической психологии XIX — начала XX вв.). В этом случае сами непосредственно достоверные состояния сознания превращаются в не-Я.

3. Как Я может наблюдать состояния собственного сознания? Если обычное наблюдение предполагает существование органов чувств и может быть как-то объяснено с помощью психофизиологии, то самонаблюдение кажется совершенно необъяснимым. И кто это Я, которое воспринимает состояния собственного сознания, как его можно идентифицировать?

В истории западной философии был предложен ряд решений этих проблем.

Наиболее радикальное и в некоторых отношениях парадоксальное дали представители философского эмпиризма. Эмпирики разделяют положение Декарта о непосредственной самоочевидности субъективного опыта и о не очевидности всего, что выходит за его пределы. Субъективная реальность в самом деле несомненна. Вместе с тем согласно их точке зрения не существует того, кому этот субъективный опыт принадлежит. Я, по Д. Юму, — это не некий предмет, тем более не субстанция, а просто пучок восприятий, связанных друг с другом ассоциативными связями. Согласно Э. Маху выделение Я из потока опыта совершенно условно, оно

объясняется нуждами обыденной жизни и не может быть оправдано теоретически. К Я обычно относят наш «внутренний опыт»: наши мысли, переживания, воспоминания и т.д. Но ведь к Я можно отнести и наше тело, и даже предметы, которые для нас особенно ценны (костюм, трость, наши рукописи и т.д.). К Я можно отнести и вообще все предметы внешнего мира, ибо их восприятие зависит от состояния нашего тела и от нашего «внутреннего опыта». С другой стороны, считает Э. Мах, наше тело можно рассматривать как часть внешнего мира. В некоторых условиях как часть внешнего мира можно было бы рассматривать и то, что мы считаем нашим «внутренним опытом» (в частности, наши сновидения). Само деление мира на внешний и внутренний условно. Также условно и мнение о непрерывности во времени того, что мы считаем нашим «внутренним опытом», и того опыта, который относится к нашему телу. В действительности сегодняшнее восприятие человеком самого себя не имеет ничего общего с его Я в юношеские годы. Поэтому согласно Э. Маху никакой философской проблемы Я в действительности не существует. Сходную позицию выразил ранний Л. Витгенштейн, когда он утверждал, что, с одной стороны, Я выражает границу мира (и в этом смысле определяет мир), но, с другой стороны, Я как субъекта в мире не существует.

Другое решение проблемы было дано философскими трансценденталистами. С их точки зрения опыт не может быть понят в качестве совокупности ассоциаций элементарных чувственных единиц — ощущений (как считали эмпирики), а включает необходимые зависимости, имеющие априорный характер. Наличие последних предполагает существование обеспечивающего их Я. При этом Я разделяется на Я эмпирическое (лежащее в основе индивидуально-эмпирического сознания) и Я трансцендентальное (находящееся в глубине самого эмпирического Я и делающее последнее возможным).

Согласно Канту внутренний опыт индивидуального эмпирического сознания отнюдь не более непосредственен и самоочевиден, чем опыт внешний, относящийся к миру внешних этому сознанию предметов (Кант критикует в этой связи идею Декарта о непосредственной очевидности только данности сознания). Дело в том, что внутренний опыт не только лишен некоторых существенных особенностей внешнего, позволяющих последнему быть

основой теоретической науки, но и невозможен без внешнего созерцания. Временное определение, являющееся формой упорядочивания внутреннего опыта, существует лишь через воплощение хода времени в тех или иных пространственных процессах, т.е. процессах, происходящих с теми или иными предметами внешнего опыта. Поэтому существование эмпирического Я как центра индивидуального эмпирического сознания предполагает существование внешних явлений, которые от этого Я не зависят. Вместе с тем эмпирическое Я невозможно также без существования Я трансцендентального: первое есть не что иное как явление эмпирическому субъекту трансцендентального Я. Именно последнее истолковывается Кантом как условие объективности опыта. Ведь каждый опыт — это мой опыт, рассуждает Кант. Ничьего опыта не бывает. Объективность опыта возможна лишь при условии его непрерывности. А это значит, что непрерывным должен быть и тот, кому опыт принадлежит, т.е. Я. Трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «Я мыслю», потенциально сопровождающее течение опыта, является гарантом объективности последнего и вместе с тем его основанием. Опыт, независимый от эмпирического Я, оказывается зависимым от Я трансцендентального. Вместе с тем положение «я мыслю», являющееся по Канту высшим основоположением всякого знания, само знанием не является. Оно выражает акт сознания, но не знания, ибо соответствующий ему предмет — мыслящее Я — не дан ни в каком опыте. Трансцендентальное Я не может быть объектом самого себя. О нем можно лишь как-то мыслить или символически намекать на него, но не знать (Кант различает мышление и познание, сознание и знание). Трансцендентальное Я как основа знания, как источник единства сознания, как гарантия человеческой свободы не может быть познано, ибо является вещью в себе.

Несколько иное решение проблемы Я предложил Э. Гуссерль в рамках своей трансцендентальной феноменологии. Он так же, как и Кант, подчеркивает невозможность существования Я вне его отношения к внешнему для него объекту. Я и его объект — это два необходимых полюса всякого акта сознания. Это интенциональное отношение выражает специфику Я. Поэтому никакой «чисто внутренний» опыт принципиально невозможен.

Интенциональными объектами могут быть не только физические вещи, другие люди, события, но также и состояния собственного сознания. Вместе с тем согласно Гуссерлю интенциональный объект может и не быть реальным. Достаточно того, что он дан Я непосредственно в его опыте. От решения вопроса о реальности феноменов, данных Я, феноменология воздерживается (т.н. «трансцендентальная редукция»). Трансцендентальное Я не может быть предметом сознания. Это *горизонт* нашего опыта. С этой точки зрения вся трансцендентальная феноменология может рассматриваться в качестве анализа субъективной реальности и в качестве «эгологии», учения о трансцендентальном Я.

Однако трансценденталистское понимание Я порождает ряд трудностей. Главной из них является идентификация Я. С одной стороны, трансцендентальное Я понимается как глубинное выражение индивидуальности, оно дается в акте индивидуальной рефлексии, направленной на сознание. Но, с другой стороны, в этом Я (в отличие от Я эмпирического сознания) стерты всякие следы индивидуальности, в нем по существу нет разницы между мною и тобой.

В XX веке критика трансценденталистского понимания Я приводит ряд философов и психологов к выводу о том, что Я должно пониматься как продукт взаимодействия индивида с другими людьми, как отклик на отношение ко мне других, как нечто возникающее в социальных коммуникативных отношениях.

Как подчеркивал известный русский философ Г. Г. Шпет, бывший одно время восторженным поклонником Э. Гуссерля, в действительности Я — это не предпосылка, а проблема. Я может существовать лишь постольку, поскольку оно делает себя предметом собственного осознания. Но это возможно только потому, что действительное индивидуальное Я всегда изначально является предметом сознания другого человека, иначе говоря исходно включено в социальную связь коммуникации. Конечно, Я сам совершаю поступки и несу за них ответственность. Я свободно, уникально и неповторимо. В этом смысле можно говорить о его «абсолютности». Но содержание индивидуального сознания определяется не только мною, но и свидетельствами других — более того, без этих свидетельств оно просто не существует<sup>10</sup>. Поэтому

---

<sup>10</sup> Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 103.

в сущности Я не являюсь единственным собственником своего сознания. Оно связывает меня с другими людьми. «...да *кто же* признает этот предмет *suī generis*, «самого себя», имрека? — я отвечаю пока: во всяком случае *не только* я сам, *не только* сам имрек»<sup>11</sup>. Я может существовать только как предмет особого рода, как социальная «вещь»<sup>12</sup>. «... если я пожелает укрепить за собою права собственности... если захочет найти и самого себя и назвать свое имя, захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения на “ты” и без признания “мы”»<sup>13</sup>.

Популярный сегодня в мире русский философ М. М. Бахтин развил в 20-е гг. XX века теорию о диалогическом характере сознания. Я может существовать лишь в отношении к себе с точки зрения другого. Он подчеркивает отличие самовосприятия (Я для себя) от восприятия индивида другим (Я для другого). Вместе с тем полноценным Я может стать, лишь отнесясь к себе с точки зрения другого человека. Ведь другой видит в данном индивиде то, что последний в принципе не может увидеть: его лицо, тело в его целостности и в его отношении к окружающим его предметам и людям. Другой своим «избытком видения» восполняет данного индивида для него самого. Усваивая точку зрения другого, человек получает возможность для развития своего сознания. Я нуждается в другом человеке для самоосуществления.

Социальный характер Я подчеркивает и Сартр. Я как акт саморефлексии и как его объект возникает из отношения индивида к другим. Этот процесс проходит несколько стадий. Сначала человек чувствует себя объектом другого (например, когда другой его разглядывает), но не знает себя в таком качестве в полной мере. И лишь в результате речевой коммуникации возникает полноценное Я. Поскольку Я как бы загораживает подлинную жизнь субъекта от него самого (является по Сартру примером «ложного сознания»), субъект пытается избавиться от него. Но сделать это он не может, во-первых, потому что пустое само по себе сознание тяготеет к оплотнению, к самообъективации в виде Я, а во-вторых, потому что жизнь в обществе других людей заставляет

---

<sup>11</sup> Шпет Г. Г. Философские этюды. С. 59.

<sup>12</sup> Там же. С. 102.

<sup>13</sup> Там же. С. 105.

сознание принимать образ Я. Человек не может жить вне общества других, но именно другие заставляют его принять тот или иной образ Я, тем самым затрудняя для него доступ к самому себе.

Мысль о социальном конструировании Я стала признанной не только в философии, но и в науке XX века. Большое влияние на социальную психологию и социологию оказала теория американского философа и психолога Дж. Мида, согласно которому создаваемый индивидом образ самого себя («Я-концепция») возникает в процессе социальных коммуникаций и предполагает принятие определенных ценностей, норм и правил поведения, характерных для той или иной социальной группы и для той или иной культуры. Самоидентичность определяется существующей «Я-концепцией». Кризис «Я-концепции», связанный с отказом от принятой системы ценностей и идентификацией с определенной социальной группой, означает кризис самоидентичности (одна из проблем, центральных для ряда социальных наук сегодня). Выход из этого кризиса обычно связан с обретением новой идентичности. Но он может привести и к особому типу поведению, когда индивид внутренне не отождествляет себя ни с одной социальной группой, ни с одной системой ценностей, ни с одной социальной ролью, а играет разными ролями (отделяя себя от своих ролей, сохраняя «ролевую дистанцию»<sup>14</sup>), манипулируя окружающими, принимая своего рода цинически игровую позицию — характерный феномен нашего времени. П. Бергер и Т. Лукман считают, что это может касаться не всех социальных ролей, а только тех из них, которые связаны с «вторичной» социализацией, в отличие от социализации «первичной». В этом случае, по их мнению, индивид отделяет свое «целостное Я» (продукт «первичной социализации») от того частичного Я, которое он презентрует другим, но с которым себя не отождествляет<sup>15</sup>. Существует и такая позиция, согласно которой возможно, а в наше сложное время желательно манипулятивно-игровое отношение ко всем социальным ролям, т.е. поведение, отказывающееся чему бы то ни было, в том числе и самому себе, в качестве целостности — Я объявляется

---

<sup>14</sup> См.: *Goffman E. Asylums*. N. Y., 1961.

<sup>15</sup> См. *Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М., 1995. С. 318.

«объективной ошибкой» и даже чем-то «непристойным»<sup>16</sup>. Важно подчеркнуть, что во всех этих случаях Я понимается как социальная конструкция, и возможность или невозможность сохранения целостности Я связывается с определенной социальной и культурной ситуацией в современной цивилизации. Как показывают многие исследователи — философы, психологи, социологи, историки — самоидентичность ставится под вопрос в современном мире (сегодня много пишут о фрагментированности, размытости, полиидентичности современного Я).

Я хочу обратить внимание на следующий факт, важный в контексте анализа той проблемы, которой посвящена данная статья. Идея о том, что Я является социальной конструкцией, сама по себе не ставит под вопрос декартовской тезис о самодостоверности субъективной реальности и о непосредственном доступе субъекта к «внутреннему» сознанию. Можно отрицать трансценденталистское понимание Я как чего-то изначально существующего, как лежащего в основе индивидуального сознания, можно считать Я социальной конструкцией, можно даже полагать, что Я в некотором роде фиктивно (как это делали философы-сенсуалисты), но вместе с тем исходить из непосредственной данности субъективного опыта. Удар по тезису о том, что субъективная реальность прозрачна для самой себя, что в ней не существует разделения на видимость и сущность, что в акте самонаблюдения субъект не может ошибаться, был нанесен в XX веке открытием и исследованием бессознательных структур субъективности — прежде всего в разных школах психоанализа, а затем и в ряде влиятельных философских концепций. Согласно З. Фрейду Я вообще не знает глубинных состояний собственной психики, ибо последние не даны сознанию, будучи подсознательными. Согласно психоанализу Я не может иметь полного контроля даже над сознанием, ибо импульсы, идущие от подсознания, могут влиять и на сознание. Тем более Я не может считаться верховной инстанцией, принимающей свободные решения и несущей за них ответственность, хотя само Я ошибочно воспринимает себя в качестве такового. В современной философской и психологической литературе

---

<sup>16</sup> См.: *Разинов Ю.* «Я» как объективная ошибка. Самара, 2002.

идет полемика по поводу возможностей самообмана Я, по поводу взаимоотношений сознательного и бессознательного в Я. Выказываются разные точки зрения. Но сама проблема признается реальной всеми спорящими сторонами.

Таким образом, сознаваемая субъективная реальность — это не самое подлинное и безошибочное знание, как традиционно считала философия и все науки о человеке, а нечто, подлежащее объективному критическому анализу и дешифровке.

Однако с точки зрения классического психоанализа речь идет о тех подвалах и тайниках бессознательного, в которые должен проникнуть именно сам индивид. Правда, он может сделать это только с помощью другого человека — психотерапевта. Но осознание бессознательных импульсов (и тем самым освобождение от неврозов) — это все же дело отдельного человека, который, наконец, получает возможность осознать свою субъективную реальность в ее подлинности и рассказать о своих переживаниях по этому поводу лечащему его врачу и тем самым самому себе. Если мы даже признаем, что Я является социальной конструкцией, то субъективную реальность с ее сложными отношениями сознания и бессознательного согласно психоанализу в его фрейдовском варианте приходится признать чем-то индивидуальным, хотя и испытывающим влияние со стороны социального окружения.

Таким образом, если мы принимаем идею о том, что субъективная реальность не является чем-то прозрачным и что знание о ней может быть ошибочным, что Я — это социальная конструкция, это не означает, что такой конструкцией является вся субъективная реальность.

А теперь я хочу отметить еще один факт, важный для последующего анализа.

Когда Бахтин пишет о том, что Я становится полноценным, лишь отнесясь к себе с точки зрения другого человека, когда Сартр говорит о том, что Я как акт саморефлексии возникает из отношения к другому, оба они исходят из того, что в сознании индивида существует нечто, предшествующее его отношению к другому. Более того. Само это отношение уже предполагает существование изначального слоя сознания. Для Бахтина это «Я для себя». Он постоянно подчеркивает, что «Я для себя» (т.е. мое изначальное

восприятие самого себя) не совпадает с моим образом у другого человека («Я для другого») и что совмещение в рамках индивидуального сознания «Я для себя» и «Я для другого», хотя это и необходимо, осуществляется весьма непросто — «Я для себя» как бы противодействует взгляду на себя как на другого. Сартр считает, что Я вообще не существует до коммуникативных отношений индивида с другими людьми. Однако до этих отношений и независимо от них существует некое бытие «для себя» (*pour soi*), тождественное сознанию и выражающее самое подлинное в индивиде. Возникновение Я с точки зрения Сартра означает искажение этого бытия, его загораживание от самого себя, его уход от себя самого. Вместе с тем взаимодействие индивида с другими людьми (приводящее к возникновению Я) не есть нечто, навязываемое индивиду извне. Тип взаимодействия (и тем самым определенный проект жизни, определенный образ Я, т.е. определенное Я, ибо образ Я и Я по Сартру — это одно и то же) выбирается именно «бытием для себя», сознанием.

Таким образом, хотя Бахтин и Сартр подчеркивают роль социальных коммуникаций в конструировании Я, каждый из них считает, что коммуникативные отношения предполагают существование некоей субъективной реальности, лежащей вне рамок социальности: «Я для себя» у Бахтина, «бытие для себя» у Сартра.

Мнение о том, что Я неоднородно и что не все в нем можно понять как социальный конструкт, разделяется сегодня большинством исследователей. Психологи и социологи обращают внимание на тот факт, что каждый индивид имеет кроме образа своего Я («Я-концепции»), также и такое Я, которое может осуществлять рефлекссию над собственным Я, в частности, критически относиться к самому себе. Я отделяет себя от самого себя. А это означает, что одно Я («рефлектирующее Я») рефлектирует над другим Я («рефлектируемым Я»). Я может быть недоволено самим собою: своим телом, принятыми ценностями, отношениями с другими людьми и т.д. Это и есть кризис идентичности, который сегодня в центре исследований и дискуссий в науках о человеке. Кризис идентичности — это кризис «Я-концепции», которая ломается, переделывается во что-то (или повергается сомнению, но не переделывается: это индивидуальная и социальная патология). «Я-концепция» — продукт социального конструирования. Но ведь кроме

«Я-концепции» каждый индивид имеет и «рефлектирующее Я», которое как раз и осуществляет (в контексте социальных взаимодействий) переделку образа Я. Если и можно говорить о кризисе индивидуальной идентичности применительно к образу Я, то вряд ли этот кризис касается рефлектирующего Я. По-видимому, оно сохраняет собственную идентичность при всех коллизиях и переменных, испытываемых «Я-концепцией». Кажется, что «рефлектирующее Я» трудно понять как результат социальных взаимодействий, так как оно уже предположено последними.

Но в этом случае что же такое это «рефлектирующее Я»? «Я для себя» Бахтина, «бытие для себя» Сартра? Или же даже трансцендентальный субъект Канта, от которого, казалось бы, навсегда избавились современная философия и наука?

\*\*\*

Теперь я буду анализировать понимание Я и субъективной реальности, которое мне представляется в ряде отношений революционным: это попытка понять и субъективную реальность в ее целостности (т.е. как сознание, так и бессознательное), и Я во всех его ипостасях как существующие исключительно в социальных коммуникациях, т.е. как продукт и одновременно условие социально-культурного конструирования. Это не означает, что субъективная реальность и Я фиктивны. Нет, они вполне реальны, однако это особый тип реальности. Ведь реальность вообще неоднородна. Это не только атомы и электроны, но и деревья, скалы, столы и стулья. Это не только предметы, но и их тени, не только вещи, но и события и процессы, не только люди, но и литературные персонажи, не только то, что происходит в пространстве и времени, но и то, что существует безотносительно к пространственным и временным измерениям, например, числа. Я и субъективность относятся к реальности особого типа: реальности коммуникативной. Подобное понимание субъективности и Я позволяет понять и особенности того познания, которое имеет с ними дело. Мне кажется, что подход, о котором пойдет речь, позволяет ответить на те вопросы, которые возникли в предшествующей части статьи, но остались неотвеченными: что такое «рефлектирующее Я», имеет ли сегодня какой-то рациональный смысл кантовская идея Трансцендентального Я?

Этот подход был разработан современным английским философом и психологом Р. Харре, который опирался на идеи позднего Л. Витгенштейна и российского психолога Л. С. Выготского (с работами последнего Р. Харре связывает переломный момент в развитии психологии) и обобщил большой материал психологии и других наук о человеке: культурной антропологии, социологии, лингвистики<sup>17</sup>. Я считаю этот подход, который может и должен разрабатываться дальше, весьма перспективным.

Прежде всего это понимание субъективной реальности. Очень важно иметь в виду, что последняя — это не просто нечто непосредственно данное и переживаемое, а нечто осмысленное. Именно осмысленность переживаний, приписывание им определенных значений и конституирует субъективность. Вообще говоря, этот факт был понят уже Кантом, а особенно Гуссерлем. Вопрос в том, откуда берется эта осмысленность? По Канту и Гуссерлю она конституируется трансцендентальным сознанием. Харре подчеркивает, что эта осмысленность задается типом социальных коммуникаций, которые в свою очередь определены существующим языком и культурой. В этом пункте он опирается на идею Л. Витгенштейна о невозможности приватного языка.

Для Витгенштейна вопрос о том, что такое субъективность, связан с вопросом о том, что такое значение. Обычный (и традиционный для европейской философии) взгляд состоит в том, что значение слов — это образы в нашем сознании, или же некоторые субъективные переживания. Но что значит «внутри»? Где у нас гарантии того, что мы имеем сейчас дело с тем же самым переживанием, с каким мы имели дело раньше (и соответственно можем использовать то же самое слово для его обозначения)? Где способ проверки (критерий) того, что данное слово правильно применено? Только в языковом сообществе. Именно вследствие того, что все субъективно-психические процессы имеют коммуникативный характер и опосредованы языком, ничего «чисто внутреннего» быть не может. Язык имеет публичный, социальный характер. Именно в сфере социальной публичности формулируются

---

<sup>17</sup> См.: *Harre R. Personal Being*. Cambr., 1984; *Harre R., Gillett G. The Discursive Mind*. L., 1994.

критерии употребления языковых выражений. Поэтому частный, приватный язык, не имеющий общественного употребления, невозможен, так как он не позволяет проверить правильность употребления соответствующих критериев<sup>18</sup>. Это можно показать на примере ощущений, образов и других психических процессов. В качестве особо показательного примера можно выбрать понятие боли как такого психического переживания, которое кажется на первый взгляд чем-то несомненно субъективным, принадлежащим только мне и доступным только мне «изнутри». Переживание боли, поскольку оно включено в определенную форму жизни и языковую игру как форму социальной коммуникации (а человеческих переживаний, не включенных в языковые игры, просто не существует), обязательно также выражается и вовне: в виде восклицаний, определенных гримас, движений и т.д. (это тоже средства коммуникации). Что принципиально важно, так это то, что выражение вовне в данном случае (а в других случаях тем более) не есть нечто внешнее для выражаемого, а в действительности является способом его осмысления, а поэтому и способом конституирования.

Харре обращает внимание на то, что многие субъективные переживания в качестве условий своего существования предполагают не только наличие социальных значений, но также и специальную деятельность по их «обговариванию» с другими людьми, в процессе которой устанавливается, какое именно значение следует приписать данному переживанию. Именно в этом коммуникативном процессе они окончательно «доопределяются». Это может относиться, например, к эмоциям. Эмоции, которые на первый взгляд представляются чисто субъективными переживаниями, в действительности являются способами осмысления реальности в ее отношении к нуждам, потребностям, системе ценностей субъекта. Это способы ориентации в мире. Эмоции — социально-культурные конструкции. Сегодня существует много исследований, посвященных их культурно-историческому характеру: типы эмоциональных переживаний возникают и исчезают в конкретных социальных и культурных условиях. Вместе с тем каждое конкретное

---

<sup>18</sup> См.: Wittgenstein L. Remarks on the Philosophy of Psychology. 2 vols. Oxford, 1980.

эмоциональное переживание, возникшее у определенного индивида в данный момент времени и в данной ситуации, может обсуждаться с другими людьми. В результате этого обсуждения иногда получается так, что тот смысл, который индивид первоначально приписывал своему переживанию, окажется другим. Но тем самым изменится и эмоция. Например, в процессе общения с другими индивид поймет: то, что первоначально он переживал как справедливый гнев, в действительности является чувством ревности. Вообще вся сфера субъективности возникает как социально-культурная конструкция в ходе коммуникаций. Субъективность — это то в коммуникации, что «присвоено» индивидом. Акты субъективных переживаний могут при этом возникать, а могут и не возникать. А как быть с «рефлектирующим Я»? Откуда оно берется?

Харре считает, что это Я, которое он предпочитает называть собственным, или внутренним Я (в отличие от эмпирической «Я-концепции»), может быть уподоблено своеобразному теоретическому понятию. Так же, как теоретические понятия (вроде понятия поля или понятия кванта, или понятия энергии) не имеют эмпирических, опытно данных референтов, собственное Я не презентировано сознанию индивида в качестве особого факта (отсюда мнение Д. Юма о том, что Я как самостоятельное образование сознания не существует). Так же, как теоретическое понятие помогает осмыслению эмпирического опыта, с которым имеет дело наука, собственное Я служит осмыслению мира индивидуального сознания, установлению в нем синхронического и диахронического единства. В этом отношении оно похоже на Трансцендентальное Я Канта и Гуссерля. Оно действительно не дано сознанию эмпирически, но каждый раз им предполагается в качестве своей основы. Вместе с тем это все же не Трансцендентальное Я. Ибо не только конкретная «Я-концепция», но и собственное Я, которое может как бы со стороны рефлектировать над «Я-концепцией», и которое организует единство субъективного мира, конструируются в процессе социальных коммуникаций и зависят от типа культуры. Конкретная «Я-концепция» зависит от конкретных социальных коммуникаций данного индивида. Что же касается собственного Я, то оно как особая реальность полагается культурой и является общим для всех представителей данной культуры. Но в другой культуре, в других социальных

условиях собственное Я может не существовать вовсе. С точки зрения Харре существование собственного, или внутреннего Я характерно для западноевропейской культуры как культуры саморефлексии и культивации «внутреннего мира» (Декарт не «открыл» «внутренний мир» как якобы изначально присущий всем представителям человеческого рода, а внес свой вклад в его конструирование).

Традиционная, последекартовская философия и психология пыталась из процессов «внутренних» вывести процессы «внешние» (субъекту дан он сам и состояния его сознания; отсюда вопрос: как может он знать нечто о внешнем мире и о другом человеке и т. д.). Витгенштейн пытался показать невозможность того, что мы называем «внутренним», без «внешнего», невозможность существования субъективного как особого мира, невозможность приватного языка и т.д. Харре ставит иную задачу. Даны процессы intersубъективной коммуникации, дискурсивные практики. Как из них может возникнуть нечто переживаемое как «внутреннее», как субъективное, как центрирующееся вокруг моего собственного Я, отвечающего за мою субъективную жизнь и за единство моей личности? Харре пытается ответить именно на этот вопрос в целом ряде своих работ. И для этого ответа он считает необходимым обратиться прежде всего к идеям Л. Выготского. Подход Харре интересен потому, что опирается не только на определенные философские соображения, но и пытается осмыслить ряд результатов психологических исследований.

Харре показывает, что вообще традиционное противопоставление «субъективного» и «объективного» в связи с изучением психических процессов теряет смысл. Процессы могут быть публичными по форме их выражения и коллективными по способу их осуществления, они могут быть коллективными в последнем смысле, но приватными по форме их выражения, они могут быть приватными и в первом смысле, и во втором, наконец, они могут быть приватными, индивидуальными по способу осуществления, но публичными по форме выражения. Эта схема не формальна, ибо она используется не только и не столько для описания многообразия психических феноменов и процессов, сколько прежде всего для анализа генезиса «внутреннего мира» как мира субъективного. То, что традиционно связывалось с этим миром, относится в строгом смысле слова лишь к третьему случаю. Что же касается всех остальных

случаев, то они явно не могут быть отнесены ни к «внутреннему» в традиционном смысле слова, ни к «внешнему». Харре пытается использовать знаменитую идею Выготского о том, как процессы, совершавшиеся между индивидами, участвующими в процессе речевого общения, становятся процессами «внутри» индивида, соответствующим образом преобразуясь.

В нашей культуре внутреннее Я имеет три функции. *А.* Оно выражает формальное единство сознания, играет роль его центра. *Б.* Оно характеризует единство и непрерывность индивидуальной жизни, биографии. *В.* Оно, наконец, воплощает агента действий, осуществляемых на основе свободно принимаемых решений. Каждая из этих функций (в том числе и возможность свободного выбора) может выполняться лишь в результате индивидуального усвоения определенных социальных представлений о сознании и познании, об индивиде, его возможностях, правах и обязанностях, ценностях жизни. Одновременное выполнение собственным Я всех его трех функций (что характерно для западной культуры) не является логически обязательным. Эти функции могут быть и разединены. Например, субъект может обладать собственным Я как формальным единством сознания и вместе с тем не иметь Я в качестве непрерывности индивидуальной жизни — биографии (это возможно в случае провалов памяти). Я может иметь Я как формальное единство сознания и непрерывность индивидуальной биографии и вместе с тем не иметь Я в качестве инстанции принятия свободных и ответственных решений (это имеет место в случае некоторых видов шизофрении). Возможны и иные случаи. Все они обычно рассматриваются в качестве индивидуальной патологии. Но они могут быть и следствием изменений в обществе и культуре, и тогда стать массовыми. В случае т.н. «измененных состояний сознания» Я вообще может временно исчезать. Одним словом, современное собственное Я — это хрупкое образование, возможное лишь в определенных социальных, культурных и исторических условиях.

В этой связи Харре формулирует еще одну принципиальную идею<sup>19</sup>. Речь идет о познании субъективной реальности. Это по-

---

<sup>19</sup> См.: Харре Р. Социальное построение «собственного «Я». В кн.: Синтаксические и семантические исследования неэкстенциональных логик. М., 1989.

знание со времен Декарта считалось чем-то абсолютно несомненным — в силу особенностей этого рода бытия. Правда, признание этого факта было трудно объяснить теоретически. Об этом я уже писал. Но сам факт считался неоспоримым и в философии, и в психологии, и в других науках о человеке в течение нескольких столетий. Кажется, что и здравый смысл свидетельствует в пользу этого факта. С другой стороны, в XX веке стало ясно, что субъективность не прозрачна для самой себя, что в ряде случаев возможен самообман. Харре предлагает следующий выход из этой дилеммы.

Логическая грамматика высказываний от первого лица отличается от таковой в случае описания объективного положения вещей или же описаний другого человека. Когда я утверждаю «Я хочу пойти в кино», «Я вас ненавижу» или же «Я вижу тарантула», во всех этих случаях речь идет не об акте познания, т.е. не об описании некоей ситуации, которое может быть истинным или ложным. Это не познание некоей реальности (в данном случае субъективной), а акт конституирования субъективности. Когда я говорю о том, что хочу пойти в кино, я не описываю свое намерение, а утверждаю его и тем самым создаю. Другое дело, что я могу вас обманывать (может быть, на самом деле я не желаю пойти в кино, у меня есть другое желание), что я могу не осуществить свое намерение в силу неких обстоятельств. Но само намерение не характеризуется в терминах истины или лжи. Тем самым оно выглядит как несомненное. Когда я говорю о своей ненависти к кому-то, я не описываю свое состояние, а выражаю определенное отношение. Это выражение не может быть истинным или ложным. Оно несомненно. Если я утверждаю, что вижу тарантула, то и в этом случае я не описываю состояние своей субъективности, а выражаю определенное притязание на то, что вижу это неприятное существо (другое дело, что в действительности это может быть не тарантул: возможны зрительные иллюзии, но я же не утверждаю: «это тарантул», а лишь то, что я вижу тарантула). Именно эта особенность логической грамматики употребления высказываний от первого лица («я ...») и послужила основанием для принятия тезиса о несомненном характере познания субъективной реальности. Такого рода высказывания Харре называет признаниями — в отличие от описаний.

Другой характер имеют высказывания о другом человеке. Я не могу делать признаний от имени другого человека, а могу лишь описывать его. При этом я никогда не могу быть уверенным в том, что правильно его описываю. Я могу считать, что этот человек умен и храбр, а он окажется дураком и подлецом. Я могу решить, что он гневается потому, что у него покраснела кожа, а в действительности его кожа покраснела потому, что у него внезапно повысилось давление. Иными словами, в данном случае имеет место акт познания. А это значит, что ошибка в этом случае всегда возможна.

Самая интересная ситуация возникает тогда, когда субъект относится к себе как к другому человеку. Это и есть ситуация саморефлексии. Она возможна не всегда и не во всех культурах, а только там, где возникает собственное Я (то, что психологи обычно называют «рефлектирующим Я»). Во всех культурах существует Я первого порядка, ибо оно тождественно человеческой личности, неотделимо от нее (то, что в психологии называется «Я-концепция», или «образ Я»). Без существования личности невозможна индивидуальная ответственность, а она есть во всех обществах, хотя степень ее выраженности и взаимоотношения с коллективной ответственностью могут меняться. Наличие собственного (или внутреннего Я) создает возможность построения структур типа «Мне кажется, что я вижу тарантула», «По-моему, я его ненавижу», «Я думаю, что я человек решительный» и т.д. В ситуациях саморефлексии субъект пытается понять самого себя, познать себя как другого человека. В этих случаях Я второго порядка пытается познать Я первого порядка. И это познание может оказаться ошибочным, как и в случае познания другого человека: я могу выяснить, что вижу вовсе не тарантула, а чернильное пятно на стене, что в действительности вовсе не ненавижу какого-то человека, а ревную его и завидую ему, что я не столь уж решителен, как хотелось бы. В таких случаях очень важную помощь моей саморефлексии может оказать другой человек, в том числе психолог или психотерапевт. Соединение отношения ко мне как к другому «изнутри» и «извне» могут помочь мне в понимании своего Я (Я первого порядка, моей личности, «Я-концепции»). Ситуация саморефлексии, предполагающая наличие собственного Я и существование «внутреннего мира», специфична для западной культуры. Эта ситуация

особенно характерна для современного мира в связи с кризисом идентичности как одной из самых злободневных проблем.

\*\*\*

Таким образом, знание о субъективной реальности важно отличать от конструирования последней в актах утверждений-признаний. Вместе с тем и конструирование этой реальности, и ее познание (которое может быть истинным или ложным) пользуются социально-культурными ресурсами: системой коллективных значений, формирующихся и существующих в системах коммуникаций. Но и само знание, о котором идет речь, служит исключительно для последующей конструкции и реконструкции. Ведь потребность в саморефлексии возникает в тех ситуациях, когда у субъекта существует сомнение в некоторых собственных состояниях или же даже в своей идентичности: «Мне кажется, что я переживаю состояние тоски, а, может быть, это нечто совсем другое...», «Я до сих пор считал себя таким-то человеком, а, может быть, я совсем другой...» Смысл саморефлексии в том, чтобы не просто осознать, понять нечто в отношении себя, а в том, чтобы в результате этого осознания переделать себя, создать новую «Я-концепцию», т.е. новое рефлектируемое Я. Иными словами, познание субъективной реальности всегда связано с ее конструированием, пересозданием. В тех культурах, в которых сомнение в себе обычно не возникает, которым не грозит кризис идентичности, саморефлексия не культивируется. В современной западной культуре ситуация иная. Человек усомнился в самом себе и в собственной субъективности. Судьба личности оказалась под вопросом. Отсюда популярность тезиса о «конце субъекта» и идеи возникновения «постчеловеческой цивилизации». Отсюда же популярность служб психотерапии и психологического консультирования. По-видимому, эта проблематика будет становиться все более острой практически и вызывать все больший теоретический интерес.

С другой стороны, становится ясно, что ключ к пониманию субъективности и знания о ней лежит в анализе коллективной деятельности и межчеловеческих коммуникаций, что производство и воспроизводство социальных институтов (как «фабрик коллективных значений») и человека как субъекта — это две стороны единого процесса.

## **ГДЕ ЖИВЕТ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ?**

### **Введение**

В европейской философии XVII—XIX вв. доминировала *рационалистически-сциентистская* модель обыденной духовности. Она представляла повседневность в качестве первичной ступени познания, на которой мир воспроизводится поверхностно, противоречиво и частично; и сознания, которому подвластен очень узкий круг житейских дел и забот. Советская литература по диалектическому и историческому материализму долго не могла избавиться от подобного истолкования повседневности и ее духовного мира. Сциентистское принижение здравого смысла и прочих когнитивных возможностей непосредственно жизненного мира личности, социальной группы и даже всего социума усугублялось в нашей идеологизированной философии 1960-х—80-х гг. произвольным ограничением обыденного опыта его «пролетарскими» да «социалистическими» моделями.

Начиная с рубежа 1980-х—90-х гг., в российской философии складывалась и к настоящему времени утвердилась *модернизированная в сторону многомерности концепция повседневности* и ее духовного мира — как своего рода творческой «лаборатории» по выработке и проверке многообразных универсалий культуры. Наиболее зрелые суждения о природе, структуре и социокультурных функциях обыденного сознания, познания и знания представлены в работах Е. И. Кукушкиной, Н. И. Козловой, И. А. Бутенко, Б. Я. Пукшанского, Л. И. Насоновой, Е. В. Золотухиной-Аболиной, Б. В. Маркова и некоторых других авторов (перечисляемых согласно хронологии публикаций соответствующих трудов).

Кое в чем эти работы тематически и методологически перекликаются, даже повторяются, но в основном они составляют достаточно развернутую картину духовного мира повседневности, намечают реалистичные подходы к ее дальнейшему исследованию.

А таковое действительно необходимо. Изучение духовного мира повседневности нельзя считать завершенным даже относительно сегодняшних возможностей философского и вообще гуманитарного познания. В этом смысле показательно, что почти все только что названные авторы специально посвященных обыденности монографий после их опубликования (иногда в нескольких вариантах) затем перешли к иной исследовательской тематике, более или менее от проблемы обыденности удаленной. При этом данная проблематика продолжает привлекать к себе внимание других российских философов, столичных и провинциальных, которые с ее помощью обогащают свой исследовательский репертуар.

Как видно, повседневность за последние годы вошла в философскую моду среди русских философов и методологов гуманитарной культуры. Интерес к этой теме пока не пошел на убыль, хотя опубликованные за последнюю четверть века в ее рамках статьи и тезисы докладов исчисляются сотнями, а монографии и защищенные диссертации десятками.

Исходя из проделанного историко-философского анализа, можно выделить следующие аспекты обсуждаемой проблемы, которые в отечественной литературе по философии и смежным с ней гуманитарным дисциплинам разработаны еще недостаточно, представлены крайне разноречиво, либо обойдены вовсе:

— *гносеологическая природа обыденного со(знания)*, позволяющая ему выполнять роль социокультурной матрицы для всех остальных, специализированных и дистанцированных от повседневности форм духовной культуры; роль здравого смысла и народной мудрости при выработке многообразных универсалий культуры;

— *соотношение собственно обыденного и смежных с ним типов и видов со(знания)*, его место в духовном мире личности и социума (а именно, в связи с такими определениями, как общественная психология и идеология; массовое и индивидуальное; рациональное и эмоциональное; теоретическое и эмпирическое; универсальное, общее и специализированное сознание; истина и ценность; здравый смысл, рассудок, разум; разум теоретический и практический и т.д.);

— *структура собственно обыденного (со)знания* (разграничение в его составе бытовых, производственных, гуманитарных

по содержанию знаний и умений; мудрости и глупости; здравого смысла, позитивного опыта и архаичных мифологем, даже суеверий; вербализированных и неявных, латентных элементов и т.п.);

— *формы выражения обыденного знания, характер их методологичности* (например, таких, как идея, рецепт, стиль, манера, навык, и т.д.); особенности повседневных вариантов картины мира и менталитета носителей обыденной духовности;

— *бинарные оппозиции повседневности*, которые, с одной стороны, отрицают ее стереотипы и претензии, а с другой, — подпитывают повседневность информацией и вообще жизненной энергией (таковы, можно предполагать, праздник, ритуал, кризисы и катастрофы всякого рода, т.п. экстраординарные состояния бытия и сознания).

При разработке этих и иных возможных проблем обыденного сознания и познания необходимо учитывать весь исследовательский опыт, уже накопленный по этой части зарубежной и российской философией, смежными гуманитарными науками.

Вот почему изобилие старых и новых публикаций на темы обыденности и присущего ей сознания отнюдь не исчерпывает, на мой взгляд, их разработку. Различные концепции данного феномена культуры остаются плохо согласованными между собой и зачастую теряют из виду внутри- и внесистемные связи «простого разума». Пока идеологи постмодерна провозглашают повседневность зоной внесистемной свободы духа, ее собственная онтология не стоит на месте, прихотливо корреспондируя со всеми своими бинарными оппозициями — дополнительностями в культуре. Для лучшего понимания такой темы требуется учесть как философские опыты суммарной рефлексии над повседневностью, предпринимавшиеся с разных теоретико-методологических позиций, так и результаты ее же специального (поаспектного) изучения (в археологии, истории, этнологии, лингвистике, психологии, социологии, иных социально-антропологических дисциплинах). Пожалуй, не «первая» философия, а ее гуманитарные «соседки» в лице истории ментальностей, культурной антропологии, феноменологической социологии, когнитивной психологии и прочих дисциплин данного круга достигли принципиально новых успехов в понимании вечного духа и современных структур обыденности.

## 1. Постановка проблемы

Первое приключение формирующегося предка человека ознаменовано разрывом со сферой повседневной реальности — привычной экологической нишей — и рискованной миграцией на север, вслед за сезонными миграциями животных и растений, будущих родовых тотемов. Первое приключение человеческой рефлексии состоялось как различение повседневного, кумулятивно накапливаемого родового опыта группы и неординарного, спонтанного, индивидуального опыта шамана. Магия возникала как критика и обогащение коллективного родоплеменного сознания в форме изобретения и проговаривания мифа — истории экстраординарного опыта. Так были различены и отделены друг от друга две сферы реальности. Это была, с одной стороны, сфера оседлого опыта, образуемая устойчивыми условиями деятельности и общения, повторяющимися, стандартными ситуациями и объяснимыми и предсказуемыми решениями. С другой стороны, относительную автономию приобрела сфера миграционного опыта, характеризующаяся изменяющимися условиями, нестандартными ситуациями и оперативными, спонтанными, каждый раз новыми решениями. Каждая из них обзавелась относительно независимой сферой сознания. Первая удовлетворилась сознанием, направленным на накопление, систематизацию и обобщение прошлого опыта, на культивирование установленных образцов, на сохранение успешных и отфильтровывание сомнительных рецептов. Вторая потребовала сознания, ориентированного на смелую экстраполяцию и даже полное отбрасывание прошлого опыта, неожиданное объяснение и рискованное предсказание, на логический вывод вопреки иллюзиям и надеждам, на поиск единства в многообразии и многообразия в единстве.

Однако различение и выделение этих двух сфер бытия и сознания не столько привело к их автономному существованию, но лишь превратило человеческую жизнь в постоянную проблематизацию их взаимоотношений. Ни одна из этих сфер не в состоянии полностью исчерпать собой жизнь человека, и чем сильнее она на это претендует, тем драматичнее разочарование. Обыденность томится мечтой о приключениях, бурная жизнь тяготеет к безмятежной идиллии как своему закономерному исходу. Неподвижные герои

чеховских «Трех сестер» отважно восклицают: «В Москву, в Москву!», а погруженный в круговорот бурных приключений капитан Блад из романа Сабатини меланхолически вспоминает о «яблонях в цвету» на юге Ирландии. Дерзкий бунтарь Сизиф наказан бессмысленной рутинной, а хитроумный путешественник Одиссей все время мечтает о Пенелопе — своей тихой гавани, из которой он вновь будет стремиться в море.

Жизнь сознания — в постоянном обмене смыслами между разными сферами. Можно предположить, что путешествия и приключения приносят в жизнь новые смыслы, а в мире повседневности эти смыслы лишь используются. Тогда различие повседневного и неповседневного сознания аналогично предлагаемой В. С. Швыревым интерпретации эмпирического и теоретического знания <sup>20</sup>. Но эта аналогия схватывает лишь одну сторону дела. Процесс осмысления — процедура, требующая стабильности и покоя. Дневники путешественника нуждаются в перепечатке, редактуре и систематизации, чтобы стать вкладом в науку. Первичный текст требует интерпретации, которая не столько расшифровывает его смысл, сколько задает его. В таком случае именно повседневность — это сфера возникновения смысловых пространств, на овладение которыми затем отправляется искатель приключений. Вполне реальные результаты средневековых путешествий не приводят к принципиальным сдвигам в географии и космологии и рассматриваются лишь как подтверждение уже известной картины мира. Колумб плывет через Атлантику, начитавшись Библии, Сенеки и Тосканелли, а название открытому континенту дает имя популяризатора этого открытия. Скажем вместе с А. Н. Уайтхедом: в основе реального драматизма приключения лежит тихое приключение мысли, сообщающее цель и смысл приключению в сфере реальности, которое дает лишь повод для размышления.

Обыденное сознание порождается повседневным бытием, но это отношение лишено исчерпывающей гармоничности. Сознание всегда изыщет в бытии недостатки или чрезмерно превознесет его достоинства, смысл всякого сознания — в отклонении от бытия,

---

<sup>20</sup> Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

в его удвоении с определенными погрешностями. Гносеологическая оценка обыденного сознания нередко направлена на обнаружение этого отклонения, которое она считает нужным ликвидировать, что уничтожает всякий смысл анализируемого объекта. Можно ли порицать Манилова за то, что его мечты выходят за пределы окружающей его реальности? Можно ли требовать от неизлечимого паралитика, чтобы он отказался от мечты встать на ноги? Конечно, мечтами не исчерпывается жизнь, но в сознании паралитика мечты о прогулке на собственных ногах образуют неотъемлемый и важнейший элемент.

Поэтому всякое человеческое сознание, в той или иной мере — это постоянное вытаскивание себя из болота повседневности, из набора привычных ситуаций и автоматических реакций на них. И вместе с тем образ творческого акта, порывающего с повседневностью, драматичен во многом из-за той ценности, которой обладает повседневная реальность как сфера стабильности, безопасности, порядка и покоя. Человеческое сознание не только стремится порвать с повседневностью, но и постоянно соблазняется этими свойствами реальности. Так изобретаются законы и классификации, пишутся словари и учебники, заключаются договоры и закладываются символы веры, обустраиваются границы и строятся дома. На этом богатом смысловом фоне и разворачивается трагедия творчества как история младшего сына, отправившегося на поиски приснившейся красавицы. И эта история также становится культурным архетипом, который, обмирщаясь, пополняет резервуар социальной памяти и закладывает новые структуры повседневности.

Однако и сама социальная память имеет смысл лишь как набор «нестандартных стандартов» — ведь если бы стандарты обладали свойством стандартности, то достаточно было бы всего лишь одного стандарта. И потому каждый из архетипов, схем и образцов отличается неповторимыми чертами, а сочетание их многообразия придает человеческой деятельности и мышлению характер индивидуальности.

Итак, повседневное сознание постоянно выходит за пределы повседневного бытия, поскольку не только выражает реальность повседневности, но и адаптирует к себе сферы неординарной дея-

тельности и коммуникации — путешествие, приключение, творчество. И сама повседневность как сфера реальности оказывается незамкнутой в себе благодаря сознанию, вводящему в оборот в форме героических мифов новые повседневные структуры.

Несколько особняком на фоне плодотворного взаимодействия повседневной реальности и обыденного сознания стоит «философия здравого смысла», которая сделала своим лозунгом обоснование ценности «common sense» («bon sens») — обычного здравого человеческого рассудка, свойственного всем людям от рождения.

Эта философская программа исторически связана с британским эмпиризмом Нового времени и французским Просвещением, а наиболее полную разработку претерпела в «шотландской школе» (Т. Рид, Дж. Битти). Культурно-исторический смысл идеи «здравого смысла», превратившейся из нормативного принципа в расхожий штамп, трудно переоценить. Она состояла в требовании ликвидировать бесплодное рассогласование бытия и сознания, возникшее благодаря революционным сдвигам в бытии — великим географическим открытиям, ранним буржуазным революциям, развитию промышленности и техники. Религиозная идеология и схоластическая ученость и их оплоты — церковь и университет — задавали стандарты рациональности, которые не только обнаруживали свою практическую неприменимость, но и в теоретическом смысле служили обоснованию ограниченности человеческого разума, а он уже более не желал мириться с ролью слуги. Тезис о том, что право на разум присуще всем людям от рождения, а сам разум — это лучшее в человеке, лежал в основе движения за религиозное свободомыслие, а эмпирическое естествознание рассматривалось как клинически обработанный — очищенный и правильно применяемый — разум. Common sense — лозунг торжествующего врача, возвысившегося от кровопускателя и костоправа, от иатрохимика и астролога до основателя естествознания и чистильщика всей культуры. При этом молчаливо предполагалось, что разум — это качество именно здорового, трезвого, взрослого, свободного мужчины, а такие мужи всегда были и остаются в дефиците. История бездарной и безумной борьбы врачей с психическими патологиями, открытие многообразия этнических культур на практике показали ограниченность лозунга «common sense».

В наши дни место шотландских сторонников здравомыслия заняли феноменологи, обосновывая *Lebenswelt*, который, не исчерпываясь повседневностью, все же во многом совпадает с ней, в качестве основного предмета философской рефлексии и фундамента всех форм сознания (М. Хайдеггер, А. Шюц). Аналитика повседневности сегодня более интересна, чем попытки ее категоризации Т. Ридом, но настоящую плодотворность она обнаруживает только в своих приложениях, которые разрабатывают психологи, социологи и лингвисты. Представляется, что философский анализ повседневности еще не дождался своего Гегеля, способного достойно завершить триаду путем синтезирующего снятия противоречия повседневности как реальности и как обыденного сознания.

## 2. Мифические измерения повседневности

Различие повседневного и неординарного, как уже упоминалось, в сущности генетически обязано противоположности профанного и сакрального, хотя и не исчерпывается им. В современном глубоко секуляризированном мире место мифа — если не на задворках, то уж по крайней мере на периферии культуры, миф утратил ритуальное измерение и превратился в мифологию — чисто лингвистический феномен. Однако в прошлом, откуда берут свои истоки едва ли не все современные формы культуры — искусство, религия, мораль, философия, наука — миф представлял собой многообразную и сложную структуру. Его образывала совокупность архэ<sup>21</sup>, историй о происхождении и жизни богов и героев, а в более общем смысле — культурных схематизмов, обладающих нуминозным содержанием<sup>22</sup>, т. е. высокой аффективной суггестивностью, вызывающих священный ужас и ошеломленное поклонение. Едва ли не все содержание греческих мифов укладывается в краткий перечень архэ — Зевса, Европы, Геракла, Агамемнона и Елены.

---

<sup>21</sup> Архэ — понятие и термин («начало», «основа» — др. греч.), введенные В. Гренбеком в книге «Духовная история Греции» и истолкованные К. Хюбнером в более широком гносеологическом смысле в «Истине мифа» (М., 1996.).

<sup>22</sup> Нуминозное — термин Р. Отто («Святое». М., 1998), использованный К. Хюбнером в «Истине мифа».

Каждое архэ обладает трехуровневой структурой. Ее первый, сакральный уровень обнаруживается в ситуациях эпифании, т. е. явления бога или богоподобного героя человеку, находящемуся в определенном эмоциональном состоянии, переживающему экзистенциальную дилемму. Это часто происходило во сне, но и наяву человеку случалось слышать голоса или созерцать образы, идентифицируемые им с богами. Прогуливаясь в аркадском лесу, древний грек мог в переплетении древесных ветвей внезапно увидеть козлоногого Пана, тотчас исчезающего из виду, на вершине Синая древний еврей ошеломленно внимал невидимому Яхве, а древнему германцу в грохоте североморской бури слышались удары молота Тора. Случайный характер эпифании при посредстве природных стихий лишь отчасти позволял вовлечь этот уровень архэ в социальное бытие человека; данные события происходили в сакральном пространстве и времени. Лишь в особо важные, экстремальные моменты было допустимо напрямую, с помощью молитвы, гадания (по грому, например) или самосожжения жертвы (молнией) обращаться к богу и просить о знамении. В целом этот уровень архэ отличает непосредственная данность индивидуальному сознанию (что получает название откровения, ясновидения, интуиции) и одновременно оторванность от повседневной реальности.

Трансляция сакрального содержания мифа на уровень социальной регулярности, когда жертвенники стали возжигаться не молнией, а рукою жреца-иерурга, находит выражение во втором, нормативно-регулятивном уровне архэ. На этом уровне участниками архэ становятся обычные люди, правда, только в рамках ритуально-праздничной церемонии, в которой они придают себе облик нуминозных сущностей и воспроизводят присущие им способы поведения. Здесь миф служит структурированию социального пространства и времени, а также регулярной эмоциональной стимуляции человека в момент смены способов деятельности, изменения социального статуса, родственных отношений и т.п. Равным образом празднуя приход весны и свадьбу, юноша наряжается фавном, украшает себя венками цветов; горюя об умершем, вдова облачается в одежды Гекаты; отмечая праздник первых плодов, люди изображают Диониса и Деметру. Возрожденческий художник, изображая на картине деву Марию с младенцем, живописует ее на троне

посреди пустыни в окружении трех сильных мира сего — современного государя, церковного иерарха и финансиста-спонсора. В тусовке «Двадцать лет без Высоцкого» отмечаются современные культурные светила и политические фигуры, исполняя песни и предаваясь воспоминаниям. С определенными неточностями можно понять этот уровень архэ по аналогии с тем, что называется «практически-духовным знанием» (сознанием).

Наконец, третьим, оперативно-функциональным измерением архэ является трансляция мифа на уровень жизненных задач, формулируемых на чисто профанном языке. Кузнец кует меч, вызывая к учителю-Гефесту и воспроизводя в своем сознании все, что он знает из мифа о его искусстве; пряха вспоминает соревнование Афины и Арахны и учится у обеих; корабельных дел мастер повторяет соответствующие стихи из «Одиссеи», где подробно описываются части корабля и соответствующие плотницкие инструменты. Лжеца назовут «сыном Сизифа», поспевшего ко времени гонца — «быстроногим Ахиллом», скрягу — «внуком Танта́ла», верную жену — «дочерью Пенелопы». На этом уровне миф растворяется в профанной деятельности, сливается с ней; сегодня что-то подобное мы обнаруживаем в том, что получает название «практического познания».

Итак, повседневность — это результат «оповседневливания» сакральных архетипов (если использовать этот, ужасный, по словам Х. Бардта, термин М. Вебера — «*Veralltäglichung*», объектами которого могут служить рабочий день священника, ежедневные молитвы перед едой, распределение наследства умершего родственника и т.д.<sup>23</sup>). И вместе с тем повседневность — это относительно автономная сфера, в которую вторгаются до определенной степени все формы культуры — мораль, искусство, наука, техника. Быть может, именно синкретизм повседневности и образует ее специфику.

В этом смысле тезис о повседневности как самотождественном феномене довольно трудно обосновать. Разве в ней нет места сакральному, экстраординарному, творческому? Стоит нам только отказать повседневности в этих качествах, она тут же оказывается богаче самой себя. И дело все в том, что человек — это «недостаточное

---

<sup>23</sup> *Bahrdt H. P. Grundformen sozialer Situationen. Eine kleine Grammatik des Alltagslebens. München, 1996. S. 144.*

существо», по выражению А. Гелена, вынужденное все время выходить за свои пределы, делать шаги в неосвоенном направлении.

Возьмем простейшие жизненные ситуации, в которых человек постоянно пребывает. Одной из них является трудовая деятельность, занимающая значительную часть времени. Нам нет нужды обращаться к экстремальным профессиям (речь не идет о военном, журналисте, биржевом маклере или шахтере), достаточно взять самые распространенные — учителя, врача, продавца. Однако и в них рутина неизбежно соседствует с нестандартными ситуациями. Сколько раз за день учитель «выходит из себя», не в силах справиться с учениками или заинтересовать их? Сколько страданий и трагедий наблюдает врач, порой не в состоянии помочь? Как продавцу не обхамить и не обсчитать покупателя несмотря на накапливающуюся усталость и раздражение? При этом успешно преодолевая конфликты с начальством и сослуживцами, продвигаясь по службе, зарабатывая на жизнь? И вместе с тем почти у каждого есть возможность связать свою деятельность с какой-то высокой идеей, что освещает ее волшебным светом и придает ей глобальный смысл и ценность. Это — так называемое призвание, профессиональная легенда, обеспечивающие внутреннюю мотивацию деятельности. Их символы — Сократ или Песталоцци, Гиппократ или Парацельс, Садко или Синдбад — сакрально-мифологические персонажи, изредка всплывающие из глубин подсознания и приносящие с собой эмоциональное обогащение.

Другой пример касается игрушек, в которые играют взрослые, включая их в свое повседневное бытие. Возьмем одну из наиболее распространенных — владение личным автомобилем. В сущности, давно доказано, что использование индивидуального автомобиля в крупных городах Европы и Америки не является для его владельца экономически оправданным, а следовательно, представляет собой предмет не столько необходимой рутины, сколько весьма неоднозначной по своим следствиям роскоши. Конечно, автомобиль — средство развития промышленности, техники и прикладных наук, способ извлечения высоких прибылей, негативный экологический фактор, объект криминального бизнеса, источник повышенной опасности. Однако с молчаливого одобрения цивилизованного человечества на дорогах давно уже развернулась настоящая

кровавая война, количество жертв которой несопоставимо со всеми потерями в региональных конфликтах. По-видимому, в ряду «алкоголь-наркотики-секс-индустрия-азартные игры» личный автомобиль занимает почетное место, являясь легитимным средством растормаживания человеческой психики, агрессивного поведения на грани фолы, когда страховка фактически освобождает человека от ответственности за поступки. И это никак не противоречит тому, что автомобиль — это фактор комфорта, символ социального статуса, способ самореализации человека. В своих же истоках автомобиль представляет собой реализацию древнего стремления к мобильности, к возможности поспорить и побороться с могущественным Ураном — бесконечным пространством и всепоглощающим Кроносом-Хроносом. В автомобиле отчетливо усматривается миграционный архетип в его повседневном варианте; стоящее в гараже путешествие; мечта, ключ от которой позвякивает в кармане пиджака.

Стабильные условия, установленные пространственно-временные и причинно-следственные границы определяют повседневное бытие и одновременно вытекают из природы последнего. Одна из важнейших функций сакральных мифических структур также в том, чтобы задавать границы повседневного бытия. При этом сакральное измерение бытия постоянно включается при выходе из границ повседневности и в целях такого выхода. Поэтому элементы мифа, магии, религии, искусства, творчества, будучи иной раз незаметно вкраплены в структуры повседневности, образуют возможности выхода за ее пределы, являются окнами в иные, трансповседневные миры.

### **3. Субстанция или функция?**

#### ***3.1. Субстанциональная интерпретация повседневности***

Известно, что каждый отдельный индивид застает мир как историческое, уже организованное единство, объемлющее собой индивида, который вынужден приспособливаться к нему, репродуцируя в своем сознании и поведении известные образцы. Первоначально мир познается дотеоретическим образом как изначальное и неизбежное условие всякой деятельности субъектов, но прежде всего его повседневного, рутинного бытия. В этом смысле он

представляет собой некоторые «объективные структуры», которыми овладевают практическим образом в целях успешной деятельности. Как только уровень овладения достигнут, мир начинает пониматься как нечто само собой разумеющееся, которое может вызывать сомнение только применительно к частностям, но не к его существованию в целом. (Именно такой дофилософской установкой характеризовалась критика берклианства современниками.) С этих позиций очевидность мира и его структура одинакова как для Я, так и для Другого с учетом пространственно-временных и биографических обстоятельств, мир интерсубъективен. Он познается и осваивается в деятельности в целом и частями, на деле и потенциально с помощью законов или рецептов. Познание мира управляется интересами индивида, оно носит характер знания *ad hoc*. Критерии знания соотносятся с успешностью деятельности. Мир представляет собой внешнюю, противостоящую индивиду устойчивую структуру, которая не может быть изменена, к которой можно только приспособиться.

Такое представление о повседневном мире типично для обывденного сознания; последнее представляет себе повседневность как некую первичную и автономную реальность, существующую как бы саму по себе, субстанционально. Обывденное знание претендует на адекватное отображение этой реальности, и эти претензии принимаются всерьез даже известными социологами. Так, к примеру, мы читаем у Ф. Знанецкого: «...Его (обывденного сознания — И. К.) наиболее существенная часть, которую рассматривают как необходимое условие для нормального течения коллективной жизни, должна быть общей для всех; всякий, если он не ребенок и не иностранец, чья информированность... не включает этого минимума, является глупцом, никак не способным участвовать в коллективной жизни... Это повседневное знание, которое содержит предполагаемые основания существующего социального порядка и как таковое характеризуется очевидностью. Ведь всякая имплицитная или эксплицитная генерализация, которую оно содержит, связана с некоторым правилом социального поведения»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Znaniecki F.* The social role of the man of knowledge. N. Y. 1975. P. 64f.

В сущности эта характеристика мало отличается от того, что А. Шюц понимает *под естественной установкой в повседневном мире*. Для того, чтобы показать, как выглядит систематическая интерпретация данного понятия, прибегнем к еще одной обширной цитате.

«Понятие обыденного знания у Альфреда Шюца включает следующие существенные значения. Он имеет в виду социально структурированное, intersубъективное знание, способствующее практической и теоретической ориентации в природе и обществе. Оно содержит конструкторы и типизации (конструктивизм), которые могут служить в качестве оправданных реальностью и практикой способов деятельности (прагматизм, инструментализм). Они передаются и принимаются intersубъективным путем. Если эти конструкторы не справляются с реальностью, то они должны быть пересмотрены, модифицированы или вообще отброшены и заменены другими. Рецептурность и расплывчатость данного знания определяют отношение обыденного знания (в смысле здравого человеческого рассудка) и науки: обыденное знание, неизбежное и полезное в повседневности, должно быть превзойдено в научной работе ясными понятийными концептами. Обыденное знание как повседневное и общее для всех субъектов, в том числе и для ученых, всегда предпослано научной работе и является необходимой основой и исходным пунктом для исследования и анализа жизненного мира»<sup>25</sup>.

Итак, обыденное сознание и естественная установка в вышеприведенных интерпретациях предстают в качестве социального феномена, параметры которого могут быть локализованы. Это тип общественного сознания, обладающий специфическими качествами, связанный с определенным типом реальности и потому могущий быть предметом социально-гуманитарного анализа. И хотя современная социология основывается применительно к анализу повседневности в основном на А. Шюце и его понятиях «*Lebenswelt*», «*alltägliche Lebenswelt*», «*Alltagswirklichkeit*»<sup>26</sup>, критическое отношение к его идеям постепенно становится все более распространенным. Так, в частности, Р. Леффлер показывает,

<sup>25</sup> *Albersmeyer-Bingen H. M. Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Bonn, 1985. S. 162—163.*

<sup>26</sup> См.: *Schütz A., Luckmann Th. Strukturen der Lebenswelt. Darmstadt, 1975.*

что в теории «финитных смысловых областей» А. Шюца, т.е. в сущности автономных сфер сознания, несмотря на различные оговорки, содержится принципиальное противопоставление рефлексивного научного мышления и способов ориентации в повседневной жизни. Эта позиция представляется наивным и нерефлексивным следованием той самой «естественной установке», которую Шюц анализирует. В целом, по мнению Леффлера, Шюц сохраняет предпосылки классической социологии (позитивистское понятие научности; понятие человека как взрослого, социализированного, здорового мужчины; функциональную недооценку повседневного знания) и потому в своем теоретическом анализе не продвигается дальше понимания повседневности как «жизненного мира» — не проблематичного данного, преднаходимого человеком в окружающей действительности <sup>27</sup>.

Нам представляется, что данная — субстанциалистская — интерпретация повседневности как преднаходимой человеком «объективной структуры», как интересубъективно данной основе человеческого бытия и сознания снимает саму проблему и не позволяет понять ее истоки. И Знанецкий, и Шюц заканчивают там, где теоретико-познавательный анализ только начинается, — на идее неведь откуда взявшейся «данности». Казалось бы, для социологии этого достаточно, но как мы увидим ниже, субстанциалистская интерпретация повседневности приводит к смешиванию между собой объекта и средств исследования в социологическом анализе, что делает результаты последнего весьма сомнительными.

### *3.2. Функциональная интерпретация повседневности*

#### Парадокс повседневности

Полемизируя с А. Шюцем, ряд социологов всерьез задаются вопросом: существует ли повседневность сама по себе? <sup>28</sup> Т.е. можно ли ее рассматривать как некоторую область реальности или это только ее свойство, возникающее при некоторых условиях, в системе

<sup>27</sup> См.: Loeffler R. Die Theorie der mannigfachen Wirklichkeiten unter besonderer Beruecksichtigung der Schriften von A. Schutz. 1978.

<sup>28</sup> Elias N. Zum Begriff des Alltags // Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. №. 20. 1978.

определенных взаимосвязей? Ответ на данный вопрос приводит к остроумной, на мой взгляд, гипотезе, согласно которой повседневность — это выражение «частичности» человека, его неспособности существовать только в одной сфере реальности. Повседневность представляет собой отношение между состояниями человеческого бытия, а именно некоторый *баланс* между рутинным благополучием, которым он изо дня в день обладает, и риском, на который надо пойти в надежде на мгновение достичь полного счастья. В таком спутывании между собой моментального состояния и длящейся жизненной формы и состоит *парадокс повседневности*. Чтобы сохранить благополучие, надо отвергнуть возможность еще большего блага, а чтобы рискнуть завоевать последнее, нужно отказаться от первого. При этом человек не в состоянии точно идентифицировать и выразить в языке, является ли его наличное состояние меньшим или большим благополучием по сравнению с тем, к которому он мог бы стремиться. Так или иначе, но повседневность блокирует возможность более полного раскрытия человеческих и межчеловеческих потенций, что порой приводит к ее самоуничтожению <sup>29</sup>.

Итак, во-первых, повседневность возникает как функция отношения между реальностью и нашим знанием о ней, знанием и языком, языком и реальностью. Знание формулирует смысл реальности, язык предоставляет смыслу знак и выделяет объект реальности как область значения. Однако данные операции в рамках повседневности регулируются не интересубъективными синтаксическими и семантическими критериями, а логически неоформленными прагматическими установками индивида в контексте конкретной ситуации. Как полагает Р. Халлер, подобные ситуации — своеобразные прорехи человеческого бытия, образующие собой второй источник повседневности. Если в сфере разных специализированных видов практики, познания и языка образуется место, не регулируемое определенными правилами, там берет на себя управление повседневность в ее различных ипостасях — как способ деятельности, как обыденное сознание, здравый смысл или как естественный

---

<sup>29</sup> См.: Thurn H. P. Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens. Stuttgart, 1980.

язык<sup>30</sup>. В самом деле, когда возникает коллизия юридических норм, то ситуация разрешается отсылкой к обычному праву. В момент смены научных парадигм и изменения значения научных терминов преемственность обеспечивается именно с помощью обыденного языка. Столкновение двух моральных законов побуждает человека полагаться на повседневную интуицию. И так далее.

Таким образом, если повседневность живет на стыке областей и в прорехах бытия, если она существует лишь благодаря неплотности этих стыков и исчезает, как только прорехи затягиваются соответствующим материалом, то это аргумент в пользу функциональной интерпретации повседневности как реальности и знания.

Психологи феноменологического направления нередко подчеркивают особую ценность повседневности как реальности и как объекта социально-психологического исследования, поскольку она выступает как важный фактор преодоления психологических проблем и должна учитываться как фактор психоаналитического лечения. Представитель такого подхода В. Зальбер<sup>31</sup> сравнивает повседневность с... миграцией (*Volkerwanderung*): повседневность так же перерабатывает беспокойную реальность, как миграция является движением, ведущим беспокойство к новым формам бытия. Великие переселения народов создали прототипы ситуаций и аффектов, породившие исторические формы повседневности. Повседневные движения души образуют классификацию обыденных форм чувственности. Вскрывая драматические события, окаменевшие в формах повседневности, мы понимаем ее генетически, глубже<sup>32</sup>. В дальнейшем Зальбер разворачивает феноменологию повседневных форм, проследить, развить и модифицировать которую мы попытаемся в последующем изложении.

#### 4. К феноменологии повседневных форм

Рутинность повседневности проявляет себя отнюдь не только в буквальной и монотонной повторяемости фигур мышления и речи, актов коммуникации и поведения. Повседневность, обслуживая реальную цикличность человеческой жизни, вырабатывает ряд

<sup>30</sup> *Haller R. Wie vernünftig ist der Common sense? // Poser (Hg.). S. 179.*

<sup>31</sup> См.: *Salber W. Der Alltag ist nicht grau. Bonn, 1989. — 255 s.*

<sup>32</sup> *Ibid. S. 24—27.*

специальных форм, позволяющих парадоксальным образом воспроизводить, *культивировать новизну в рамках хорошо известного старого*. Постоянство жизненных ситуаций осваивается человеком всякий раз заново; даже заключенный в тюремной «одиночке» находит в жизни мельчайшие детали, позволяющие выстраивать структуру своей повседневности как целесообразной и осмысленной деятельности.

Так, один из устойчивых мотивов повседневности — это *постоянное обновление*. «Завтра с утра начинаю новую жизнь» — любимое обещание русского человека. От утреннего пробуждения ожидается, тем самым, вхождение в новый, более благоприятный и благополучный мир, мир, открывающий новые возможности и лишенный старых, надоевших проблем. Сознание, отдохнувшее за ночь, ранним утром продуцирует идеи («Утро вечера мудренее»), просыпается тело, постепенно обретая чувствительность, как бы оживая заново. Сначала включается мозг, порой демонстрируя особенную свежесть и новизну восприятия и мышления, затем он посылает импульсы во все участки тела, заставляя их вспомнить привычные действия — зевание, дыхание, потягивание, лицевую мимику, сгибание рук и ног, сжимание пальцев в кулак, фокусировку зрения, функционирование пищеварительного тракта. Засыпание и пробуждение издавна ассоциировались в народном сознании с расставанием и встречей души с телом, с погружением в другой мир и возвращением из другого мира, мира сна, мира странных и неожиданных впечатлений и испытаний, дающих новое знание. Раннее утро окрашено воспоминаниями о снах, оттеняющими новые надежды; вечер — предвкушением (желанием, боязнью) сна и завтрашнего дня.

Пробуждение от сна лишь один из элементов семьи обыденных форм обновления. В ней и солнечная ванна, которая связана с обнажением — возвращением к первоначальному состоянию, после которой кожа приобретает темный и ровный цвет, как бы молодеет. Занятия спортом и лицезрение спортивных мероприятий — еще одна форма повседневного телесного обновления, в которой происходит приобщение к архетипу героя-атлета <sup>33</sup>, энергетически-эмоциональная подпитка организма.

---

<sup>33</sup> См.: Ленк Х. Спорт как современный миф // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.

Здесь же и приготовление и принятие пищи. Нам уже пришлось писать об архетипе священного кулинара Иакова, чечевичная похлебка и козлиное рагу которого символизируют его обновление, обретение им нового социального статуса и имени. Трапеза всегда выступала и как повторное творение природы, ее социализация, прототипом которой является религиозная жертва, когда природный предмет (небесное светило, животное, растение, элемент ландшафта) вовлекается в типично человеческие отношения. В силу этого же переноса отношений обмена между человеком и природой на более широкую сферу трапеза оказывается и договором с богом, и символом власти над людьми, и дорогой к сердцу любимого человека. Эти мифические коннотации бессознательно присутствуют в самом обыденном кулинарно-гастрономическом контексте.

Еда — потребность, которая особенно сильно сопротивляется торможению. Но и здесь человек действует не только как животное, но как социокультурное существо. Он пассивно воспринимает объективные требования природы и социума, но при этом способен к активному и индивидуальному пищевому предпочтению и выбору. Общество благоденствия усиливает эту тенденцию. Происходит переход от сезонной пищи к всесезонной, от локальной к интернациональной, от свежей к консервам и полуфабрикатам. Расширяется набор продуктов и способы их переработки. Расширяется область знания, связанная с питанием, и формы их фиксации в обыденном сознании. Перечислим лишь некоторые:

- феномен «кухни» с ее размером и оборудованием как символами статуса; также как место беседы и встречи;
- иерархия и социализация за обеденным столом;
- женщины и мужчины на кухне и за столом — половые и культурные роли;
- повседневная и праздничная трапеза;
- застольный дискурс: «симпозиум» и тост, напитки и яства как тема разговора за столом.

Другой устойчивый сюжет повседневного поведения и сознания можно обозначить как *очищение*. Мы уже упоминали о *мусоре* как одном из типично современных повседневных способов отношения к природе. Уборка квартиры также представляет собой

вариацию архетипа очищения. Вытирание пыли, чистка туалета, мойка посуды — малосодержательные процедуры, после выполнения которых человек ощущает, вместе с тем, облегчение и удовлетворение: теперь все в порядке, внешняя грязь смыта, облику жилища возвращен установленный, «здоровый» вид. Современная мода на голодание, очевидно, преследует собой ту же цель, только обращенную вовнутрь человека. Эта обыденная идеология на свой лад перефразирует классика, словно говоря: в человеке все должно быть чисто — и извне, и снаружи. Утренний туалет и умывание выступают как вариации сказанного, придавая повседневности темпоральную и пространственную ориентацию особого рода; это и обновление, и очищение от прошлого и подготовка себя для будущего. Мытье, бритье и косметические процедуры обнаруживают пространство (тактильное и визуальное) тела, его «тайны», проверяют его поверхности и отверстия, работу желез, желательные и нежелательные волосы, прочие особенности и дефекты; это своеобразная «слежка за собой», «инквизиция тела» как форма аутоэротизма и самолечения, согласование себя как наглядного образа с собой как понятием.

Неожиданные параллели с очищением обнаруживает поход на «блошиный рынок», как он существует в Европе. Люди загружают машину ненужными вещами и рано утром воскресного дня приезжают на заранее объявленную площадь, где можно за пять евро арендовать пять квадратных метров, поставить на них стол, вешалку и предлагать свой товар желающим. Тем самым реализует себя возможность со смыслом провести свободный день, заработать немного денег и «очиститься», избавиться от хлама, загромождающего дом.

Если сны понимать как высвобождение ненужных и навязчивых идей, ассоциаций, страхов из сферы бессознательного, то и они оказываются способом самоочищения психики. Альтернативным процессом освобождения сознания от излишних креативных, будоражащих импульсов служит посещение музеев, выставок и т.п., где хранятся объекты культуры. Общение с ними навеивает блаженную усталость и придает убежденности в том, что постоянное соседство с продуктами гения не является необходимым. К такому же выплеску креативного сопереживания приводит и посещение театра, концерта.

Архетип очищения, впрочем, не является изначальным, он произведен от страха осквернения — элемента *тотального экзистенциального страха*. Его формы неисчислимы. Среди наиболее распространенных — угроза терроризма или бандитского нападения, грабежа. Мы как рутину воспринимаем необходимость встречи возвращающейся вечером жены у метро, домофон в подъезде и металлическую дверь в квартире. «Переходи осторожно дорогу», «не входи в лифт с незнакомым мужчиной», «не останавливай «частника» — так напутствуют дочь. Запрет на открывание дверей, не глядя в глазок; повышенное внимание к подозрительным предметам в метро и других общественных местах; контроль на посту ГАИ на въезде в Москву — внешне нестрашные признаки тотального страха.

Особенностью современного обыденного сознания выступает паранаучная символика страха. Материал для последнего черпается в науке, которая рассматривается как причина страха или, что почти одно и то же, как источник информации о нем. Невидимая радиоактивность вошла в нашу жизнь в основном после Чернобыля, и индикаторы радиоактивности повседневно используются отныне при покупке как клюквы на рынке, так и пиломатериалов для строительства дачи. Страх перед СПИДом или холестерином расслаивает общество, входя в повседневность значительной его части. И здесь же двойственность, которой оказывается чревата как неумеренность в сексе, так и неумеренность в пище, заставляет обращать внимание на конфликт повседневного сознания с наукой. Еще вчера вполне невинное удовольствие сегодня проблематизируется. Женщины то страдают от порочной притягательности шоколада, то убеждаются в его пользе для нервной системы и даже — для профилактики кариеса (по утверждению одной телевизионной рекламы). Мужчины то клянут себя за пристрастие к спиртному, то поражаются своей проницательности, услышав о профилактической пользе алкоголя.

Страх порождает эскапизм, стремление ограничить собственную активность, заменить ее наблюдением или обсуждением со стороны, пересудами, сплетнями и слухами. М. Хайдеггер уделил, как известно, специальное внимание феномену сплетни как проявлению безличного *das Man* — символа повседневности, в которой

теряется личность. Из того же ряда явлений и сидение у окна, телевизор, радио, газеты, долгие телефонные разговоры. В них рефлексия вырождается в скольжение по поверхности, банализацию, профанацию предмета, создающих некоторую видимость его мыслительного освоения, которая призвана создать иллюзию знакомства с ним и известного превосходства над ним. Это — эрзац, инобытие научно-философской рефлексии, которая в отличие от повседневности специально культивирует рационально-критические стандарты.

\*\*\*

«Психопатология повседневной жизни» З. Фрейда явилась в сущности следствием из его теории ошибочных действий. Анализ множества случаев и форм того, что Фрейд называет «ошибочными», или «случайными» действиями, приводит его к следующей мысли. Повседневность, нагруженная определенными стереотипами поведения, восприятия и мышления, устойчивыми воспоминаниями и доминирующими впечатлениями, встраивает в себя всякий новый психический акт, относя и порой даже редуцируя его к имеющимся структурам. Забывание имен и словосочетаний, впечатлений и намерений, оговорки, описки, очитки и т.п. «кажущаяся неправильность функционирования разрешается в виде своеобразной интерференции двух и большего числа правильных актов»<sup>34</sup>. При этом ведущая роль отводится негативному эмоциональному значению тех или иных психических явлений, которые подавляются и вытесняются в сферу бессознательного, но продолжают существенно определять функционирование сознания: «феномены эти (ошибочные действия — И. К.) могут быть сведены к действию вполне подавленного психического материала, который, будучи вытеснен из сознания, все же не лишен окончательно способности проявлять себя»<sup>35</sup>.

Фрейд имеет в виду, что повседневность, характеризующаяся преимущественно бессознательной детерминацией психических актов, не справляется в обширном ряде случаев с властью бессоз-

<sup>34</sup> Фрейд З. Психопатология повседневной жизни // Психология бессознательного. М., 1989. С. 308.

<sup>35</sup> Там же. С. 309.

нательного и закономерно порождает заблуждения. Более того, порождение заблуждений оказывается атрибутом повседневности. Каким образом действует механизм порождения аномалии настроениями, страхами, навязчивыми состояниями, т.е. самой рутинной обыденной жизни? Это прослеживает, продолжая мысль Фрейда, американский психолог Ч. Тарт<sup>36</sup>, который использует для описания повседневности навеянную буддизмом метафору «колесо самсары».

Современный философский и психологический анализ повседневности идет во многом иным путем. Критический редукционизм уступает место стремлению понять, какие реальные функции выполняют те или иные структуры повседневности; абстрактной «ложности» или «истинности», «ошибочности» или «правильности» тех или иных психических действий придается значительно меньшее значение, поскольку понятия «осознание», «рефлексия», «рассудок» утрачивают безусловно позитивный смысл. Феноменология повседневности озабочена в большей мере тем, чтобы воссоздать возможно более полную картину повседневной психики во всем ее многообразии, в котором и отклонения, и правила рассматриваются как особенности, в равной мере значимые для человека. «Alltagspsychologie» как психологический анализ повседневности не исчерпывает и не решает в точном смысле встающие в этом контексте проблемы. Однако он озвучивает, артикулирует повседневность, рисуя ее сложный, противоречивый, текучий образ как непрерывный контекст, цементирующий человеческое бытие. Грань, отделяющая науку и искусство, становится здесь почти невидимой. Быть может, тексты Пруста или Кафки, «очищенные» (кавычки здесь эквивалентны вопросительному знаку) от их художественных особенностей, тоже могут быть признаны научными результатами?

---

<sup>36</sup> См.: Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.

## **Раздел II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО АНАЛИЗА ЗНАНИЯ**

*С. А. Азаренко*

### **ПРОБЛЕМА ВОСПРОИЗВОДСТВА ТРАДИЦИОННОГО ЗНАНИЯ**

Воспроизводство традиционного знания происходит благодаря взаимодействию ученика с учителем. Знание передается через слово, образ и действие, которые в письменной традиции находят знаковую опору в священном тексте. Последний представляет собой сложноорганизованную и многосмысловую структуру, передающую социально значимое знание. Под ним нужно понимать самые различные социальные умения, представленные, прежде всего, «образцами» того, что нужно говорить и слушать, а также, что нужно делать, согласно данному обществу. Одной из главных особенностей такого знания является то, что оно выступает в качестве «образования», то есть «образцов» поведения и говорения, одобряемых культурой того или иного общества. В поле нашего зрения окажутся главным образом традиционные общества западных культур: античность, средневековье, и восточной — традиция брахманизма. Последняя представляет более архаичный тип знания, где акцент делается на изустной форме его воспроизводства, тогда как в европейском средневековье начинает довлеть текстовая форма. Возможным это стало благодаря античной философской традиции, где живой диалог между учителем и учеником был перенесен в текст, и в самом тексте были выработаны средства для однозначной трансляции знания. Христианская традиция переняла текстовый способ воспроизводства знания и использовала его в формировании новозаветных текстов.

Традиционное знание хранится в священных текстах, транслирующих набор прагматических установок, конституирующих

социальную связь. Проникнуться содержанием священного текста невозможно без понимания его символической природы. Символизм представляет собой выразительную форму, обладающую, по крайней мере, двойным смыслом. Так, в библейском тексте есть символы универсального характера (огонь, вода, воздух, земля) и символы, присущие именно его тексту (огонь, в котором все может обновиться, — сквозной символ библейский; в такой же мере, как сквозным символом греческой культуры является свет, в котором все может быть познано).

Создатели священных текстов зачастую сознательно использовали универсальные символы и мифы других культур в своих текстах, неуклонно наполняя их новым содержанием. Происходило кардинальное переосмысление в рамках уже существующего кода. Использованный миф в руках создателей переставал быть архаическим мифом и становился отрефлектированным, и потому — функционирующим в качестве символа или аллегории. Миф становится осмысленным и превращается в символ после того, как он начинает просматриваться и интерпретироваться в перспективе носителей другой культуры. Особое значение в этом процессе принадлежало письменной традиции, поскольку только на ее основе осуществлялось критическое усвоение подходящих для культуры доктрины мифов и формирование философских интенций.

Троичная структура мифа как нельзя лучше служит выражению «неоднозначных» идей. Культурное человечество достаточно рано стало осознавать это свойство символа и мифа, могущее послужить выражению смысла, который не вмещается в рассудочно-дискурсивный тезис. Уже в античности, несмотря на господствующее в философии стремление к словесно выговоренному, существовала пифагорейская или нео-пифагорейская мистическая традиция. Новую эпоху в этом отношении открыла христианская традиция. В Новом Завете совершенно осознанно были использованы утвердившиеся в культуре мифологические образы. Вероучение христианства могло быть выражено только на языке мифа-символа. Попытка некоторых мыслителей свести мораль Нового Завета к однозначному ее пониманию была несостоятельна по своей сути, ибо ставила человека в жесткие рамки необходимости, лишая его свободы. Не случайно поэтому, что проекты

демифологизации встречали у крупных мыслителей христианства (Бердяев, Ясперс) решительный протест. Язык символов библейского текста обладал тем преимуществом, что имел возможность сочетать отвлеченные рассуждения и правила с чувственно-наглядными образами, в полной мере отражавшими дух учения.

Передача традиционного знания не могла опираться исключительно на символическую форму, поскольку символы раскрывают свои возможности только в собственных контекстах. Кроме того, один и тот же символизм допускает полярно противоположные истолкования в зависимости от того, нацелено ли истолкование на сведение символизма к его буквальному основанию, бессознательным истокам или социальным мотивациям <sup>37</sup>. Иными словами, задача трансляции социально значимого знания с необходимостью требовала не только символическую форму, но также текстовую форму. В свое время письменность явилась условием превращения дискурса в текст. Текст предстал не только вместилищем высказываний или обменом высказываниями, но и стал служить средством расширения первичного дискурса и содержать принцип его организации. Это открывало новые горизонты для хранения и передачи знания, которое отныне стало опосредоваться текстом. Текст отличается от символа. Символ — это знак, но и нечто большее, поскольку способен представлять воочию некое содержание, которое он замещает. В символе, как и в тексте, присутствует то, что представляется, но символ лишен самостоятельного значения, а текст указывает на представление только благодаря собственному содержанию.

П. Рикер вслед за Гадамером отмечал, что письменность позволила дискурсу обрести тройную семантическую автономию: «по отношению к интенции говорящего; восприятию первичной аудитории; экономическим, социальным, культурным обстоятельствам своего возникновения» <sup>38</sup>, позволив дискурсу обрести формы текста. В самом деле, текст относится к языковому преданию, которое нам не просто осталось от прошлого, но было нам именно передано в собственном смысле этого слова. Эта особенность его

<sup>37</sup> Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник. 90. М., 1991. С. 312.

<sup>38</sup> Рикер П. Указ. соч. С. 313.

сразу отличает от какого-либо, например, памятника изобразительного искусства, который может выигрывать в наглядности, но уступает тексту по широте и интенсивности высказанных в нем смыслов, содержащих всеобщее отношение к миру и человеку. Воссоздание культуры, не оставившей языкового предания, всегда остается в области гипотетического и чего-то не цельного, тогда как тексты дают выражение некоему целому. По отношению к устной речи текст также обладает некоторым преимуществом. Сказанное устно в очень большой степени само себя истолковывает: при помощи манеры, темпа, а также тех обстоятельств, при которых оно было сказано <sup>39</sup>. Текст же может быть понят из того, что он говорит. Это приводит к выработке строгих собственно текстовых средств выражения, что, в свою очередь, побуждает читателя к автономному продумыванию мыслей автора. Письменная фиксация, отмечает Гадамер, именно потому, что она полностью отделяет смысл высказывания от того, кто делает это высказывание, превращает понимающего читателя в адвоката своего притязания на истину. «Понятое им всегда есть нечто большее, чем просто чужое мнение, — это есть возможная истина» <sup>40</sup>.

Каким же образом происходил процесс передачи знания в рамках традиционной культуры? Данный процесс осуществлялся через отношение ученика с учителем. В рамках, например, брахманистской традиции ученик обязан был беспрекословно слушаться учителя, соблюдать обет целомудрия, спать на земле и добывать себе пропитание милостыней <sup>41</sup>. Обучение состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в священных текстах. Но главной целью обучения было воспроизводство не текста, но личности учителя — духовное рождение от него ученика. Каким же образом учитель «порождал» себя в ученике? И что требовалось от ученика, чтобы адекватно «воспроизвести» в себе личность учителя? Многолетнее пребывание ученика в доме учителя, как это было принято, например, в Индии, имело

---

<sup>39</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 81.

<sup>40</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1989. С. 459.

<sup>41</sup> См.: Семенцев В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад. 1988.

целью на первых порах добиться психической общности, т.е. ученик становился духовным воспроизведением учителя в том случае, если он начинал походить на него определенными привычками, образом мыслей, системой оценок и т. д.

Каковы же были приемы обучения, и в чем состояло передаваемое знание, обеспечивающее внутреннюю сторону процесса воспроизводства учителя в ученике? Передаваемым знанием являлись священные тексты, а методом передачи было чтение их по памяти учителем вслух и повторение учеником с последующим заучиванием их наизусть. Целью обучения было не механическое заучивание, но применение указанных текстов в ритуальном действии. Учитель передавал ученику не просто знания священного текста, но ритуал, то есть чрезвычайно сложную, иерархизированную систему сакрального поведения. Ритуал есть определенная последовательность огромного числа отдельных действий. Для правильного совершения любого из них (т. е. для правильного воспроизведения соответствующего действия учителя) ученик должен был научиться организовывать свое поведение одновременно на трех уровнях: 1) совершенно точно произнести (или спеть) слова гимна или ритуальной формулы; 2) одновременно совершить определенное физическое действие; 3) наконец, одновременно с этими двумя действиями он обязан был воссоздать в уме определенный образ (либо числовое соотношение) либо мифологему, так или иначе связанную с совершаемым в данный момент действием.

Выражая себя в слове, в движении, в ментальном образе, личность выражает, в конце концов, нечто единое — свою внешнюю суть, самое себя. С другой стороны, воспринимая проявление личности учителя даже не в полной, редуцированной форме (например, не все три описанных выше компонента, а только слово и образ, либо слово и физическое действие), ученик может восстановить недостающее слагаемое за счет интенсивного, глубокого восприятия редуцированного целого. Напротив, даже имея перед собой полную парадигму проявления личности учителя, но усваивая ее недостаточно глубоко, ученик не может синтезировать искомое целым. В результате воплощения учителя в ученике не происходит.

Но в феномене трансляции культуры представленного типа существует как необходимость еще большая проблема. Каждый

последующий гуру, воспринимая традицию, неизбежно «адаптирует» ее согласно особенностям своей личности и соответственно вносит помимо желаний «помехи» в передаваемое ученику учение. Совершенно очевидно, что за значительный промежуток времени накапливается такое число «изменений», которое приводит к отходу от традиции. И такова участь любой традиционной культуры. Традиционная культура пытается противостоять этому процессу двояким способом. Первый способ состоит в усилении надежности процесса трансляции культуры путем тщательного ограждения ее от всех мыслимых искажений, перетолкований и, особенно, нововведений (в этом причина консерватизма традиционных культур). Не трудно представить, что обозначенный способ на деле едва ли осуществим.

Другой способ заключается в том, чтобы обеспечить носителя данной культуры возможностью обращаться непосредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна, в Библии — Иисус Христос) и получать духовное рождение прямо от него, через голову всех промежуточных учителей. Здесь подразумевается не физический приход к учителю, а символический. Осуществляется это через интенсивное отождествление с образом идеального ученика. В результате ученик должен был почувствовать, что его обращение за наставлением к священному тексту вполне эквивалентно реальному обращению к учителю. Обращение к первоучителю (символическое) усиливается его обожествлением. Но благоговейное внимание не составляло содержания взаимодействия первоучителя и ученика, а только его форму. Содержание же состояло в стремлении стать как можно ближе к учителю, всецело сосредоточить на нем внимание, воспроизвести духовно его личность в себе. Цель обожествления учителя — побудить ученика быть максимально восприимчивым к ритуальному поведению учителя, которое заключается в «незаинтересованном» действии. В процессе трансляции культуры описанного типа для нас интересно то обстоятельство, что уже в ней происходит смещение акцента с учителя на текст. В западной культуре и обучение насквозь книжное. Это заставляет более углубленно исследовать текст и его «порождающие» возможности.

Античная культура в тексте начинает использовать дефиницию. Текст, благодаря наличию в нем дефиниции, то есть ее однозначно-объяснительной функции, приобретал способность «заменять» учителя, поскольку мог уже быть понят из самого себя. В ветхозаветном тексте дефиниция отсутствует, но мы ее находим в Новом Завете — «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Ев. 9, 1), формирование которого шло уже под влиянием интеллектуальной дисциплины античности. Ветхозаветный текст не может быть понят до конца из него самого, при этом неизбежно происходит столкновение, как говорили отцы Церкви, с «темными» местами. Для его понимания требуется включение знания извне. «Христианским» означающим для ветхозаветного означаемого является текст Нового Завета. Мифологические элементы «эквивалентности» и «оборотничества», присущие текстам традиционных культур, в новозаветном тексте преодолеваются. В нем человеку за содеянное полагается нести вечную ответственность. Для человека, например, Ветхого Завета и Гиты существует количественный баланс: каждый грех — минус, но каждый благой поступок — плюс, он дает возможность забыть об одном грехе. Для христианства нет забвения ни одному греху, поэтому не может быть и речи об «эквивалентности». Вырабатывается и требование однозначности: «да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет»; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5,37). Новый Завет, в отличие от других священных текстов, несет большую способность к передаче однозначных знаний и порождению новых смыслов. Причем, именно благодаря только новозаветной текстовой «ситуации» и стало возможным действительно «символическое» обращение к «первоучителю», в результате чего явилась возможность текстовой передачи социально значимого знания. Присмотримся теперь ближе к тому, как это стало возможно.

По Гадамеру и Рикеру, «быть — значит быть интерпретированным». Интерпретация — это постижение смысла текста как сообщения (предание, пере — данное), адресованного потенциальному читателю. Интерпретация, по Гадамеру, принципиально открыта и никогда не может быть завершена, а также понимание текста неотделимо от самопонимания интерпретатора. В противовес прежней герменевтике, различавшей понимание, истолкование

(интерпретацию) и применение как относительно самостоятельные процедуры, Гадамер утверждает их тождество: 1) понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование — «понимающим»; 2) понимание возможно лишь в качестве «применения» — соотношения содержания текста с культурным и мыслительным опытом современности. «Пред-рассудки» интерпретатора не препятствуют пониманию, а способствуют ему, позволяя транслировать опыт от поколения к поколению. Гадамер склоняется к тому, что интерпретация состоит не в воссоздании первичного смысла, а в создании смысла заново. Это понимание, в свою очередь, состоит во взаимном отношении с истолкованием интерпретатора, обусловленного как своими интеллектуальными привязанностями так и культурно-исторической средой. Бытие текста неотделимо от интерпретирующего самопонимания интерпретатора. Это выступает первым условием понимания текста. Традиция в этом случае предстает средством, не допускающим полного произвола со стороны интерпретатора. Непрерывность культурного наследования является вторым условием понимания. Интерпретируя тот или иной письменный источник, мы взаимодействуем не только с этим текстом, но и с самой историей, в данном случае аккумулятивной и, благодаря ему, передающейся дальше. Это означает, что, благодаря традиции, «прошлое» не образует самостоятельной реальности, недостижимой для нас и внеположной «настоящему», а находится внутри смыслового универсума, охватывающего прошлое и настоящее в едином целом. Непрерывность традиции обеспечивается общностью смысла, связывающего воедино культурные феномены всех времен. Смысл текста и передача его содержания — это итог взаимодействия, слияния двух горизонтов — горизонта автора текста и горизонта его интерпретатора.

Ж.-П. Лиотар отмечал, что нарративная (или мифическая) форма, благодаря которой воспроизводится традиционное знание, в отличие от развитых форм дискурса знания, допускает внутри себя множественность языковых игр. В ней «можно найти во множестве денотативные высказывания, относящиеся, например, к небу, ко временам года, к флоре и фауне, деонтические высказывания, предписывающие, что нужно делать в отношении самих этих референтов или в отношении родства, различия полов, детей, соседей,

чужеземцев и т. д.; вопросительные высказывания, которые включаются, например, в эпизоды вызова (отвечать на вопрос, выбирать часть из доли); оценочные высказывания и пр.»<sup>42</sup>. Традиция повествования совпадает с традицией критериев, определяющих тройную компетентность — умение говорить, слушать и делать. В результате перекодировки, сдвигов в точках зрения и совмещения различных библейских «голосов» (заповедь, исповедь, проповедь), усилиями авторов (которых мы вправе называть интерпретаторами) происходит образование единого текстового целого. При этом в тексте образуется форма со свойствами замещать весь текст, что позволяло понимать текст из него же самого. Какой же структурой должна обладать такая форма, могущая заместить собой весь текст? Главенствующими формами, на наш взгляд, являются проповедь и исповедь. Каждая из форм имеет достаточную степень подвижности и способность к развитию, но способностью замещать собой целое обладает только проповедь. Проповеди и Послания Нового Завета, в отличие от ветхозаветных проповедей и поучений, обладают текстовой законченностью, направленностью, а также осознаваемой постановкой проблем. Р. Барт писал, что Ж. Лакан разграничивал «реальность», которая показывается, от «реального», которое доказывается<sup>43</sup>. Борьба добра со злом в Книге Иова «показывается», в Послании к Римлянам ап. Павел, напротив, осознанно промышливает («доказывает») вечное в борьбе добра со злом в человеческой душе. Вопрос о смысле жизни не стоит в Книге Екклесиаст, но ставится читателем. В своих Посланиях ап. Павел осмысленно рассматривает не только культовые, но и самые злободневные жизненные вопросы. Ап. Павел древнему ближневосточному жанру поучений придает античную форму философских рассуждений, написанных в форме посланий, адресованных какому-либо лицу (например, «Письма к Луцилию» Сенеки). Но, в отличие от поучений и трактовок, Послания Павла действительно письма, направленные конкретным группам христиан с упоминанием конкретных лиц и событий. Это придает им особую живость и острую полемичность.

---

<sup>42</sup> Лиотар Ж.-П. Состояние постмодерна. М., СПб., 1998. С. 56.

<sup>43</sup> Барт Р. Указ. соч. С. 451.

Явление абсолютной истины (Христос во плоти) для ап. Павла было не завершением поиска, а надежной основой для продвижения вперед. На этой основе им вводится известное положение Сократа об осознании собственного незнания как принципа развития познания. То, что Павел узрел на пути в Дамаск (видения Христа), составляло именно содержание осознанного незнания. Это было видение непознаваемого абсолютного как конкретного и телесного. Человек должен стараться вечно вникать в эту тайну и никогда не удовлетворяться достигнутым. Каждое достижение на этом пути — еще более глубокое осознание и переживание непознаваемости. Уверенный тон в Посланиях Павла основывается не на знании как осознании собственного достоинства, а лишь на надежде благодати. Человек не может быть мудрым в прямом значении этого слова. Он допускает абсолютное только как осознание не познаваемого, что возможно через любовь. «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего не знает так, как должно знать; но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Кор. 8, 2—3). Вобрав в себя некоторые принципы античной философии, Павел был далек от того, чтобы, подобно скептикам из платоновской Академии, искать критерии истинности «постигающего представления», т. е. усомниться в истинности своего видения<sup>44</sup>. Это было бы признанием примата разума.

Под проповедью мы разумеем разного объема осмысленные замещения, начиная с Нагорной проповеди и кончая Посланиями ап. Павла, замещающими собой текст Нового Завета или же текст самого Нового Завета, замещающий собой текст всего Св. Писания. Использование речений в разных контекстах, существующих в устной форме, приводило к расхождению в содержании проповеди. Это было одной из причин того, что возникла потребность в создании проповеди на письменной основе, придающей речениям по возможности однозначное толкование. В создании такого текста участвовало несколько языков (форм высказывания), объединяемых интерпретаторами-проповедниками, идеей искупительной смерти и воскресения Христа — это речения Иисуса,

---

<sup>44</sup> *Тевзадзе Г.* Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiticum» и комментариях Иоанна Петрици // Историко-философские исследования.

притчи (поучительные истории), рассказы о чудесах, сотворенных Иисусом, ветхозаветные цитаты из пророков. Таким образом, возникает форма Евангелия-проповеди с признаками законченного текстового целого, которое может быть понято из самого себя. Сказанное также относится и к «богословскому» содержанию Евангелия от Иоанна, и к Посланиям ап. Павла. В Нагорной проповеди, по существу, дается основополагающая нравственная максима христианства. В ней любовь провозглашается единственным принципом добродетели. Ибо любовь несет более высокий дух примиренности, чем ветхозаветные «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй», поскольку не только не противодействует этим установлениям, но делает их излишними, ибо утверждает неизмеримо большую по значимости полноту жизни. Таким образом, уже Нагорная проповедь являет собой пример замещения всего Нового Завета.

Описанная только что картина является «книжным» вариантом порождения учителя в ученике. На Востоке задача сводилась к передаче целостности учителя или «первоучителя». Учитель являл собой некую духовную полноту, которую ученик мог в случае упущения каких-то составляющих восполнить через определенное сочетание компонентов (слово и образ или слово и движение) за счет интенсивного и глубокого восприятия редуцированного целого. В нашем случае речь идет о трансляции (замещении) целостности текста через отдельную его часть (на языке лингвистики — метонимию). Но никакое замещение не может быть полноценным, оно неизбежно деформирует материнский текст. Фихте отмечал, что ап. Павел, исповедовавший первоначально иудейство, невольно перенес иудейские черты Бога на Бога христианского, т. е. наделил его чертами произвольно действующего Бога <sup>45</sup>. Но каков бы ни был характер деформации, непременным условием существования замещения является вся полнота стоящего за ним «первородного» текста.

Таким образом, проповедь являет собой язык (язык мы понимаем вслед за Э. Бенвенистом двояко — и как знаковую систему, и как высказывание, т. е. предложение, сообщение, событие)<sup>46</sup>,

---

<sup>45</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 93.

<sup>46</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 129—140.

«порожденный» сложноорганизованным библейским текстом, возникновению которого способствовали толкователи, движимые единой концепцией, «ядром» которой в Новом Завете было учение об искупительной смерти и воскресении Христа. Р. Барт отмечал, что логика, регулирующая текст, зиждется на метонимии в выработке ассоциаций, взаимосцеплений, переносов, в которых находит себе выход символическая энергия <sup>47</sup>. Пример с новозаветным текстом нас убеждает, что именно благодаря метонимии происходят изменения в тексте. И вот почему. Текст Нагорной проповеди, например, как действительно соответствующий внутреннему «космосу» человека, а по тому социально значимый и заставляющий толкователей к себе вновь возвращаться, способен инициировать создание довольно различающихся по толкованию текстов. Проповедь — это язык, в перспективе которого возникают новые тексты с самым различным «высвечиванием» нравственной проблематики. Так, молодой Гегель, заряженный духом Просвещения, находил, что в проповеди удалось гармонично соединить законы с человеческими склонностями на основе любви <sup>48</sup>. Л. Толстой же Нагорную проповедь, напротив, склонен свести к выражению жесткой необходимости: «не сердись», «не блуди», «не клянись», «не воюй», но тем самым, по сути, лишить этими установлениями человека свободы выбора между добром и злом <sup>49</sup>.

Обретшие статус законченности новозаветные символы и тексты получают хождение в различных культурных текстах, будь то литературных, философских или других, представляя собой что-то вроде общедоступных заменителей библейского текста. К числу символов проповедального характера, претендующих на замещение библейского целого, по-видимому, нужно добавить и декалог Моисеевого закона, ввиду его общезначимости и законченности (ведь не случайно в качестве христианских заповедей часто преподносят только декалог, но не любовь и благодать). Наличие совокупности библейских символов в культуре (которые,

---

<sup>47</sup> Барт Р. Указ. соч. С. 417.

<sup>48</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии: Т. 1. М., 1976. С. 101—194.

<sup>49</sup> Толстой Л. Н. Пол. собр. соч. Т. 63. М., 1883. С. 63, 118.

вообще говоря, ввиду своей законченности уже приобрели состояние текста) можно уподобить куновской парадигме, ибо их присутствие носит не пассивный характер, а санкционирующий и регламентирующий вхождение этих символов в новые тексты. Интеллектуальный промысел какого-либо мыслителя, доискивающегося нравственной истины, онтологически обусловлен наличием этой совокупности библейских символов. Судьба символов может сложиться по-разному. Попав в руки к крупному интерпретатору, они могут вылиться в значительный текст. Так, Евангелие от Иоанна в работе Гегеля «Жизнь Иисуса» превращается в развернутую и аргументированную философскую нравственную проповедь. Такая же судьба ждала Нагорную проповедь у Гегеля в «Духе христианства и его судьбе». Примечательна также ситуация, когда библейский текст, как в нашей стране, был практически изгнан, тогда роль его представления взяла на себя совокупность символов, превратившись в некий «незримый» текст (постулируя это, мы не вышли за рамки уровня текстового анализа, ибо обнаруженная нами «парадигма» символов также имеет структуру текста). Библейский символ может остаться без изменений, если текст, включивший его, содержательно ниже уровня символа. Символ может быть также «упрощен», как это, на наш взгляд, имеет место у Л. Толстого с Нагорной проповедью.

В заключение заметим, что в статье ставилась задача раскрытия текстового механизма трансляции традиционного знания. Или, другими словами, ставилась задача обнаружения логики, согласно которой текст становится, с одной стороны, не равен себе, продолжая жизнь в культуре, а с другой — способствует порождению новых текстов. Для этих целей был взят один из значимых европейских текстов культуры — Библия. Это касается, надо полагать, как священных так и других текстов, то есть содержащих общезначимые знания, будь то «История» Геродота или «Государство» Платона. Для того чтобы текст стал сложноорганизованным, он должен вобрать в свое целое ряд культурных языков. Благодаря усилиям создателей (толкователей) в Библию проникают языки (заповедь, исповедь, проповедь и др.), способствующие реализации конкретно-индивидуального, неповторимого мира, действительно чувствующего человека. Кроме того, выявленные языки способны

выразить дух текста как целого, но только форма проповеди в состоянии заместить собой весь текст. Замещение неизбежно вносит деформацию в сложноорганизованный текст, но одновременно порождает язык, на основе которого при посредстве интерпретатора начинают возникать новые тексты. Этап «сплава» языков представляет собой историческое развитие сложноорганизованного текста. В дальнейшем текст становится принципиально открытым, и его последующая филиация чревата неожиданными изменениями в будущем.

*Т. Х. Керимов*

## **ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ**

Традиция рассмотрения сферы познания в контексте его зависимости и обусловленности социально-историческими предметностями требует двунаправленного мыслительного движения. Во-первых, это переосмысление спекулятивного трансцендентального схематизма, когда исторические особенности знания конкретной эпохи в «превращенной форме» выдаются за единственные характеристики знания вообще, не имеющие никакой связи с иными типами рациональности, либо когда они берутся в виде исключительной прерогативы естественно-научных дисциплин, «наук о природе» в противовес «наукам о духе». Во-вторых, это опыт переосмысления эмпиристского позитивизма и, в частности, вульгарного социологизма, с его опорой на факт как предельную гарантию истинности и объективности знания. Опыт современной науки, инициировавший революцию в естествознании и уже ко второй половине XX века мощные сдвиги в структуре социально-гуманитарного познания, свидетельствует о том, что невозможно дать универсальных гарантий истинности познания для всех времен, но вполне можно выяснить априорные и исторические механизмы порождения и функционирования знания в тех или иных социально-исторических условиях.

Справедливости ради надо заметить, что применительно к нашему предмету исследования наиболее трудный путь — путь выявления внутренней социальности познавательных схем — востребован парадигматическим условием нововременного мышления, а именно, принципом единства бытия и мышления, реальности и пространства представления. Правда, это единство на уровне теоретического знания парадоксальным образом всегда перевернуто. Так, для Гегеля мир знания представляет собой вовсе не оппозицию, а складку, «мир наизнанку» по отношению к эмпирической очевидности. «Мир наизнанку» как инверсия эмпирического обобщения выражает объективную необходимость тех связей, которые утрачиваются в последнем. «Первый сверхчувственный мир, — подчеркивает Гегель, — был лишь непосредственным возведением воспринимаемого мира во всеобщую стихию; он имел свой необходимый противополообраз в воспринимаемом мире, еще удерживавшем для себя принцип смены и изменения; первому царству законов недоставало этого принципа, но оно получает его в качестве мира наизнанку»<sup>50</sup>. Знание, которое дает «мир наизнанку», — это не очередное эмпирическое обобщение, а установление новой позиции по отношению к существующему, нового ракурса видения мира, спровоцированного в предельных условиях и сопряженного с пересмотром предпосылок и допущений прежнего способа категоризации мира. При этом Гегель обращает внимание на важный момент, относящийся к механизму функционирования знания в «инвертированном мире»: функционирование знания осуществляется здесь как бы в двух плоскостях — в плоскости выражения скрытых характеристик объекта и в плоскости рефлексивного самоанализа собственных оснований. Складывание и раздвоение познавательной установки на рефлекссию «вовне» (план выражения) и рефлекссию «вовнутрь» (план содержания) образуют внутренний мотив развертывания всех формообразований человеческого духа в «Феноменологии духа» и — в снятом виде — генезиса познавательных структур в «Науке логики».

Эта идея дала возможность Гегелю подойти к структуре и функционированию знания с позиции их истории, поставив предметное

---

<sup>50</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 1992. С. 86.

содержание и основные принципы связи в зависимости от исторических форм отношения сознания и его предмета. За чисто метафизическим, спекулятивным индуцированием самодеятельности познания внутри его логических форм находится исторический опыт. Отныне структурное соответствие социально-исторических предметностей и познавательных схем рациональности как результат развития классического капитализма становится объяснительным принципом, исходя из которого аналитически конституируется все ценностное пространство и проблемное поле нововременного общества. Этот принцип становится важнейшим показателем органической связи научной и иных форм рациональности, является предпосылкой анализа сферы знания как социально-исторического феномена, вскрывает социально-историческое содержание всех познавательных категорий. В наиболее развернутой формулировке эта проблема была поставлена в рамках немецкой мыслительной традиции, а также продолжена во французской постмарксистской литературе. Работы М. Фуко в этом отношении дают весьма поучительный опыт конкретизации именно структурного родства социально-телесных, экономических практик и познавательных схем, законов функционирования языка и самих определений знания в индустриальном обществе.

Мы знаем тезис М. Фуко об имманентном единстве знание / власть: истина есть закон на какое-либо определенное время и является рефлексией над различными социальными, политическими и дисциплинарными интересами, над которыми доминирует сфера дискурсивной репрезентации. Закон обнаруживает себя в дискурсе, который более, чем что-либо другое, транслирует эффект самолегитимации власти в «знание» правил, норм, конвенций, этических и профессиональных кодов. Более того, знание и власть ищут и находят техно-логическое единство: это признание необходимо для гарантии автономности их самоименования и самолегитимации.

Не случайно ведь, что «воля к знанию» интерпретируется как «воля к власти». «Воля к знанию» еще до того, как она воспроизводит действительное содержание объекта, предписывает практики, подлежащие познанию и конституирующиеся именно благодаря их «способности» объективироваться. И если «воля к знанию»

определенным образом ограничивает как конституирование, так и понимание реальности, то подобным же образом «воля к знанию» воспроизводится, находя в определенной социальности институциональную поддержку, благодаря тому способу, каким знание циркулирует в обществе.

«Воля к знанию» — это самотождественная воля, потому что она всегда представляет собой «волю к власти». Власть требует признания, требует обозначить себя — она всегда требует невозможного в качестве цели. «Воля к знанию» принуждает себя к необходимости овладеть всем миром, исходя из знания самой себя. Все сущее заранее замыкается в себе. Конечно, допускается и возможность разного рода отклонений, но смысл их всегда остается прозрачным, поэтому знание способно восстановить этот смысл.

Увиденный таким образом тезис Фуко о единстве знания / власти сегодня уже не содержит в себе ничего проблематичного. Это проблематичное встречается нам только тогда, когда мы продуцируем данный тезис словно бы в обратном направлении, т.е. не в направлении поля и сферы его технологического применения, а в направлении его собственного происхождения, его условия возможности. То, что проблематично в тезисе о единстве знания / власти, заключается теперь не в констатации этого единства и в недостаточности его применении, а в том, чтобы выявить его условия возможности — априорные и исторические. Выявление этих условий возможности позволяет анализировать микромеханизмы циркулирования знания в качестве глубинных измерений социальности, придавая им внегносеологическое значение, так как это знание используется имманентно любой из новых потребностей общества. Социально-практическая и технологическая новизна знания требуется в те моменты истории и в тех структурах общества, где рождаются новые стратегии воспроизводства социальности. Именно к этим новым стратегиям мы обратимся.

Фуко помещает происхождение дисциплинарных обществ в восемнадцатое и девятнадцатое столетия. Они достигли своего расцвета в двадцатом. Дисциплинарное общество, складывающееся в XVIII в., связывается с распределением индивидов в пространстве. Для этого оно использует несколько методов. Прежде всего, требуется принцип «отгораживания»: дисциплинарный аппарат

тяготеет к разделению групп и масс на индивидов и к указанию каждому индивиду строго определенного места. Каждый индивид должен быть всегда на своем месте, каждого в любой момент можно найти, проконтролировать. Все перемещения должны быть функционально оправданы. Это положение становится основным архитектурным принципом организации пространства. Последнее подчинено вообще трем главным целям: необходимости осуществлять постоянный надзор, препятствовать соединениям индивидов в группы и, наконец, создавать полезное пространство. Это не три разные, но триединая цель, ибо полезное использование неотделимо от постоянного контроля. Дисциплина, организуя ячейки, места и ранги, тем самым формирует сложное дисциплинарное пространство, одновременно архитектурное, функциональное и иерархическое. Идеалом дисциплинарного общества выступает пространство, играющее роль одной большой таблицы. «Создание «таблиц» — одна из огромных проблем научной, политической и экономической технологии XVIII века: устраивать ботанические и зоологические сады и одновременно создавать рациональные классификации живых существ; наблюдать, контролировать, упорядочивать обращение товаров и денег и при этом создавать экономическую таблицу, которая может служить как принцип увеличения благосостояния; надзирать за людьми, констатировать их присутствие или отсутствие и составлять общий и постоянный реестр вооруженных сил; распределять больных, отделять одних от других, тщательно подразделять больничное пространство и производить систематическую классификацию болезней — все это двойные операции, в которых непрерывно связаны друг с другом два составных элемента: распределение и анализ, контроль и понимание. В XVIII веке таблица — одновременно и техника власти, и процедура познания»<sup>51</sup>.

Дисциплина регулирует не только распределение индивидов в пространстве, но и распределение времени. Три основных метода распределения времени — установление ритмичности, принуждение к четко определенным занятиям, введение повторяющихся циклов. Время регулируется не только распределением его на все

---

<sup>51</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 216—217.

более дробные интервалы, но и контролированием качества использованного времени. Измеряемое и оплачиваемое время должно быть временем без примесей и изъянов, высококачественным временем.

Все большей детализации дисциплинарного времени соответствует все растущая корреляция тела и жеста, тела и объекта. Она стремится уточнить наилучшее соотношение между фазами жеста и положениями всех частей тела и ввести это в качестве всеобщего и обязательного предписания. Тело становится операционным контекстом для любого жеста. Дисциплинарное тело — «подставка» для эффективного жеста. Детально выверенное сцепление устанавливается и между телом и объектом. Традиционный рецепт уступает место четким и принудительным предписаниям. Тело рассматривается как бы в параллель объекту: тело — оружие, тело — инструмент, тело — машина. В результате начинает складываться новый объект — природное тело, носитель сил и местонахождение длительности, тело, подвергаемое специфическим операциям, имеющим свой порядок, время, внутренние условия, составные элементы. «Сходным образом дисциплинарный контроль над деятельностью имел место в целом ряде теоретических и практических исследований природной механики тел; но он начал открывать в этих телах специфические процессы; поведение и его органические требования постепенно заменили простую физику движений. Тело, которое должно быть послушным в своих мельчайших операциях, противопоставляет и обнаруживает условия функционирования, присущие организму. Коррелятом дисциплинарной власти является индивидуальность, не только аналитическая и клеточная, но и природная и «органическая»<sup>52</sup>.

С одной стороны, дисциплинарное управление временем индивида воплощается в стремлении делить время на возможно более дробные интервалы, которые должны быть посвящены выполнению определенной частичной задачи. Это создает все больше возможностей для оценки результатов и контроля. С другой стороны, большее сегментирование дисциплинарного времени предполагало введение большего числа тестов, испытаний для

---

<sup>52</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 227—228.

непрестанного контроля за использованием этого времени. Таким образом, длительность дисциплинарного времени понималась как линейное время, направленное к устойчивой конечной точке. Два великих открытия XVIII века — прогресс общества и развитие индивида — коррелируют с новым способом управлять временем и обращать его в полезное время. Динамика «эволюционной» историчности постепенно вытесняет «династику» величественных событий. «...Маленький временной континуум индивида как генезиса определенно представляется (подобно индивиду как ячейке или индивиду как организму) результатом и объектом дисциплины. И в центре этого серийного разбиения времени находится процедура, являющаяся здесь тем же, чем было составление «таблицы» для распределения индивидов и разбивки на ячейки или «маневр», — для экономии деятельности и органического контроля. Это процедура — «упражнение»... Оно служит для экономии времени жизни, для накопления его в полезной форме и для отправления власти над людьми посредством таким образом устроенного времени. Упражнение, став элементом политической технологии тела и длительности, не завершается в потустороннем, а стремится к подчинению, никогда не достигающему своего предела»<sup>53</sup>.

Дисциплинарное общество управляет не только пространством и временем, но также и сложением сил. В XVIII веке любое воинское подразделение становится чем-то вроде сложного механизма, состоящего из множества частей, взаимное расположение которых тщательно рассчитано и организовано в соответствии с «геометрией делимых отрезков с ее основополагающей единицей». Предприятие также становится единым механизмом, подчиненным единой цели, — максимальной производительности. Отныне дисциплина — это и искусство сложения сил в целях построения эффективной машины. Для управления массами, функционирующими как единая эффективная машина, дисциплинарное общество изобретает особые тактики. Тактики — основа дисциплинарной практики. А знание тактического характера имеет фундаментальное значение в знании, связанном с осуществлением дисциплины. «Словом, дисциплина создает из контролируемых тел четыре типа

---

<sup>53</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 235.

индивидуальности или, скорее, некую индивидуальность, обладающую четырьмя характеристиками: она клеточная (в игре пространственного распределения), органическая (кодирование деятельности), генетическая (суммирование времени) и комбинированная (сложение сил). Для того чтобы добиться этого, дисциплина использует четыре основных метода: строит таблицы; предписывает движения; принуждает к упражнениям; наконец, чтобы достичь сложения сил, использует «тактики»<sup>54</sup>. Не случайно, касаясь пространственных, временных и деятельностных характеристик Нового времени, М. Хайдеггер стремится показать, что идея математизации мира базировалась на особой теоретической процедуре, определяющей сам способ оперирования с познавательными структурами и количественными понятиями. Этот способ доконцептуального видения вещей Хайдеггер называет «математичностью» и рассматривает современное естествознание, как оно сложилось в работах ученых XVII—XVIII вв., как производную от истолкованной таким образом математичности. Согласно Хайдеггеру, сущность математичности заключается в том, что это познание вещей заранее, в свете определенной, уже имеющейся схемы. «В эту вводимую как заведомая данность общую схему природы включены, между прочим, следующие определения: движение означает пространственное перемещение; никакое движение и направление движения не выделяются среди других; любое место в пространстве подобно любому другому; ни один момент времени не имеет преимуществ перед прочими; всякая сила определяется смотря по тому и, стало быть, есть лишь то, что она дает в смысле движения, т.е. опять же в смысле величины пространственного перемещения за единицу времени. Внутри этой общей схемы природы должен найти себе место всякий природный процесс»<sup>55</sup>.

Одним из важнейших инструментов дисциплинарного общества, складывающегося в XVIII в., является иерархический надзор, идея которого заключается в том, чтобы видеть контролируемое тело, не будучи видимым. Принцип иерархического надзора требует особой архитектуры. Этот принцип прослеживается в обустройстве

---

<sup>54</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 244.

<sup>55</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и Бытие. М., 1993. С. 43.

тюрьмы, больницы, учебного заведения. Для тюремной архитектуры недостаточно толстых стен, обеспечивающих изоляцию, — она должна гарантировать непрерывный, детальный, но невидимый контроль. Этой цели служат тщательно высеченные окошечки, глазки, коридоры и переходы. Здание больницы организовывается как инструмент медицинского воздействия: оно позволяет, прежде всего, хорошо надзирать за больными и наилучшим образом распределять уход. Форма здания должна способствовать изоляции больных и тем самым препятствовать контактам и распространению заразных болезней; благодаря вентиляции воздух циркулирует вокруг каждой кровати таким образом, чтобы тлетворные пары разложения не угнетали состояние духа больного и, следовательно, не усиливали болезнь. Подобно этому, здание школы организуется как инструмент муштры. Архитектура дисциплинарного института, будь то школа, тюрьма или больница, становится как бы «микроскопом для наблюдения за поведением». Проблема заключалась в том, чтобы с одной точки, одним взглядом можно было бы охватить все.

Помимо иерархизированного надзора Фуко выделяет и такой инструмент дисциплинарного общества, как нормализующее наказание. Вообще, в сердцевине каждой дисциплинарной системы функционирует карательный механизм. Наказанию подлежит все то, что не соответствует правилу, вся безграничная область отклонения от заданной нормы, несоответствия данному уровню. Так, солдат совершает провинность всякий раз, когда он не дотягивает до предписанного уровня; ученик совершает проступок всякий раз, когда оказывается неспособным выполнить задание. Наказание изоморфно обязанности: дисциплинарная система тяготеет к наказаниям, имеющим вид упражнений. Однако наказание является только одной стороной двойной системы контроля — поощрения—наказания. Любые действия объектов дисциплинарной власти оказываются включенными в эту двойную систему то как «плохие», то как «хорошие», то как наказуемые, то как заслуживающие поощрения. За всеми этими действиями стоит непрерывное оценивание — уже не действий, а самих индивидов. Дисциплинарная система непрерывно ранжирует их, и присвоенный ранг сам по себе уже является наказанием или

поощрением. Смысл дисциплинарных техник нормализующих наказаний заключается не в смягчении нравов и гуманизме. Нормализующее наказание приводит в действие пять различных операций. «Оно соотносит действия, успехи и поведение индивида с целым, являющимся одновременно полем сравнения, пространством дифференциации и принципом правила, которому надлежит следовать. Оно отличает индивидов друг от друга и исходя из общего правила — правила, служащего неким минимальным порогом, неким средним, которому надо соответствовать... Оно количественно измеряет и выстраивает в иерархическом порядке, в зависимости от ценности, способности, уровень развития, «природу» индивидов. Оно устанавливает посредством этой «ценностной» мерки степень соответствия, которая должна быть достигнута. И, наконец, оно намечает предел, который должен задавать различие сравнительно со всеми прочими различиями: внешнюю границу ненормального...»<sup>56</sup>

В дисциплинарном обществе существует особая процедура сочетания техники иерархизированного надзора и нормализующего наказания — экзамен. Он становится тщательно обставленным и ритуализированным действием. В экзамене наиболее явно сочетаются отношения власти и отношения знания.

В процессе экзамена обращают на себя внимание следующие специфические черты. Экзамен скорее становится процедурой объективации и подчинения. Экзамен вводит индивида в поле документирования. Результаты экзаменов, как правило, записываются. Сохраняются, собираются досье, архивы. Всевозможные списки и досье выступают как способы кодирования индивидов. Регистрируются симптомы, болезни, поведение, способности, достижения в выполнении заданий и овладении знаниями и навыками и т.д. Если раньше честь быть записанной и внесенной в архивы составляла привилегию, то теперь это отношение полностью меняется. Если раньше запись была знаком отличия, она делалась для памяти и возвеличивания, то теперь она становится документом для возможного использования. Следующим новым моментом является формирование такой деятельности, как накопление и

---

<sup>56</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 267—268.

упорядочение документов, их классификация и категоризация. Так функционируют, например, госпитали и больницы XVIII в. Они были подлинными лабораториями, вырабатывающими методы документирования. И это тоже послужило мощным эпистемологическим импульсом для развития наук о человеке. Если в прежние эпохи индивидуализировалась власть, а ей противостояла масса подданных, то теперь процедура экзамена превращает каждого индивида в «случай» и как таковой он становится объектом власти и знания.

Становление дисциплинарных обществ знаменует собой поворот от «восходящей» к «нисходящей индивидуализации». Средневековые выработали инквизиторскую технику дознания, которая была переведена в план испытания природных объектов. Фактически инквизиторское дознание было основополагающим элементом формирования эмпирических наук. Естественные науки возникли в конце средних веков из инквизиторской практики дознания<sup>57</sup>. «Но тем, чем это юридическо-политическое, административное и уголовное, религиозное и светское дознание было для естественных наук, для наук о человеке стал дисциплинарный анализ. Технической матрицей этих наук, услаждающих нашу «гуманность» уже более столетия, является придирчивая, мелочная, злая кропотливость дисциплин и дознаний. Пожалуй, для психологии, педагогики, криминологии и многих других странных наук дисциплинарное дознание является тем же, чем ужасная власть дознания — для бесстрастного изучения животных, растений или Земли»<sup>58</sup>.

«Нисходящая индивидуализация» имеет важные следствия для всего нашего знания о человеке. Индивидуализируются и опи-

---

<sup>57</sup> Дознающий природу опыт — это, по Ф. Бэкону, необходимый срединный путь познания природы, пролегающий между эмпиризмом и самодостаточным теоретизированием. Сущность нового опыта — заставить природу высказать сокровенное — то, что в обычных условиях не выявлено. Лишь поставленная в необычные условия вещь, как и человек в критических обстоятельствах, обнаружит свою подлинную «природу»: сокрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом» // *Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 563.*

<sup>58</sup> *Фуко М. Указ. соч. С. 331—332.*

сываются прежде всего дети, заключенные, психические больные, вообще больные, нищие, бродяги и люди с отклоняющимся поведением. А когда речь заходит об описании взрослого, психически нормального и законопослушного человека, то и его описывают сквозь призму того, что в нем от ребенка, к какой мании он скрыто склонен, какое преступление оно втайне желает совершить. Именно тогда, когда совершается переход от исторически-ритуальных механизмов формирования индивидуальности к научно-дисциплинарным, когда норма заняла место предка, а мера соответствия норме — место статуса, когда место индивидуальности человека заняла индивидуальность человека вычисляемого, в этот момент и стало возможным формирование социально-гуманитарных наук.

Дисциплинарное общество является продуктом исторически контингентных дискурсов, конструируемых относительно разума, безумия, здоровья, наказания, сексуальности, труда. Особый расцвет эти дискурсы переживают при переходе от средневековья к промышленному капитализму, когда механизмы социального контроля перестраиваются на управление индивидами более «интимно», чем церковь, семья. Машинное производство, урбанизация и новая демография требуют новой формы социального контроля, представленной в терминах гуманитарной, реформистской и терапевтической моделей социальных наук.

Фуко в отличие от марксистских теорий государственной власти и идеологии переводит проблему социального контроля из области классовой борьбы в область сциентизации комплекса власть-знание, произведенного в двойном контексте демографической политики и клинической медицины, нацеленных на управление социальным телом в двойственном дискурсе. «Конкретно говоря, эта власть над жизнью уже с XVII века развивалась в двух основных формах; формы эти, впрочем, не являются антитетичными; они представляют собой, скорее, два полюса развития... Один из этих полюсов... был центрирован вокруг тела, понимаемого как машина: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля — все это обеспечивалось процедурами власти, которые составляют характерную особенность *дисциплин* тела, — целая *анатомо-политика человеческого тела*.

Второй, сформировавшийся несколько позже, к середине XVIII века, центрирован вокруг тела-рода, вокруг тела, которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия — вместе со всеми условиями, от которых может зависеть варьирование этих процессов; попечение о них осуществляется посредством целой серии вмешательств и *регулирующих способов контроля* — настоящая *биополитика народонаселения*<sup>59</sup>. Двойная редукция социальных тел, извне и изнутри, конституирует основное достижение в истории знания-власти. Основная заслуга Фуко, разработавшего археологию телесных историй, заключается в открытии естественной истории производства послушания и управляемости социальных тел.

Важно заметить, что диагностика распространения биовласти на социальное тело, ее регуляция физического, психического, морального поведения исключает объяснение власти по модели юридической и правовой (как в либерализме) и по модели репрессивного механизма (как в фрейд-марксистских теориях). Биовласть регулирует тела индивидуально, по клинической модели, и коллективно, по модели социальной медицины. Обе стратегии связываются между собой, чтобы создать более полную систему дисциплины, прежде неизвестную в истории власти. Дисциплинарная власть осуществляется в госпиталях, школах, армии, тюрьмах. Она одновременно коллективна и «интимна». Такая стратегия достигается не в силу того, что власть осуществляется над смертью, а в силу того, что власть осуществляется над жизнью. Именно последнее обстоятельство является причиной распространения биовласти на социальное тело. Право предавать смерти и оставлять в живых в средневековье являлось прерогативой суверена. В классическую эпоху возникает власть, занятая прежде всего культивированием человеческой жизни. Право отобрать жизнь у подданного сменяется разнообразными формами управления его жизнью и жизнью социального тела вообще. Девизом такой власти становится не «предавать смерти» и «оставлять в живых», а поддерживать жизнь и выталкивать в смерть, «убивать, чтобы выжить».

---

<sup>59</sup> Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 243—244.

Биовласть была, без всякого сомнения, необходимым элементом развития капитализма. Ведь последний не мог бы утвердиться без включения тел в систему производства и приспособления поведения популяции к экономическим процессам. Однако биовласть требует большего: укрепления тел и увеличения популяции одновременно с увеличением их полезности и управляемости ими. Для этого и требуется выработка новых методов и приемов, пригодных для управления силами, способностями и склонностями. Такие механизмы и формы находились в самых различных социальных институтах, будь то семья или армия, школа или медицина. «Известно, сколько раз ставился вопрос о роли аскетической морали при начальном формировании капитализма; но то, что произошло в XVIII веке в некоторых странах Запада и что закрепилось развитием капитализма, — это иной феномен и, возможно, гораздо большего масштаба, чем эта новая мораль, которая, казалось, дисквалифицирует тело; это было не меньше, чем вступление жизни в историю, — я хочу сказать: вступление феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания и власти — в поле политических техник»<sup>60</sup>.

Концепция дисциплинарной технологии, разработанная Фуко, включает не только наказания и тюрьмы, но множество стратегий, рациональных технологий исправления поведения индивидов, диагностики эмоционального и психического поведения, которые могут быть привязаны, прикреплены к целому ряду социальных институтов; от клиники к школе, армии, госпиталю, вплоть до современной бюрократической системы. Здесь необозримое поле деятельности для социальных наук, теоретическое усилие которых направлено на то, чтобы воссоединить тематику индивидуального и социального тела с законом, символическим порядком и суверенной властью. В этой ситуации индивид выступает в качестве объекта исследования соционаучных дисциплин и, соответственно, ученой общности. Но важно заметить, что последние создаются именно с помощью аномалий соционаучных дискурсов — преступности, перверсии, сексуальности и т.д. Таким

---

<sup>60</sup> Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 246.

образом, нормализация и анормализация процессов в индивидуальном и социальном телах являются двумя сторонами одной практики, которая расширяет поле деятельности социальных наук как административных дисциплин в дисциплинарном обществе.

Резюмируем вышесказанное: соционаучные дискурсы с привязкой к сложному комплексу власть-знание производят, анализируют, управляют, и, тем самым, воспроизводят социальные аномалии, которые в то же время являются собственными основаниями этих дискурсов.

Для иллюстрации данного положения обратимся к социологии Т. Парсонса. Возможно, Парсонс имел в виду такой контекст применения его социологии, однако на уровне теоретическом, он никогда не осознавал, что биовласть как определенная технология распространяется на социальное тело именно с помощью дискурсивной стратегии социального контроля, разработанной им по терапевтической модели редуцирования девиантного поведения к аномалиям общества. Конечно, эта стратегия риторически преследует гуманистические цели, поскольку выполняет терапевтическую функцию в дисциплинарном обществе. В остальном Парсонс придерживался прагматического представления о власти как символическом посреднике обмена, функционирующем в соответствии с рыночными принципами, что обязывает его рассматривать все социальные дисфункции как «напряжения» в устройстве системы.

Рассмотрим как социология, в частности, социология Парсонса, выполняет отведенную ей терапевтическую роль в дисциплинарном обществе. С самого начала необходимо заметить, что парсоновская кодификация релевантного поведения предполагает историю насилия, описываемую Фуко. А это в свою очередь предполагает рассмотрение социальных индивидов не как граждан общества, а как пациентов, подлежащих изучению и, в зависимости от диагноза, лечению с помощью различных терапевтических практик. Парсоновский дискурс конкретизирует дисциплинарную практику социологии. Парсонс достаточно конкретно рассматривает девиантное поведение и роль представителя дисциплинарного порядка (психоаналитика, врача, социального ученого) в области социального контроля. Другими словами, релевантное и девиантное поведение мыслится исключительно в связи с интегративными про-

блемами социальной системы. «Я рассматриваю девиантность и социальный контроль как феномены, касающиеся интегративных проблем социальной системы. Болезнь, о которой мы говорим, по крайней мере, в одном смысле, является следствием неспособности личности интегрироваться во взаимоотношения с другими, в семье и во многих других контекстах. Рассмотренная в этой перспективе терапия может быть интерпретирована преимущественно как реинтегративный процесс... Такой процесс принимает во внимание адаптивные соображения, в частности, патологическое состояние организма и/или личности, и природу адаптивных проблем в различных аспектах его/ее жизни»<sup>61</sup>.

Точка зрения Парсонса не кажется наивной. Любая социальная система ставит перед собой цель, задачу по мобилизации собственных граждан, оптимизации их рабочей силы и репродуктивных возможностей семей. Любая социальная система полагается на санкциях наказания и вознаграждения, которые вписаны в сознание людей. Карательный порядок поддерживается на уровне индивидуальной психической системы тем, что можно было бы назвать метафорической и условной любовью, а на уровне социальных структур — различного рода вознаграждениями в терминах власти, статуса и, вообще, стратегических возможностей. Такой порядок формирует определенную искусственную среду, в которой индивиды стремятся приобщиться к принятым социальным ценностям, богатствам. Понятно, что не все индивиды достаточно благополучно вписываются в этот карательный порядок. Потому общество специально вырабатывает интерпретативные коды или схемы (если воспользоваться терминологией Э. Гидденса) для обращения с такими аномальными явлениями. По этой причине общество институализирует терапевтические практики (магию, религию, искусство, гуманитарные науки), задача которых и заключается в том, чтобы примирить индивидуальную и коллективную жизнь. То есть все общественные аномалии оказываются под влиянием институтов легитимного порядка, поскольку последние, обладая монополией на власть, знание и ценности, являют максимум демонстрационного и сценического эффекта.

---

<sup>61</sup> *Parsons T. Action theory and Human conditions. N. Y., 1978. P. 28.*

Точка пересечения индивидуальной психической и социокультурной систем проходит через выполняемые индивидами социальные роли. Именно здесь мы находим мотивационное ядро, через которое индивиды выбирают социальные обязанности или отчуждение, релевантность или девиантность. Другими словами, именно здесь мы обнаруживаем фокус системы социального контроля.

Поскольку, как было сказано выше, социальная система в нормальном состоянии рассчитывает на релевантное поведение индивидов, соответствующее принятым в обществе нормам и ценностям, как результат «образования» и социализации, постольку общество может воздержаться от применения исключительных карательных санкций социальной системы. Это не значит, что индивиды никогда не сомневаются в религиозных или моральных нормах общества, в установленной схеме стратификации. Ясно, что сомнения могут иметь место. Но все дело в том, чтобы рассматривать такое поведение как девиантное, преступное и не допускать, чтобы отвержение ценностей социальной системы приобретало легитимный характер. В этом смысле, все социальные институты привязаны к выполнению данной задачи. Что это значит для индивида? На индивидуальном уровне следствия такого девиантного поведения, отчуждения театрализованы, носят сценический характер (нищета, отвержение, наказание, тюремное заключение, возможно, экзекуция). Что это дает? Индивиды, прежде чем сотворить какое-то деяние, вспоминают (демонстративно) об уроках такого-то поведения. И, соответственно, довольно просто признают, что в нашем обществе лучше поступать так-то и так-то и получить такие-то вознаграждения, в противном случае последуют определенные карательные санкции. Более того, исходя из этих уроков, можно построить определенную моральную систему человеческих мотивов, дабы избежать соблазнов по поводу альтернативных социальных систем, которые могут воздействовать на индивидов в другом направлении.

Таким образом, дисциплинарный код предполагает, что релевантность и девиантность являются двумя сторонами одной и той же медали, двумя измерениями рационализированного поведения, приспособленного к профессиональному комплексу. При отсутствии альтернативного политического словаря мотиваций, социальная

система нацеливается на связь релевантности и девиантности в соответствии с терапевтической моделью социального контроля.

Теперь вернемся к работе Фуко, поскольку она позволяет нам понять дискурсивный продукт социологии Парсонса как дисциплинарный код, который интегрирует социологическую теорию и ее профессиональную практику с управлением рационализированного общества. Связь между терапевтической моделью и моделью социального контроля является дискурсивным достижением Парсонса, который своими работами, в первую очередь, превратил социологию в основную дисциплину в комплексе власть-знание, управляющей современным дисциплинарным обществом. Проблему интеграции социальной системы Парсонс переводит из области карательного порядка в область терапии с позитивными санкциями в качестве вознаграждений за «достойное» поведение и с негативными санкциями в ответ на отклонения от системы. Как таковой, парсоновский код представляет собой субстратегию внутри более широкого исторического контекста, допускающую рассмотрение и политической власти как «театра жестокости» с применением исключительных карательных процедур, и власти как знания, обеспечиваемого гуманитарными науками.

В определенной степени и Парсонс, и Фуко признают терапевтическую модель социальных наук. Конечно, Фуко идет намного дальше в направлении деконструкции дисциплинарных кода и матрицы, на которых они покоятся. Более того, Фуко понимает, что интерпретирующий разум не может предполагать экстернализованных канонов науки. Аналитик, социолог не свободны в производстве практик объективации-субъективации, которые связывают власть-знание. Они практикуются в среде профессиональной общности, которая навязывает терапевтические процедуры с помощью таких социальных объектов, как образование, здоровье, занятость и т.д.

Конечно, речь не идет о терапевтическом нигилизме в ответ на терапевтические процедуры. Нельзя отрицать, что и медицина, и образование, и правовая реабилитация выполняют функции социального контроля с помощью социальных наук, которые в свою очередь заимствуют свои основные метафоры из медицины, из области терапии, закона. Этот круг служит целям расширения

государственного вмешательства, оправдываемого в тех же дискурсивных формах, что обнаруживаются в политических исследованиях, соционаучных практиках.

Ясно другое: как показывают опыты Фуко и Парсонса, чтобы ввести в эпистемологию необходимое ей понятие знания, приходится выходить за ее пределы, привлекать социально-предметное полагание его условий возможности. И при этом иметь в виду, эти условия возможности не столь непосредственны и очевидны. Социально-предметное полагание знания содержательно невидимо, неприметно. Его можно обнаружить при особом взгляде на сферу знания, когда приходится пресекать традиционную маркировку эпистемологии.

*В. С. Степин*

## К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

При обсуждении проблематики наук об обществе и человеке важно предварительно провести различие понятий «социально-гуманитарное знание» и «социально-гуманитарные науки».

Содержание первого включает результаты научных исследований, но не сводится к ним, поскольку предполагает также и иные, вненаучные формы творчества. В состав гуманитарного знания, понятого в широком смысле, включают часто философскую эссеистику, публицистику, литературную критику, произведения литературы и поэзии, акцентирующие мировоззренческую проблематику, и т.п. Что же касается социально-гуманитарных наук, то они ограничиваются только рамками научной деятельности.

Разумеется, эта деятельность не изолирована от других форм культуры, взаимодействует с ними, но это не основание для отождествления науки с иными, хотя и соприкасающимися с ней формами человеческого творчества.

Чтобы акцентировать специфику наук об обществе и человеке,

часто противопоставляют естествознание и социально-гуманитарное знание. Это противопоставление малопродуктивно, поскольку таким путем трудно выявить, что собственно характеризует специфику *научного* знания об обществе и человеке. Более продуктивно анализировать соотношение социальных и гуманитарных наук, с одной стороны, и естествознанных наук, с другой.

Оба вида научного познания имеют как сходство, так и различие. Их сходство определено тем, что это — две разновидности *научного* познания. Их различие коренится в специфике их предметной области и методов исследования. В социальных и гуманитарных науках предмет включает в себя человека, его сознание и часто выступает как текст, имеющий человеческий смысл. Фиксация такого предмета и его изучение требует особых методов и познавательных процедур. Однако при всей сложности предмета социально-гуманитарных наук объективность исследования является существенной характеристикой научного подхода. Установка на получение объективного знания и установка на рост этого знания присущи любому научному исследованию, будь то науки о природе или науки об обществе и человеке.

Система социально-гуманитарных наук конституировалась значительно позднее математики и естествознания. Чтобы выяснить, как и каким образом возникали социальные и гуманитарные науки в качестве особой области научного знания, целесообразно выделить две проблемы. Первая касается социокультурных предпосылок формирования этих наук. Вторая — механизмов становления их оснований, обеспечивающих рост и развитие эмпирических и теоретических знаний.

### **О социокультурных предпосылках возникновения наук об обществе и человеке**

Формирование социальных и гуманитарных дисциплин выпало на эпоху индустриализма. Оно завершало великую научную революцию, приведшую к возникновению дисциплинарно организованной науки.

Как и другие области научного знания, социальные и гуманитарные науки имели свои истоки еще в древности, в накапливаемых знаниях о человеке, различных способах социального поведения,

условиях воспроизводства тех или иных социальных общностей. Систематизация этих фактов и их объяснение длительное время осуществлялись посредством социофилософских схем. Это была, скорее, предыстория социальных и гуманитарных наук. Что же касается истории этих наук в собственном смысле слова, то она началась достаточно поздно. В качестве особых научных дисциплин они конституировались в XIX столетии, когда в культуре техногенной цивилизации отчетливо оформилось отношение к различным человеческим качествам и к социальным феноменам как к объектам управления и преобразования. Отношение к любым исследуемым явлениям и процессам как к объектам, подчиняемым определенным законам, является одним из обязательных условий научного способа познания, в том числе и социально-гуманитарного. Именно в эпоху индустриализма объектно-предметное отношение к человеку и человеческим общностям становится доминирующим в техногенной культуре. В это время окончательно оформляется приоритетный статус «отношений вещной зависимости», которые подчиняют себе и ограничивают сферу «отношений личной зависимости», выступавших основой организации социальной жизни в традиционалистских обществах. Главным фактором такой смены социально-культурных приоритетов стало всеохватывающее развитие товарно-денежных отношений, когда капиталистический рынок превращал различные человеческие качества в товары, имеющие денежный эквивалент. К. Маркс одним из первых проанализировал процессы и социальные последствия опредмечивания человеческих качеств в системе отношений развитого капиталистического хозяйства. Он интерпретировал эти процессы как отчуждение, порождающее неподвластные человеку социальные силы и превращающее людей в объекты социального манипулирования. Сходные мысли позднее развивал Г. Зиммель. Отталкиваясь от идей Маркса, он разработал свою философскую концепцию денег, в которой главное внимание уделялось социально-психологическим аспектам денежных отношений, их влиянию на духовную жизнь людей. Деньги рассматривались Зиммелем не только как феномен экономической жизни общества, но как универсальный способ обмена, определяющий характер отношений и общения в самых различных областях человеческой

жизнедеятельности. Зиммелем была высказана мысль о знаково-символической роли денег и их функционировании как особого культурного феномена, опосредующего отношения людей<sup>62</sup>.

Комментируя книгу Зиммеля «Философия денег», современный французский психолог Серж Московичи писал: «Зиммель не открыл деньги. Тем не менее, он первым охватил во всей полноте философию культуры, рожденной ими, и первым сформулировал целостную теорию их власти»<sup>63</sup>. Эта власть проявлялась в самых различных сферах человеческого бытия. Она фиксировала дистанцию между предметом и потребляющим его человеком. Именно благодаря деньгам как посреднику не только материальные предметы, но и духовные сущности, идеи и ценности «становятся миром столь же автономным и объективным, как и мир физический»<sup>64</sup>. Деньги «раздробляют и стерилизуют, как нечто мешающее им, тот тип человеческих связей, в основе которого лежит смесь чувств и интересов, превращают личные отношения в безличные, при которых человек становится вещью для другого человека»<sup>65</sup>.

И еще на одно свойство денег обращает особое внимание Зиммель: на их способность превращать индивидуально неповторимые вещи, состояния, человеческие качества в количественные, калкулируемые объекты.

После работ Маркса и Зиммеля эта идея была развита М. Вебером в рамках его концепции духа капитализма. Вебер особо подчеркивал роль идеала целерационального действия в становлении и функционировании новой цивилизации, зародившейся в эпоху Ренессанса и Реформации. Этот идеал предполагал особый тип рациональности, основанной на принципах объективности, законодательного регулирования, планирования и расчета. Новая рациональность включалась в самые различные области человеческой

---

<sup>62</sup> Позднее, уже во второй половине нашего столетия эту мысль развивал Т. Парсонс, рассматривая деньги как особый код культуры, «специализированный язык», а обращение денег как «отправление сообщений» (*Parsons T. Systems analysis; social systems // International Encyclopedia of the Social Science. N. Y., 1968.*).

<sup>63</sup> *Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998. С. 455.*

<sup>64</sup> Там же. С. 398.

<sup>65</sup> Там же. С. 423.

жизнедеятельности, организуя экономику, право, науку, искусство, повседневную жизнь людей.

Отношение к человеку как к предмету рациональной регуляции характеризовало огромное многообразие практик, сложившихся в историческую эпоху становления и развития техногенной цивилизации. В известных исследованиях М. Фуко, посвященных формированию клиники, истории тюрьмы, истории сексуальности, достаточно убедительно показано, что во всех этих, на первый взгляд, малосвязанных между собой сферах человеческой жизни реализовался некоторый общий принцип «знания-власти». Человек выступал здесь как предмет, который нужно исследовать и рационально регулировать. Фуко показывает, как это отношение проявлялось в исторически возникающей организации надзора и контроля в тюрьмах, в системе обезличенного наказания от имени закона, в правилах внутреннего распорядка тюрем, больниц, учебных заведений, в самой их архитектуре и планировке внутреннего пространства. К этому же классу феноменов, выступающих в качестве своеобразных культурных символов «знания-власти», Фуко относит: практику медицинского обследования, основанную на осмотре тела, которое предстает как объект, открытый для наблюдения; практику тестирования и медицинской документации; публичное обсуждение проблем сексуальности; периодические смотры-экзамены в учебных заведениях, когда власть заставляет человека — объекта публично демонстрировать себя и т.п. Такого рода практики и дискурсы формировали и закрепляли новое отношение к индивиду как к объекту, наблюдаемому, описываемому и регулируемому определенными правилами. Соответствующие смыслы укоренялись в мировоззренческих универсалиях культуры, в понимании человека и его социального бытия, создавая предпосылки для возникновения социально-гуманитарных наук. Еще раз подчеркну, что речь идет о предпосылках, об особом социокультурном фоне, стимулировавшем возникновение этих наук. Предпосылки создавали возможности их становления. Реализация же этих возможностей была связана с распространением ранее выработанных наукой представлений и методов на новую область исследования и формированием оснований социально-гуманитарных наук.

## О генезисе оснований социально-гуманитарных наук

Компонентами оснований социально-гуманитарных наук являются:

1) картина социальной реальности, которая задает целостное системо-структурное представление о предмете социально-гуманитарного исследования;

2) система идеалов и норм исследования (объяснения и описания, доказательности и обоснования знаний, строения и построения знаний);

3) философские основания, обеспечивающие состыковку картины социальной реальности (схема предмета) и идеалов и норм социально-гуманитарного исследования (схема метода) с базисными ценностями культуры соответствующей исторической эпохи.

Основания науки функционируют в качестве исследовательской программы, определяющей постановку конкретных задач и выбор средств их решения, обеспечивают систематизацию получаемых знаний и их включение в поток культурной трансляции<sup>66</sup>. Их становление выступает своеобразным индикатором оформления той или иной науки в качестве особой, относительно самостоятельной области научного знания.

Становление оснований социально-гуманитарных наук было связано с активным влиянием уже развитых к этому времени наук о природе. Это влияние осуществлялось как серия «парадигмальных трансплантаций» из области естествознания на область социально-гуманитарного исследования. Решающую роль в начальной фазе этого процесса сыграла механика как наиболее развитая наука в XVIII — начале XIX веков. Механическая картина мира в эту эпоху выполняла функции не только физической, но и естественно-научной и общенаучной картины мира. Идеалы механистического объяснения воспринимались как олицетворение научности, а философия механицизма выступала как в функции философских оснований науки.

Наука XVIII столетия стремилась построить научное знание

---

<sup>66</sup> О функциях оснований науки, особенностей их формирования и развития см.: *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000. Гл. III.

об обществе и человеке, используя основания механического естествознания в качестве своей исследовательской программы.

Конечно, рассмотрение социальных объектов в качестве простых механических систем представляло собой огромное упрощение. Эти объекты принадлежат к классу сложных, развивающихся систем, с включенными в них человеком и его сознанием. Они требуют особых методов своего исследования. Однако чтобы выработать такие методы, наука должна была пройти длительный путь развития. Что же касается науки XVIII столетия, то в эту эпоху научный подход отождествлялся с теми его образцами, которые реализовались в механике, а поэтому естественным казалось построение науки о человеке и обществе в качестве своего рода социальной механики на основе применения принципов механической картины мира.

Весьма характерным примером такого подхода были размышления Ламетри и Гольбаха о природе человека и общества.

Опираясь на идеи, развитые в механической картине мира, Ламетри и Гольбах активно использовали механические аналогии при объяснении социальных явлений и обсуждении проблем человека как природного и социального существа.

Рассматривая человека прежде всего как часть природы, как особое природное тело, Ламетри представлял его в качестве особого рода механической системы. Он писал, что человек может быть представлен как «часовой механизм», но огромных размеров и построенный с таким искусством и изощренностью, что если остановится колесо, при помощи которого в нем отмечаются секунды, то колесо, обозначающее минуты, будет вращаться и идти, как ни в чем не бывало. Таким же образом засорения нескольких сосудов недостаточно для того, чтобы уничтожить или прекратить действие рычага всех движений, находящегося в сердце, которое является рабочей частью человеческой машины...<sup>67</sup>

Ламетри отмечает далее, что «человеческое тело — это заводящая сама себя машина, основное олицетворение непрерывного движения»<sup>68</sup>. Вместе с тем он отмечал особенности этой машины

---

<sup>67</sup> Ламетри Ж. О. Соч. М., 1983. С. 219.

<sup>68</sup> Там же. С. 183.

и ее сложность по сравнению с техническими устройствами, изучаемыми в механике. «Человека, — писал он, — можно считать весьма просвещенной машиной и настолько сложной машиной, что совершенно невозможно составить о ней ясную идею, а, следовательно, дать точное определение»<sup>69</sup>.

Солидаризируясь с Ламетри в понимании человека как машины<sup>70</sup>, Гольбах акцентировал внимание на идеях универсальности механических законов, полагая возможным описать с их помощью человеческое общество.

Для него человек есть продукт природы, подчиняющийся, с одной стороны, общим законам природы, а с другой — специальным законам<sup>71</sup>.

Специфической особенностью человека, по Гольбаху, является его стремление к самосохранению. При этом «человек сопротивляется разрушению, испытывает силу инерции, тяготеет к самому себе, притягивается сходными с ним объектами и отталкивается противоположными ему... Все, что он делает и что происходит в нем, является следствием силы инерции, тяготения к самому себе, силы притяжения и отталкивания, стремления к самосохранению, одним словом, энергии, общей ему со всеми наблюдаемыми существами»<sup>72</sup>.

Когда Ламетри и Гольбах используют понятия машины, силы, инерции, притяжения, отталкивания для характеристики человека, то здесь отчетливо прослеживается язык механической картины мира, которая длительное время определяла стратегию исследования природы, человека и общества. Эту стратегию можно довольно легко обнаружить и на более поздних этапах развития знания, например, в социальных концепциях А. Сен-Симона и Ш. Фурье. В работе «Труд о всемирном тяготении» Сен-Симон отмечал, что «прогресс человеческого ума дошел до того, что наиболее важные рассуждения о политике могут и должны быть непосредственно выведены из познаний, приобретенных в высших науках и в области физики»<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Ламетри Ж. О. Соч. С. 209.

<sup>70</sup> Гольбах П. Система природы. М., 1940. С. 47.

<sup>71</sup> Там же. С. 52.

<sup>72</sup> Там же. С. 47—48.

<sup>73</sup> Сен-Симон А. Избр. соч. М.—Л., 1948. Т. 1. С. 212.

По мнению Сен-Симона, закон всемирного тяготения должен стать основой новой философии, которая в свою очередь может стать фундаментом новой политической науки. «Сила ученых Европы, — писал он, — объединенных в общую корпорацию и имеющих своей связью философию, основанную на идее тяготения, будет неизмерима»<sup>74</sup>.

Сен-Симон полагал, что идеи тяготения могут стать той основой, на базе которой может быть построена такая наука, как история. Он констатировал, что «пока еще она представляет собой лишь собрание фактов, более или менее точно установленных, но в будущем должна стать наукой, а поскольку единственной наукой является классическая механика, то по своему строению история должна будет приблизиться к небесной механике»<sup>75</sup>.

Сходные идеи можно найти в творчестве Ш. Фурье, который полагал, что принципы и подходы механики позволяют раскрыть законы социального движения. Он писал о существовании двух типов законов, которым подчиняется мир. Первый из них — это закон материального притяжения, приоритет открытия которого принадлежит Ньютону. Считая себя продолжателем ньютоновских идей и распространяя учение о тяготении на социальную жизнь, Фурье полагал, что можно говорить о втором типе законов, которым подчиняется социальное движение. Их Фурье обозначал как законы притяжения по страсти, которая в концепции Фурье занимала центральное место, выступая определяющим свойством природы человека<sup>76</sup>.

По существу здесь проводится своего рода аналогия между существованием тяготения природных тел и тяготением людей друг к другу. И делается это во многом благодаря тому, что сам человек рассматривается как часть природы, хотя и имеющий некоторые отличия от других объектов природы, но все же подчиняющийся общим принципам движения, сформулированным в механике. Идея общей механики природы и человеческих отношений во многом была инициирована механической картиной

---

<sup>74</sup> Сен-Симон А. Избр. соч. С. 288.

<sup>75</sup> Там же. С. 234.

<sup>76</sup> Фурье Ш. Избр. соч. М.—Л., 1951. Т. 1. С. 83—108.

мира, которая доминировала в науке XVIII столетия и сохранила эти свои позиции в начале XIX века.

Влияние идей механической картины мира было столь значимым, что оно определяло не только стратегию развития научных знаний, но и оказывало воздействие на политическую практику. Идея мира как упорядоченной механической системы «явно довлела над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма»<sup>77</sup>.

Все это свидетельствует об особом статусе механической картины мира в культуре техногенных обществ эпохи раннего индустриализма. Механицизм был одним из важных истоков формирования соответствующих мировоззренческих структур, укоренившихся в культуре и влияющих на самые различные сферы функционирования общественного сознания. В свою очередь, распространение механистического мировоззрения подкрепляло убеждение в том, что принципы механической картины мира являются универсальным средством познания любых объектов.

Таким образом, можно обозначить важную особенность функционирования механической картины мира в качестве фундаментальной исследовательской программы науки XVIII века — синтез знаний, осуществляемый в ее рамках, был связан с редукцией различного рода процессов и явлений к механическим. Правомерность этой редукции обосновывалась всей системой философско-мировоззренческих оснований науки, в которых идеи механицизма играли доминирующую роль.

Однако по мере экспансии механической картины мира во все новые предметные области наука все чаще сталкивалась с необходимостью учитывать особенности этих областей, требующих новых, немеханических представлений. Накапливались факты, которые все труднее было согласовывать с принципами механической картины мира.

К концу XVIII — началу XIX века стала складываться новая

---

<sup>77</sup> См.: Тоффлер О. Наука и изменение // Предисловие к кн.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 14.

ситуация, приведшая к становлению дисциплинарно организованной науки. Это была революция, связанная с перестройкой оснований науки, появлением новых форм ее институциональной организации и ее новых функций в динамике социальной жизни.

В системе естественно-научного знания формируются в качестве его подсистем особые дисциплины — физика, химия, биология, науки о Земле. В физике закладываются основы новых немеханистических подходов, вызванных разработкой термодинамики и электродинамики. И хотя механическая картина мира еще сохраняется, но в нее вводятся представления о качественно различных типах сил, что подготавливает последующий этап ее радикальной трансформации. В биологии постепенно возникает специфическая картина исследуемой реальности, включающая представление об особенностях живого, клетке как его структурной единице и о биологической эволюции как существенной характеристике жизни. Весьма показательно, что эти представления первоначально формировались не как альтернатива механической картине мира, а как модернизация ее идей. Например, развитые Ламарком представления об эволюции организмов были во многом инициированы идеями механической картины мира XVIII столетия. Ее модификации под влиянием термодинамики и ранней электродинамики были связаны с введением особых субстанций, носителей соответствующих сил — теплорода, электрического и магнитного флюидов. Ламарк использовал эти представления о гипотетических субстанциях в новой области знаний. Он предположил, что теплород и электрический флюид в живом организме преобразуются в новую субстанцию — нервный флюид, который свойственен только живым существам.

Далее Ламарк интерпретировал присущий живому обмен веществ как избирательное извлечение флюидов из внешней среды и их накопление в различных органах. Такое извлечение тем интенсивнее, чем больше упражняется тот или иной орган. Отсюда принцип эволюции, по Ламарку, — «упражнение создает орган», т.е. накопление флюидов, извлекаемых из внешней среды, ведет к изменению органов и самого организма. Так, в общем-то неадекватные механистические объяснения перерастают в принцип эволюционного объяснения особенностей организмов. Руководствуясь

этим принципом, Ламарк интерпретирует накопленный эмпирический материал, распределяя живые организмы по эволюционным рядам, градациям от простого к сложному. Соответственно новое видение биологической реальности стимулировало целенаправленный поиск и обнаружение новых эмпирических фактов, которые, в свою очередь, приводили к постановке проблем и уточнению эволюционных идей. Последние оказали влияние не только на биологию, но и на соседнюю с ней науку геологию. Г. Лайель использовал идеи Ламарка и разработал в противовес концепции «канстрофизма» концепцию развития как постепенно-го изменения геологических процессов.

Хотя с современной точки зрения представления об эволюции Лайеля и Ламарка имели ряд недостатков, они послужили теоретической предпосылкой для создания теории Дарвина. Эта теория завершала формирование биологии как особой, самостоятельной области естествознания, внесла решающие коррективы в формирующуюся картину живой природы и конституировала ее как основание новой дисциплины, не редуцируемой к механике и физике.

В историческом развитии социальных наук обнаруживаются сходные особенности формирования дисциплинарного знания. Механическая парадигма, распространенная на область социального познания, была модифицирована, причем в процессе такой модификации обозначился разрыв с принципами механицизма. Здесь важнейшую роль опять-таки сыграли новые «парадигмальные прививки» в область социальных наук из биологии (по мере развития в ней идей эволюции), а затем, уже в нашем столетии, из теории систем, кибернетики и теории информации.

Первые шаги к конституированию социальных наук в особую сферу дисциплинарного знания были сопряжены с модернизацией образов, заимствованных из механической картины мира. Уже О. Конт, признанный одним из основоположников социологии, включал в создаваемую им картину социальной реальности представление о ее историческом развитии, которое полагал фундаментальной характеристикой общества. Далее в его концепции общество начинает рассматриваться не как механизм, а как особый организм, все части которого образуют целостность.

В этом пункте отчетливо прослеживается влияние на контовскую социологическую концепцию биологических представлений.

Дальнейшее развитие этих идей было связано с разработкой Г. Спенсером общей теории эволюции и представлений о развитии общества как особой фазе эволюции мира. Спенсер не просто переносит на область социальных наук идеи биологической эволюции, а пытается выделить некоторые общие принципы эволюции и их специфические конкретизации применительно к биологическим и социальным объектам <sup>78</sup>. Идея общества как целостного организма, согласно Спенсеру, должна учитывать, что люди как элементы общества обладают сознанием, которое как бы разлито по всему социальному агрегату, а не локализовано в некотором одном центре.

Дальнейшие шаги, связанные с перестройкой первичных парадигмальных образов, перенесенных из естествознания в социальные науки, были связаны с дискуссиями относительно методологии социального познания идеалов и норм исследования в науках об обществе и человеке. Эти дискуссии продолжаются и в наше время, и в центре их стоит сформулированный В. Дильте-ем тезис о принципиальном отличии наук о духе и наук о природе. В. Дильтей, В. Виндельбанд и Р. Риккерт определяли это отличие через противопоставление понимания и объяснения, индивидуализации и генерализации, идеографического метода, ориентированного на описание уникальных исторических событий, и номотетического метода, ставящего целью нахождение обобщающих законов. Обозначились два крайних полюса в трактовке идеалов и норм социально-гуманитарных наук: первый полагал их идентичность с идеалами и нормами естественно-научного исследования, второй — их резкое противопоставление. Но реальная научная практика развивалась в пространстве между этими полюсами. В этом развитии выявлялись общие для естествознания и социально-гуманитарных наук черты идеала научности и их спецификации применительно к особенностям изучаемых явлений. Рефлексия над научной практикой порождала методологические подходы, снимающие резкое противопоставление объяснения и понимания,

---

<sup>78</sup> См.: *Спенсер Г. Синтетическая философия*. Киев, 1997. С. 282—299.

индивидуализации и генерализации. Например, Вебер, подчеркивая важность для социологии понимания мотивов, установок и намерений действующих субъектов, вместе с тем развивал представление об идеальных типах как обобщающих научных понятиях, посредством которых строятся объясняющие модели социальных процессов.

Нелишне отметить, что в естественно-научном познании также можно проследить связи понимания и объяснения, хотя и в иной акцентировке, чем в социальных и гуманитарных науках. В частности, понимание здесь встроено в сами акты естественно-научного наблюдения и формирования фактов. Когда современный астроном наблюдает светящиеся точки на небесном своде, он понимает, что это — звезды, огромные плазменные тела, аналогичные Солнцу, тогда как звездочет древности мог понимать это же явление иначе, например, как небесный свет, который сияет через прорези в небосводе.

Акты понимания определены культурной традицией, мировоззренческими установками, явно или неявно принимаемой исследователем картиной мира. Это — общие черты понимания в любой области познания.

В принципе, идея, согласно которой только в действиях людей исследователь имеет дело с включенными в нее ментальностями, а при изучении природы он сталкивается с неживыми и бездуховными объектами — это мировоззренческая установка техногенной культуры. В иных культурных традициях, например, в традиционалистских культурах, которые признают идею перевоплощения душ, познание природы и человека не столь резко различаются, как в культуре техногенной цивилизации.

Проблема противопоставления индивидуализации и генерализации, идеографического метода, с одной стороны, и номотетического метода, с другой, также требует уточнения. Индивидуально неповторимые события имеют место не только в истории общества, но и в процессах исторического развития природы — истории жизни на Земле, истории нашей Вселенной («Большой взрыв» и дальнейшая эволюция Метагалактики).

На уровне отдельных эмпирически фиксируемых событий и общественных, и природные явления индивидуально неповторимы.

Но наука не сводится только к эмпирическим констатациям неповторимых событий. Если речь идет об исторических процессах, то цели науки состоят в обнаружении тенденций, логики их развития, законосообразных связей, которые позволили бы воссоздать картину исторического процесса по тем «точкам-событиям», которые обнаруживает историческое описание. Такое воссоздание исторических процессов представляет собой историческую реконструкцию. Каждая такая реконструкция лишь внешне предстает как чисто идеографическое знание. На деле же в ней идеографические и номотетические элементы соединяются особым образом, что выявляет определенную логику исторического процесса, но не отделенную от самой ткани его индивидуальности, а как бы вплавленную в нее.

Акты понимания и процедуры построения исторических реконструкций в социальных и гуманитарных науках (как впрочем и в естествознании) обусловлены принятой исследователем дисциплинарной онтологией, специальной научной картиной мира, которая вводит схему—образ изучаемой предметной области. Дискуссии относительно идеалов и норм исследования в «науках о духе» во многом касаются способов построения такой картины и ее философского обоснования. Общими принципами, относительно которых явно или неявно уже достигнут консенсус в этих дискуссиях, выступают три фундаментальных положения: любые представления об обществе и человеке должны учитывать историческое развитие, целостность социальной жизни и включенность сознания в социальные процессы. Указанные принципы очерчивают границы, в которых конституируются идеалы и нормы, учитывающие специфику социально-гуманитарного познания, и в которых осуществляется построение картин социальной реальности.

Становление таких картин в качестве специфических образов социального мира, отличных от первоначально заимствованных из естествознания парадигмальных образцов, происходило во второй половине XIX—начале XX вв. В этот исторический период Спенсером, Марксом, Дильтеем, Дюркгеймом, Зиммелем, Вебером были предложены варианты дисциплинарных онтологий социально-гуманитарных наук. Хотя они и конкурировали между собой, определяя область допустимых задач и средств их ре-

шения, между ними осуществлялось взаимодействие. Возникали общие проблемы, обсуждавшиеся всеми исследователями, хотя и с разных позиций. Каждый из них развивал свои представления об обществе, соотносясь с конкурирующими исследовательскими программами. Все это свидетельствовало о завершающем этапе научной революции, которая началась переносом естественно-научных парадигм на область социальных процессов, а закончилась их перестройкой и формированием социально-гуманитарных дисциплин.

### **О теоретическом уровне исследований в социально-гуманитарных науках**

Наука в собственном смысле слова предполагает наличие теоретических знаний. Они связаны с построением системы идеализаций (теоретических конструктов, абстрактных теоретических объектов), посредством которых выделяются существенные связи и отношения исследуемых реальных объектов и процессов. Развитые социальные и гуманитарные науки в этом смысле не являются исключением. В них можно выявить системы абстрактных объектов, которые образуют теоретические модели исследуемых социальных процессов. Относительно таких моделей формулируются теоретические законы.

Так, в современных неоклассических экономических теориях одним из важных законов, который конкретизируется и модифицируется в процессе развертывания этих теорий и их развития, является знаменитый закон Л. Вальраса — швейцарского экономиста конца XIX века. Этот закон предполагает, что в масштабах хозяйства, представленного различными товарными рынками, включая рынок денег, сумма избыточного спроса (величина разрыва между спросом на отдельные товары и их предложением) всегда равна нулю. Нетрудно установить, что закон Вальраса описывает идеализированную модель (схему) взаимоотношения различных товарных рынков, когда их система находится в равновесии (спрос на товары на каждом рынке равен их предложению)<sup>79</sup>. В реальности так не бывает. Но это примерно так же, как не бывает материальных точек, абсолютно твердого тела, идеального газа.

---

<sup>79</sup> См.: Харрис Л. Денежная теория. М., 1990. С. 139—156.

Разумеется, каждая теоретическая схема и сформулированный относительно нее закон имеют границы своей применимости. Закон идеального газа не подходит для ситуаций с большими давлениями. В этом случае он сменяется уравнением (законом) Ван-дер-Ваальса, учитывающим силы молекулярного взаимодействия, от которых абстрагируется модель идеального газа. Точно так же в экономической теории модель и закон Вальраса требует корректировки при описании сложных процессов взаимодействия различных рынков, связанных с нарушениями реализации товаров и не приближенных к равновесным процессам. Эти ситуации выражают более сложные теоретические модели (например, модель Кейнса-Виксея, усовершенствованная Дж. Стейном и Г. Роузом, в которой допускалось неравновесие рынков, а также предложенная американскими экономистами Д. Патинкиным, О. Левхари и Г. Джонсоном в 60—70-х годах модель неравновесия рынков, учитывающих эффект кассовых остатков и активную роль денежного рынка)<sup>80</sup>.

Формулировка новых теоретических законов позволяет расширить возможности теоретического описания исследуемой реальности. Но для этого каждый раз нужно вводить новую систему идеализаций (теоретических конструктов), которые образуют в своих связях соответствующую теоретическую модель.

Даже в самых «мягких» формах теоретического знания, к которым относят обычно такие гуманитарные дисциплины как литературоведение, музыковедение, искусствознание (противопоставляя их «жестким» формам математизированных теорий естественных наук), даже в этих дисциплинах можно обнаружить слой абстрактных теоретических объектов, образующих теоретические модели исследуемой реальности. Я сошлюсь здесь на исследования В. М. Розина, применившего разработанную мною концепцию теоретических знаний применительно к техническим и гуманитарным дисциплинам<sup>81</sup>. В. М. Розиным были проанализированы тексты работ М. М. Бахтина и Б. И. Бурсова, посвященные

---

<sup>80</sup> Харрис Л. Денежная теория. С. 578—579, 580—595.

<sup>81</sup> Розин В. М. Специфика и формирование естественных, технических и гуманитарных наук. Красноярск, 1989.

творчеству Достоевского, тексты теоретического музыковедения и текст искусствоведческой работы В. А. Плугина, в которой анализируется живопись Андрея Рублева. Во всех этих ситуациях автор выявляет слой теоретических знаний и показывает, что движение исследовательской мысли в этом слое основано на конструировании идеальных теоретических объектов и оперировании ими<sup>82</sup>. В частности, основные теоретические выводы Бахтина, касающиеся особенностей «полифонического романа» Достоевского, были получены благодаря конструированию теоретической схемы, элементами которой выступают такие идеальные объекты, как «голоса героев» и «голос автора», вступающие в диалогические отношения<sup>83</sup>. Таким образом, можно заключить, что идеальные теоретические объекты и построенные из них целостные теоретические модели (схемы) выступают существенной характеристикой структуры любой научной теории, независимо от того, принадлежит ли она к сфере гуманитарных, социальных или естественных наук.

При исследовании исторически развивающихся систем возникает особый тип теоретического знания — исторические реконструкции. В них также применяются абстрактные объекты, а саму историческую реконструкцию можно интерпретировать как особую *теоретическую* модель того или иного уникального исторического процесса.

Исследования Вебера, посвященные протестантской этике и зарождению духа капитализма, являются примером исторической реконструкции, относящейся к теоретическому осмыслению истории. То же можно сказать о работах К. Маркса, посвященных анализу революционных событий во Франции 1848—1852 гг. и 1871 г. Результаты соответствующих исследований Маркса, изложенные в его работах «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», «Гражданская война во Франции», представляют собой реконструкции, демонстрирующие в материале исторического описания его теоретическое видение.

Теоретические конструкторы, применяемые в реконструкциях,

---

<sup>82</sup> Розин В. М. Указ. соч. С. 40—46, 48—65.

<sup>83</sup> Там же. С. 48—53.

не отделены в явном виде от объясняемых ими фактов, а как бы сплавлены с ними. Они выстраивают факты в определенной логике исторического развития и демонстрируют эту логику, подобно тому, как замысел скульптора демонстрирует его скульптура. Теоретические конструкты (как, например, классы, классовый интерес в упомянутых реконструкциях К. Маркса) онтологизируются, приписываются реальности и представляют реконструируемый исторический процесс как саму реальную историю, а не как одну из ее моделей. Эта особенность исторических реконструкций часто приводит к их неправомерному отождествлению с эмпирическими описаниями.

Но достаточно указать на то обстоятельство, что один и тот же набор фактов и один и тот же фрагмент истории может быть представлен в различных реконструкциях. Тогда каждая из них выступает в качестве своего рода теоретической модели, претендующей на описание, понимание и объяснение исторической реальности. Они соперничают друг с другом, что также не является экстраординарной ситуацией для науки. Каждая новая историческая реконструкция стремится ассимилировать все большее разнообразие накапливаемых фактов и предсказать новые. Предсказание как ретросказание (обнаружение неизвестных фактов прошлого) в исторических исследованиях играет столь же важную роль, как и в любых других видах теоретического познания.

Разумеется, существует специфика исторических реконструкций в естественных и социально-гуманитарных науках. Когда исследователь реконструирует те или иные фрагменты духовной истории, то он сталкивается с необходимостью понять соответствующий тип культурной традиции, который может быть радикально иным, чем его собственная культура. В этом случае на передний план выходят процедуры понимания, движения по герменевтическому кругу, когда понимание многократно переходит от части к целому, а затем от целого к части, постигая особенности иной культурной традиции <sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> См.: Rorty P. *Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge etc, 1985. P. 67.

При изучении общества и человека весьма часто встречаются ситуации, когда накопление эмпирических фактов происходит тогда, когда еще не созданы конкретные теоретические модели изучаемой предметной области. В этом случае эмпирический поиск целенаправляет картина исследованной реальности. Она представляет собой особую форму теоретического знания, которая определяет цели эмпирического поиска и может развиваться при обратном воздействии на нее полученных эмпирических фактов.

Взаимодействие «картина мира — опыт» есть и в естествознании, и в этом смысле не является специфическим для социально-гуманитарных наук.

Здесь так же, как и в естествознании, можно обнаружить конкуренцию различных представлений о реальности, каждое из которых ставило свои задачи эмпирическому исследованию.

Так, в исторической науке XX столетия картины социальной реальности, предложенные, например, А. Тойнби, П. Сорокиным, картина общества, отстаиваемая сторонниками классического марксизма, выдвигали различные типы задач при исследовании конкретных исторических ситуаций.

Тойнби основное внимание уделял фактам, которые могли бы свидетельствовать об особенностях каждой из выделенных им цивилизаций и об их циклическом развитии. Он стремился проследить иерархию социальных ценностей и концепцию смысла жизни, которые лежат в основании каждой из видов цивилизации и которые определяют ее ответы на исторические вызовы. Соответственно этим задачам происходил отбор фактов и их интерпретация.

Картина социально-исторической реальности, предложенная П. Сорокиным, также акцентировала внимание историка на исследовании фундаментальных ценностей, которые определяют тип культуры и соответствующий ей тип социальных связей. Здесь основная задача состояла в выявлении фактов, обосновывающих типологию культур, соответствующую, согласно П. Сорокину, трем основным типам мировосприятия (чувственному, рациональному и интуитивному).

Историки и социологи, разделявшие эту систему представлений, сосредотачивали усилия на анализе того, как проявляются фундаментальные ценности в различных состояниях религиозной

жизни, в философской и этической мысли, в политике и экономических отношениях.

Что же касается историков-марксистов, то для них главное в исследовании исторического процесса состояло в анализе изменений способа производства, классовой структуры общества, выяснении зависимости духовной жизни от господствующих производственных отношений.

Картина социальной реальности, заданная основными принципами исторического материализма, требовала рассматривать все исторические события под углом зрения смены общественно-экономических формаций. Соответственно всем этим парадигмальным установкам ставились задачи поиска и истолкования исторических фактов<sup>85</sup>.

Характерно, что когда обнаруживались факты, которые не согласовывались с исходной картиной социальной реальности, они либо оставались без объяснения, либо объяснялись посредством *ad hoc* гипотез. Причем сопротивление картины реальности напору «аномальных» фактов было тем больше, чем активнее эта картина служила идеологическим целям. Известно, например, что историки-марксисты испытывали немалые трудности при анализе традиционных цивилизаций Востока, применяя к ним представления о пяти общественно-экономических формациях. В частности, не обнаруживалось убедительных фактов, свидетельствовавших о существовании в истории этих обществ рабовладельческого способа производства. Модель рабовладельческой формации в лучшем случае была применима к небольшому числу древних цивилизаций средиземноморского региона. Сложности возникали и при исследовании традиционных восточных обществ с позиций классических марксистских представлений о феодальном способе производства.

---

<sup>85</sup> Как следствие этих установок в марксистской исторической литературе преобладали описания экономического развития различных стран, революций и восстаний народных масс, но весьма редким исключением были работы, посвященные анализу глубинных менталитетов и ценностей, определяющих духовный климат той или иной исторической эпохи, исследования состояний массового сознания и образа жизни людей, характерного для этой эпохи и определенного вида общества.

Все эти факты требовали корректировки разработанной К. Марксом и Ф. Энгельсом картины социальной реальности. Показательно, что в свое время К. Маркс, обнаружив трудности согласования эмпирического материала, относящегося к истории традиционных цивилизаций, с предложенной в его картине социальной реальности типологией обществ, предпринял попытку несколько модернизировать эту картину. Он выдвинул гипотезу об азиатском способе производства как основании восточных цивилизаций. Впоследствии историки-марксисты многократно возвращались к этой идее. Было проведено несколько дискуссий по проблеме азиатского способа производства. Однако по мере усиления в СССР идеологического контроля над общественными науками и догматизации марксизма все больше доминировали попытки подогнать факты под представления о пяти общественно-экономических формациях, выдвигая различные, часто искусственные допущения.

Вообще-то попытки сохранить ядро исследовательской программы путем введения защитных гипотез являются характерным признаком ее функционирования <sup>86</sup>. Тем более, когда такое ядро представлено фундаментальными принципами науки, констатирующими принятую в ней онтологию — картину исследуемой реальности.

Пересмотр принципов картины реальности под влиянием новых фактов всегда предполагает обращение к философско-мировоззренческим идеям. Это в равной мере относится и к естествознанию, и к социальным наукам.

Вместе с тем в социально-научном исследовании идеологические и политические аспекты мировоззрения играют особую роль. Их влияние может стимулировать выработку новых представлений об исследуемой предметной области, но может и усилить сопротивление новым фактам, даже в тех ситуациях, когда принятая картина социальной реальности все меньше обеспечивает положительную эвристику эмпирического поиска.

---

<sup>86</sup> *Лакатос И.* История науки и ее реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 217.

## **КОГНИТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ**

### **1. Современные методологические концепции как выражение модернистского менталитета**

Объективная сложность анализа современных социокультурных практик обусловлена тем, что даже наиболее зарекомендовавшие себя западные методологии — веберовская теория целерационального действия и адекватная ей идеально-типизирующая методология, социально-феноменологическая концепция понимания как трансляции интерсубъективных значений, не говоря уж о структурно-функциональном анализе (и его обновленной вариации — неофункционализме), не адекватны наличной ситуации в ряде регионов современного мира, в том числе и российской — как бы ее ни понимать. Ибо все эти концепции, взятые в единстве их многообразия, являются элементами того образа социального знания, который соответствует экономически и социально стабильному гражданскому обществу с развитым средним классом — менталитету Модерна <sup>87</sup>.

Теория социального действия М. Вебера, например, основанная на когнитивной презумпции его целерациональности и, как справедливо указывал Ю. Хабермас, абстрагированная от его коммуникативных характеристик, исходит из прозрачности отношения цели и средств. Действие считается целерациональным, если

---

<sup>87</sup> Заметим, что менталитет — не «надстройка» над независимой от него социальной реальностью. Он ее неотъемлемая составная часть. Менталитет — культурная матрица непрерывного воспроизводства определенного цивилизационного типа. Понятие менталитета выражает активное, программирующее воздействие человеческих ценностей, способов восприятия и базисных структур понимания на формирование социальной реальности как таковой.

агент социального действия, руководствуясь типичными мотивами в ситуации общественно-нормальных «фоновых» ожиданий, достигает поставленной цели оптимальными средствами<sup>88</sup>. Это весьма сильная идеализация веберовской социологии, ибо судить о том, какие средства окажутся оптимальными для реализации какого бы то ни было проекта до его осуществления на практике, невозможно. Подобная идеализация основана на неявной социокультурной предпосылке, что в секуляризованном сознании индустриального общества социальные связи обретают когнитивную «прозрачность», становясь, по крылатому выражению К. Маркса, «непосредственно общественными». Однако «религиозное расколдование мира» в процессе модернизации сменяется «новой заколдованностью» — вещными и институциональными посредниками социальных коммуникаций в развитом индустриальном обществе. В современной России ситуация еще более осложняется тем, что бюрократические посредники<sup>89</sup> целесредственных отношений действуют отнюдь не рационально, а подчас и противоправно. Приведу пример. В интервью, взятом А. Карауловым у одного из отцов-основателей постсоветских реформ Г. Х. Попова, последний фактически санкционировал чиновничью коррупцию: «Вы говорили, что чиновники имеют право на взятки, что тут нет ничего дурного», — привел известный тележурналист А. Караулов слова Г. Х. Попова из его интервью еженедельнику «Аргументы и факты». — «Это не совсем так, — последовало разъяснение, — но в принципе — да, такая мысль присутствовала»<sup>90</sup>. Еще более впечатляющие примеры приведены в монографии И. Клямкина и Л. Тимофеева «Теневая Россия», подытоженные в конечном выводе: «Речь идет о формировании своего рода *теневого порядка* (курс. авт.), — заключают авторы, — существующего параллельно официальному и во многом вопреки ему»<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // *Его же*. Избранные произведения. М., 1990. С. 602—633.

<sup>89</sup> См.: Потемкин А. П. Элитная экономика. М.: ИНФРА-М, 2001. С. 352.

<sup>90</sup> Караулов А. Диалог с Г. Х. Поповым // *Вокруг Кремля*. М., 1993. Т. 2. С. 405.

<sup>91</sup> Клямкин И., Тимофеев Л. Теневая Россия. М.: РГГУ, 2000. С. 206.

Кроме того, веберовская концепция целерационального действия основана на сильном идеализирующем допущении об инвариантности субъективно полагаемого смысла. Смысл индивидуального осмысленного действия считается заданным субъективной мотивацией («мотивом-для») и остается неизменным на протяжении всего периода осуществления действия — сколь бы длительным и институционально опосредованным оно ни было. Но подобная идеализация оправдана лишь в условиях устойчивой «смысловой структуры социального мира» (А. Шюц). В период социальных реформ необходима известная гибкость социального мышления, учет всех опосредующих нюансов, упреждающая элиминация (или, как минимум, смягчение) тех негативных социальных последствий, которых нельзя избежать. В целом же периоду масштабных социальных трансформаций свойственна столь быстрая смена социальных обстоятельств, что идеализация постоянства смысла социального действия оправдана лишь для сравнительно небольшого спектра социальных действий.

Наконец, веберовское представление о том, что границы эмпирического исследования очерчиваются расхождением реального положения дел с предсказанным на основе теоретического конструкта, основано на неявном допущении, что идеальная теоретическая схема всегда или часто находит статистическое подтверждение, т.е. система ее идеальных типов не проблематизируема в пределах элементов, типизированных в конструкте. Иными словами, верификацией понимания у М. Вебера выступает статистический закон. Но апелляция к статистическому закону свойственна именно модернистской эмпирической социологии, социально-онтологической предпосылкой которой являются процессы масштабной массовизации модернизирующихся обществ, и как следствие — универсализация и унификация, резкое обеднение собственного традиционному обществу социально-культурного многообразия.

В свою очередь, социально-феноменологическая концепция понимания неявно предполагает наличие непроблематизируемых и устойчивых социокультурных типизаций, аккумулирующих социально одобренный человеческий опыт. Именно они кристаллизуются в когнитивные схемы понимания типичного социального действия в системе типичных целей и средств. Относя изучаемое

социальное явление к тому или иному типу, т.е. подверстывая его под существующий образец, мы осуществляем его прагматическое «присвоение» — понимание. В условиях же транзитного социума, бесконечных изломов российской повседневности и отсутствия общественного консенсуса по насущным жизнепрактическим вопросам (частной собственности на землю, неподсудности криминальной приватизации, распределения полномочий центра и регионов и т. д.) подобные образцы (когнитивные паттерны) не могут сформироваться. «Седиментация значений» (А. Шюц) — процесс неспешный, требующий относительно устойчивого развития и стабильной повседневности, к которым и апеллирует социально-феноменологическая концепция понимания. Если в обществах классической модернизации социальные инновации вызревали в лоне человеческой повседневности, т.е. в рамках обыденных, рутинных, повседневных практик, то в России модернизационные импульсы, начиная от Петра I и заканчивая М. С. Горбачевым, исходили «сверху», от власти. Внедренные принудительно, без должных прививок к наличному социокультурному опыту, без упреждающих мер по смягчению их деструктивных последствий в отношении сложившихся жизненных миров, подобные инновации оказывались крайне не устойчивы и обладали мощным потенциалом возвратного движения. Быть может, поэтому судьба всех крупных российских реформаторов воистину трагична.

Что же касается структурно-функциональной модели, в современной методологии социального анализа переживающей свое возрождение в лице неофункционализма, то социально-онтологической предпосылкой ее эвристичности является наличие устойчивого и высокоструктурированного социума с четко распределенной системой институциональных ролей. В сравнении с веберовской концепцией модернизации (восходящего капитализма), структурно-функциональный анализ выступает теоретической репрезентацией реалий развитого капитализма, достигшего оптимального баланса социальных структур и функций. Именно в этом значении оправдана метафора социального организма как высшего («органического») типа целостности. В рамках подобной структурно-функциональной модели культура — падчерица российской демократии — выполняет важнейшую функцию сохранения транс-

ляции социальных образцов деятельности, поведения и общения. И если, согласно структурному функционализму, общественную стабильность обеспечивает баланс структур и функций социального организма, то важнейшая функция культуры состоит в том, чтобы обеспечивать преемственность форм социальной деятельности, устойчивые образцы которой, как отмечалось выше, на изломах российской повседневности так и не сформировались.

Весьма хрупким, а во многом и противоречивым теоретическим синтезом «понимающего» и структурно-функционального подхода является теория коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса, которую — в отличие от веберовской концепции модернизации и парсоновской модели устойчивого капитализма — можно охарактеризовать как концепцию позднекапиталистического развития. В методологическом плане это означает отход от чистой философии сознания в пользу коммуникативной теории с соответствующим такому подходу переосмыслением понятия интерсубъективности. Коммуникативно-рациональная интерпретация интерсубъективности полагает субъекта социального действия не только в соотношении с объектом в фундаментальных модусах познания и действия, но и как достигающего договоренности («рационального консенсуса») с другими субъектами познания и действия на основе языковой и коммуникативной компетенции. Основываясь на опыте изучения «идолов языка», интерес к которым существенно возрос в результате «лингвистического поворота» англо-саксонской философии, автор «Теории коммуникативного действия» подвергает критическому осмыслению условия возможности интерсубъективной договоренности, используя аппарат семиотического анализа для обоснования коммуникативной этики ответственного дискурса. Конститутивным для нее оказывается положение о том, что при безусловном фактическом равенстве договаривающихся сторон коммуникативного действия рациональный консенсус достигается на основе «силы лучшего аргумента». Нетрудно видеть, что подобная констатация придает формальной прагматике Ю. Хабермаса нормативный статус идеального диалога в лишенном диспозиций власти и ситуативных детерминаций социальном пространстве. Но в однополярном глобализирующемся мире аргумент силы куда сильнее силы аргументов. В собственно когнитивном

же отношении девальвация Ю. Хабермаса истины до нередуцируемого многообразия контекстуальных intersубъективных значений, разделяемых членами локальных коммуникативных сообществ, или рационального консенсуса на основе intersубъективных схем толкования, присущих различным жизненным мирам, равно как и низведение «эпистемической очевидности» до уровня решающего хода в языковой игре, представляет собой несомненную уступку Ю. Хабермаса постмодернизму.

## **2. Цивилизационная релевантность различных типов социального знания**

Идеальная модель традиционного общества характеризуется персонифицированным типом социальных коммуникаций, основанных на личной зависимости. Это «короткие» социальные связи, которым не свойственны ни масштабная институционализация, ни обособление публичной и приватной сфер, ни отчуждение человека от человека. Методологически подобному типу социальной связи в наибольшей мере отвечает понятие социоцентризма, артикулирующего отсутствие выделенной персональности. Традиционное общество именуют «дисциплинарным», так как ориентированные на традицию социальные образцы деятельности, поведения и общения глубоко интериоризированы и воспринимаются как «сами собой разумеющиеся», не требуя развитых техник рефлексии. Для менталитета традиционного общества характерен особый тип личности, созидательные усилия которого обращены не на преобразование природной и социальной среды, а на душевное благоустройство. В когнитивном отношении это означает приоритет мировоззренческого знания (прежде всего религиозного) перед инструментальным.

Но и само инструментальное знание в условиях свойственной традиционным обществам массовой неграмотности имеет свои особенности. Оно тесно связано с человеческой телесностью, а подчас и не отделимо от нее. Это знание «на кончиках пальцев», «на острие взгляда» (его количественная метафорика — «щепотка», «горсть», «чуть-чуть»), которое допускает лишь частичную вербализацию. Таковы когнитивные особенности телесного навыка. Исследования М. Полани, положившего начало когнитивному

анализу навыка как неявного знания (*tacit knowledge*), свидетельствуют о том, что, будучи накрепко «спаян» с телесностью, подобный тип знания является «*knowledge of*» (в отличие от «*knowledge about*») и с трудом поддается словесному выражению<sup>92</sup>. Но даже если это и удастся, знания правил осуществления действия недостаточно для его успешного выполнения. Ибо знание «максим действия» может повысить эффективность его исполнения, но само по себе недостаточно для того, чтобы ему научиться. Знание-навык передается по традиции от учителя к ученику путем демонстрации и подражания. Но его освоение не сводимо к механическому копированию. Подобное заимствование требует личного когнитивного усилия обучающегося, дабы преодолеть «эпистемологический разрыв» (*epistemological gap*) между эталонным исполнением и ситуативно-телесными особенностями собственного действия. Таковы способы трансляции ремесленных навыков, на которых основана «индустрия» традиционного общества. И если в силу определенных исторических обстоятельств процесс трансляции тех или иных ремесленных навыков прерывается, как это произошло во Франции в результате отмены Нантского эдикта («эдикта милости») и изгнания из страны гугенотов, эти навыки оказываются утраченными, и производство основанных на них видов изделий замирает навсегда. Да и в наше время, замечает М. Полани, достойны умиления попытки оснащенных точнейшей измерительной и инструментальной техникой мастеров воссоздать скрипки того же уровня, какие полуграмотные Страдивари и Гварнери делали с помощью самых примитивных инструментов.

Индустриальная современность отождествляется с разложением родовых и клановых структур и превращением человека из элементарной клеточки первичной социальной группы (общины, марки и т. д.) в «гражданина мира», способного мигрировать из одной социокультурной общности в другую. В концепции модернизации Ф. Броделя решающая роль в этом процессе отведена торговле на дальние расстояния<sup>93</sup>, разорвавшей родовые пуповины

---

<sup>92</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 82—102.

<sup>93</sup> Бродель Ф. Время мира. М., 1992. Т. 3.

«коротких» социальных связей и превратившей человека традиционных обществ в «гражданина мира». Родовую идентичность традиционного общества, заданную жестким положением в социальной иерархии, сменяет социальная мобильность, а метафора Судьбы («на роду написано») замещается осознанием ценности личной свободы. В когнитивном отношении это означало массовое освоение практических абстракций (деньги, вексель, кредит и т.д.), а также формирование социальных предпосылок массовой системы образования.

Менталитет индустриального общества отражает глубокие изменения культурных смыслов природы, общества и человека. Ранее животворящая природа — объект нравственной регуляции — воспринимается как безграничная кладовая промышленных ресурсов — «неорганическое тело человека»<sup>94</sup>. Пафос преобразовательного, активистски-деятельностного отношения к природе, обществу и человеку — наиболее зримое выражение идеологии индустриализма. Жесткие социальные технологии, «перековка» и «переплавка» унаследованного «человеческого материала» воплотились в социальной инженерии, а социальное конструирование реальности становится одной из ведущих тем индустриальной современности. Лозунг покорения природы, рационального переустройства общества и воспитания нового человека означал смещение вектора социальной активности с трансцендентного на земное, утверждение мощи и «посюсторонности» человеческого мышления и действия. Его адекватным выражением в методологии социального познания становится деятельностный подход — изучение предмета с точки зрения воплощенных в нем операциональных и инструментальных характеристик человеческой деятельности.

Когнитивным идеалом Модерна является глобальная социальная концепция. Гигантское «омассовление» модернизирующихся обществ породило «мышление в категориях континентов и чувствование в веках» (З. Бауман), приверженность к предельно общим понятиям как универсальным путеводителям по жизни. Подобную роль на Западе и выполняла концепция структурного функционализма — «Парсоновская империя» — универсальная

---

<sup>94</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 92; Т. 46. С. 477.

объяснительная схема классической модернизации. В советской послеоктябрьской модернизации в роли универсальной социальной концепции, легитимирующей любые формы социального познания и практики, как известно, выступал марксизм в его ленинской интерпретации — в качестве объяснительной схемы догоняющей модернизации. В общественном сознании классическая социальная концепция утверждает себя как несущая свет Разума и Прогресса критика обыденного, донаучного социального знания, как квинт-эссенция просвещенного сознания, воплощенного в «единственно верной теории».

Важнейшими методологическими принципами построения классической социальной теории являются фундаментализм, редукционизм и эссенциализм. Проявлением фундаментализма является поиск привилегированной системы отсчета «исходной «клеточки» («главного звена цепи» или «краеугольного камня») как объяснительного принципа социальной теории. История социального познания знает примеры фундаментализации самых разных сторон и характеристик человеческого бытия: общественного договора (Ж.-Ж. Руссо), географического положения и климата (Монтескье, Тюрго), овеществленного человеческого труда (А. Смит), материальных производственных отношений (К. Маркс, Ф. Энгельс), архетипов коллективного бессознательного (К. Юнг). При этом «исходная клеточка» как начальный пункт развертывания социальной теории нередко трансформируется и в представление об онтологически первичном отношении, над которым теоретически «надстраиваются» производные, менее фундаментальные. В социально-психологическом плане классический фундаментализм явно или неявно апеллирует к гениальности создателя теории, сумевшего — в отличие от прочих смертных — узреть непоколебимые устои и краеугольные камни общественного бытия. Классический фундаментализм — это неявно выраженная позиция абсолютного наблюдателя, вознесенного над общественной жизнью, чьи суждения свободны от любых предпосылок, обусловленных его социально-групповой принадлежностью.

Редукционизм является дополнительным, производным от фундаментализма методологическим принципом. Это подвerstывание наличного социально-культурного многообразия под теоретичес-

кую схему, в основании которой — фундаментализация определенных типов социальных отношений. Так, марксизм не без основания упрекали в пренебрежительном отношении к проблемам культуры, морфология и закономерности развития которой имеют собственную логику и непосредственно не выводимы из характеристик материальной жизни общества даже в наиболее «экономическом», индустриальном обществе. Остается лишь сожалеть, что термин «духовное *«производство»*», введенный в философский словарь на заре индустриальной современности, широко используется и поныне, хотя заимствующие его из словаря молодого К. Маркса авторы едва ли осознают его генетическую связь с редукционизмом классического типа.

Наконец, эссенциализм означает методологическую установку на получение такого типа знания, которое представляет *сущность* изучаемого объекта в чистом виде. К. Поппер, к примеру, заметил, что эссенциалисты склонны формулировать научные проблемы в такой форме, как «Что такое материя?», «Что такое справедливость?», убежденные в том, что исчерпывающий ответ на подобные вопросы, проявляющий сущностное значение этих терминов, и тем самым — глубинную природу изучаемых им объектов, является необходимой предпосылкой научного исследования, если не его главной задачей <sup>95</sup>. Но сегодня, убежден автор «Открытого общества», использование эссенциалистской установки оправдано лишь для идентификации эволюционирующих объектов. И пользоваться им в социальном познании, предупреждает он, необходимо с величайшей осторожностью, поскольку на нем основаны наиболее сильные аргументы в защиту историцизма <sup>96</sup>.

Утрата общественного доверия к глобальной социальной концепции как универсальному методу социального познания в значительной мере обусловлена тем, что в общественном сознании индустриального общества она выступала средством идеологической легитимации социально жестких модернизационных технологий, использование которых привело к ощутимым социокультурным потерям. «Вторжение императива экономической рациональности

---

<sup>95</sup> Поппер К. Р. Ницета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 66.

<sup>96</sup> Там же.

во внутренние коммуникативные структуры исторически сложившихся жизненных миров» (Ю. Хабермас) на практике означало ликвидацию свойственной традиционному обществу культурной гетерогенности, заметное обеднение социально-культурного многообразия — генофонда человеческой цивилизации. «Цена прогресса» — разрушение структур «коммуникативной рациональности» (Ю. Хабермас) — целостных автохтонных жизненных миров, обжитых жизненных ниш, укладов и стилей жизни. Жизнь не пощадила свойственного модернистскому сознанию оптимизма в отношении безграничных возможностей науки блокировать любые деструктивные последствия неконтролируемой индустриальной экспансии. Свидетельство тому — современные экологический и антропологический кризисы.

Тенденция к переоценке модернистских ценностей как универсальных для всего человечества и вечных на все времена известна под именем постмодернизации, т.е. движения в постсовременность. Усталость Запада от жестких индустриальных и социокультурных технологий Модерна ныне проявляется в моде на стиль «ретро»<sup>97</sup>, в стремлении реставрировать утраченное социокультурное многообразие и духовные ценности традиционного общества, обладающие общечеловеческим содержанием. Модернистская интенция на покорение природы и рациональное переустройство общества в постсовременности уступает место коэволюционной стратегии совместного устойчивого развития. «Ностальгия по естественному» — в оппозиции к апофеозу техники в рамках техногенной цивилизации — проявляется в реставрации ценности естественного, живого. Возрос интерес к телесным практикам в истории европейской культуры. На смену ураганному ритму индустриализации, вдохновляемой лозунгом «быстрее, выше, сильнее», приходит «пафос длительности», «истории медленного дыхания». В новейшей социологической концепции П. Бурдьё главный капитал постиндустриального общества — не промышленный и даже не финансовый, но символический — сложная констелляция ресурсов образования, престижа, публичного влияния, репутации, известности, общественного признания. Если в условиях виртуальной экономики финансо-

---

<sup>97</sup> См.: Панарин А. С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. М., 1989.

вый капитал можно сколотить и развеять по ветру в мгновение ока, то для обретения символического капитала нужно затратить часть человеческой жизни, отнюдь не беспредельной. Символический капитал, вобравший в себя все многообразие социокультурных различий, становится ключевой метафорой социальной топологии и решающим фактором в определении позиции человека в социальном пространстве постсовременности <sup>98</sup>.

Рост социокультурного многообразия постиндустриального общества выражается и в размягчении свойственной индустриальному обществу жесткой социальной структуры, и в увеличении значимости временных неформальных объединений, создаваемых для решения определенных социальных задач (ведения предвыборной кампании, протестных акций, благотворительных мероприятий). Но одновременно с этим человеку постсовременности свойственно ощущение утраты твердого социального основания, даруемого приобщенностью к первичной социальной группе, будь то территориально-соседская община, социальный класс, сословие или «прослойка». Он утрачивает «столикое зеркало друг друга» — группу персональной идентификации, — впадая в немыслимый для традиционного общества «кризис идентичности». Человек постсовременного общества обречен постоянно находиться в «карнавальной» ситуации. Игра становится ключевой метафорой социальной деятельности, обрекая человека на неизбывное пребывание в маске *homo ludens*.

Наконец, постмодернистскому менталитету свойственно многовариантное, альтернативное видение истории, вопреки известному изречению, все же имеющей сослагательное наклонение. Человеку довлеет не «осознанная необходимость», понятая в духе лапласовского детерминизма; перед ним — «созвездие возможностей» (В. С. Степин), в созидании и использовании которых он утверждает себя в качестве социально-исторического субъекта. Историческое время видится «разветвленным», заряженным многовариантностью исторических перспектив. Синергетический подход обнаруживает в нем зоны неустойчивости, бифуркации — ветвления

---

<sup>98</sup> См.: Бурдье П. Социальное пространство и генезис классов // Социология политики. М., 1993.

исторических альтернатив. Сумеем ли мы их использовать — проблема не только социальных реформаторов, но и нас с вами.

### **3. Методологические особенности социокультурного анализа постиндустриального общества**

Осознание неадекватности транзитному социуму классических методологий, обобщающих социальные практики устойчивого и высокоструктурированного общества (Модерна), порождает целый комплекс проблем методологического характера. Преодоление «теоретической дальнорзости» универсальной социальной концепции и обращение к исследованию низовых, рутинных практик повседневной жизни, реставрация ценности социально-культурного многообразия, утраченного («уплаченного») в процессе модернизации, предъявляет заявку на «мягкие» методы социального познания с гибкой настройкой на социально-культурную стилистику исследуемого объекта. Подобные методы являются взаимодополнительными, и использование того или иного в конкретной когнитивной ситуации — вопрос практической целесообразности<sup>99</sup>. Подобный подход обнаруживает целые предметные области, где эффективно работают и рецептурные, и инкорпорированные в навыках формы социального знания. И область их применимости отнюдь не исчерпывается сферой повседневной жизни человека. Социолог науки М. Коллинз<sup>100</sup> демонстрирует убедительные примеры использования телесных навыков в практике прикладных и экспериментальных научных исследований, Б. Геранзон и И. Йосефсон<sup>101</sup> — в художественном творчестве. Характерное для традиционного общества знание «на кончиках пальцев», «на острие взгляда» в качестве составной части входит в один из наиболее востребованных методов социального познания постиндустриального общества — социально-культурную экспертизу.

---

<sup>99</sup> Подробнее см.: *Смирнова Н.М.* Социально-культурное многообразие в зеркале методологии // *Общественные науки и современность.* 1993. № 1. *Ее же:* Исторические типы рациональности в социальном познании // *Рациональность на перепутье.* М.: РОССПЭН, 1999.

<sup>100</sup> *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983.

<sup>101</sup> *Goranzon Bo, Josefson Ingela.* Knowledge, Skills and Artificial Intelligence. Springer-Verlag, 1988.

Как метод познания, экспертиза востребована для изучения социокультурных объектов и событий, заряженных объективной неопределенностью, в которых существенен фактор самодетерминированной человеческой деятельности, личной свободы. Характеристики подобных объектов или сценарии протекания процессов в значительной мере определяет личный человеческий выбор. Составной частью социокультурной экспертизы является узкоспециализированная, или профессиональная, экспертиза, однако первое понятие обладает большей степенью общности. Именно на нее в идеале должна опираться разработка программ долгосрочных социальных реформ, и — шире — стратегия коэволюционного развития.

Специализированная экспертиза — это оценка степени соответствия объекта (как правило, продукта человеческого труда) более или менее явно сформулированным целям и задачам человеческой деятельности, тем или иным социальным интересам. В подобной познавательной ситуации существенны именно индивидуальные характеристики объекта, принципиально не выражимые в форме «всеобщих законов», описывающих поведение абстрактных, идеализированных объектов. Но даже и там, где интересы объективированы в жестко фиксированные нормативные характеристики (стандарты, ГОСТы, образцы и т. д.), и индивидуальные характеристики сами по себе не имеют значения, объектом внимания может выступать индивидуальное отклонение единичного экземпляра от фиксированного образца. Экспертиза в подобном, узком смысле слова («технический контроль») — атрибут любого промышленного предприятия индустриальной современности.

В структуре экспертизы значительное место занимает информационная работа, в которой разум и память эксперта — часто за отсутствием дорогостоящей информационной техники — играют роль информационного «банка данных». Но экспертиза не сводится к информационной работе. В работе настоящего эксперта всегда присутствует такой тип знания, который формируется благодаря виртуозному владению профессиональным навыком, доведенным до автоматизма. Помимо виртуозного профессионализма, в числе качеств, необходимых подлинному мастеру своего дела, М. Полани называет одержимость, «интеллектуальную страсть», помогающие мобилизовать не только профессиональную

интуицию, но и социальное воображение, способное схватить то, что подчас сокрыто от поверхностного взгляда. И для того, чтобы постичь подчас трудно вербализируемое искусство экспертизы, молодой специалист должен поработать «рука об руку» с мастером своего дела. Подобная «неявная» составляющая экспертного знания, роднящая его с телесными навыками, по способу социальной трансляции аналогична обучению ремеслу в традиционном обществе.

Старейшая и традиционная область экспертной оценки — экспертиза произведений искусства. Но в индустриальном обществе подобная сфера деятельности сравнительно невелика. Широкое же распространение методов экспертной оценки связано с «закатом многотонной цивилизации» (Р. Несбит) и свойственными постиндустриальному обществу процессами диверсификации производства и обслуживания. Усложнение структуры потребительского рынка постиндустриального общества и сопутствующее постмодерну усиление социально-культурного многообразия сопровождаются усилением внимания к многообразию и изменчивости человеческих потребностей, стремлением учесть вариативность потребительских вкусов различных социокультурных групп.

В рамках нашей социалистической экономики со свойственной ей фетишизацией плана, регулятивный смысл которого усматривали в том, чтобы априори знать интересы «всего народа», область применения экспертизы была весьма ограниченной. Это преимущественно сфера принятия технических решений (техническая экспертиза), в меньшей степени — сферы здравоохранения и криминалистики (врачебно-трудовая и судебно-медицинская экспертизы) — словом, те области человеческой деятельности, в которых необходимо внимание к специфике отдельного случая. В целом же в условиях господства легитимирующего нарратива — глобальной социальной концепции, которая априори «все про нас знает», — в экспертизе усматривали недостойный строго научного метода субъективизм. Но за последние годы ситуация существенно изменилась. И хотя о насыщении рынка на основе диверсифицированного производства говорить пока не приходится, рост имущественной дифференциации населения вынуждает производителя ориентироваться на различные типы потребностей.

Кроме того, благодаря наличию в социальной структуре современного российского общества значительного предпринимательского слоя, заметно выросла зона самодетерминированного экономического поведения. В связи с этим возрастает потребность и расширяется сфера применения социально-гуманитарной экспертизы.

В отличие от специализированной, профессиональной экспертизы, объект которой оценивается на степень его соответствия более или менее определенным и отчетливо сформулированным целям и интересам человеческой деятельности, эталоном социально-гуманитарной экспертизы выступают общечеловеческие ценности. Она вводит «человеческое измерение», оценивает степень «человеческой соразмерности» масштабных технических, экологических и социальных проектов, затрагивающих повседневную жизнь человека. В подобной «постнеклассической» ситуации социальный теоретик мыслит себя не *вне* изучаемой им социокультурной сферы, и тем более — не *над* нею, а погруженным в ее структуры и заинтересованным в сохранении природно-ландшафтной среды и непрерывности повседневной жизни. В методологическом плане подобное изменение места теоретической речи знаменует собой преодоление свойственной глобальной социальной концепции позиции абсолютного наблюдателя.

Отличие социогуманитарной экспертизы от профессиональной, конечно же, не абсолютно, и в практике экспертных оценок профессиональная и социогуманитарная экспертизы выступают в едином комплексе. Так, методологический анализ процедуры экспертизы экологической обстановки в районах Крайнего Севера позволяет вычленив в ней три относительно самостоятельных слоя экспертных оценок. Предметом технико-экономической экспертизы является техническая возможность и экономическая целесообразность разработки недр и добычи полезных ископаемых в условиях вечной мерзлоты. Культурно-антропологическая экспертиза направлена на выявление того, как сохранить неповторимый и самобытный культурный облик коренных народов Севера. Наконец, социогуманитарная экспертиза ориентирована на то, чтобы выяснить, улучшит ли качество жизни людей, их здоровье (ныне исчисляемое средней продолжительностью жизни и величиной детской смертности) и социальное самочувствие реализация

намеченных технико-экономических проектов. Проблема, однако, в том, что если первый тип экспертизы в той или иной степени представлен во всех экспертных оценках, то о втором, а тем более — третьем часто забывают. И не просто забывают — сознательно игнорируют, если данные технико-экономической экспертизы вступают в конфликт с культурно-антропологической и социогуманитарной. Так, в романе Ч. Айтматова «И дольше века длится день» столичный чиновник, принимающий решение о строительстве космодрома в казахской степи на месте старого кладбища, никак не желает прислушаться к мнению старожилы тех степей Едигея Буранного, что не гоже, мол, стартовать к звездам на костях предков. Для традиционалистского менталитета пантеон предков — место высшей святости и почитания. Но не находит Буранный Едигей в Москве понимания. Потому что очень уж глубоки корни этого конфликта. Он не сводим к конфликту двух профессиональных установок (чабана и инженера-строителя), коллизии менталитетов города и деревни, и уж тем более — к несходству характеров. Это конфликт цивилизационный. В нем столкнулись, сошлись лоб-в-лоб менталитет традиционного общества со свойственным ему представлением о неоднородности социального пространства (наличия в нем священных мест: кладбищ, храмов, священных рощ и гор) и цикличности времени («все возвращается на круги своя») с технологическим рационализмом индустриального Модерна и присущим ему архетипом восприятия социального пространства как однородного, лишённого священного ореола, или, словами М. Вебера, «расколдованного», подчинённого императиву экономической целесообразности. Аппелируя как к модернистским, так и традиционалистским ценностям (бережному, нравственно регулируемому отношению к природе, обществу и человеку), метод социально-гуманитарной экспертизы выражает менталитет постмодерна с присущим ему ощущением культурной усталости от жестких социокультурных технологий Модерна и укорененной в индустриальных практиках техногенной целерациональности.

По своей логической природе экспертиза — это рассуждение по аналогии, по недостаточному основанию (абдуктивный вывод), ибо в жизни, как заметил Р. Музиль, всегда происходит то,

на что нет достаточного основания. Работа эксперта включает в себя процесс логического вывода, но может и имитировать его. И поскольку экспертиза не сводима к формально-логическому выводу, эксперт не столько доказывает, сколько убеждает. Мнение каждого из них содержит «момент истины». Итоговый же результат предстает как продукт «стереоскопического» видения, взаимодействия различных ракурсов интерпретации.

В сравнении с другими типами экспертиз, в социогуманитарной экспертизе информационная работа занимает подчиненное место. Но в когнитивной структуре экспертизы более значим ингредиент личной интерпретации. Собственно, любая экспертиза есть, в сущности, процесс интерпретации — «примеривания» эталонов к отдельному случаю. Однако ценностный эталон куда менее артикулирован и более неопределенен, чем явно сформулированные цели и стандарты, а потому и роль личной интерпретации здесь — в сравнении с профессиональной экспертизой — более весома. Это свидетельствует о том, что в отдельных своих моментах экспертиза сродни герменевтическому анализу. Социально-гуманитарная экспертиза тем эффективнее, чем в большей мере эксперту удалось «вписаться» в структуру объекта (познавательный контекст ситуации), не разрушив его. Эксперт, ставя диагноз ситуации, например, социального конфликта, стремится не только познать, но и, если угодно, почувствовать его. В предельном случае он ставит себя на место конфликтующих сторон, мысленно отождествляя себя с ними посредством сложных и не всегда выразимых интеллектуальных процедур. Это позволяет эксперту обрести «герменевтическое предпонимание» ситуации в целом («размыкание» герменевтического круга), исходя из которого он стремится постичь смысл отдельных социальных действий. Подобный процесс вовлекает в работу не только интеллект, но и весь духовный опыт эксперта, сформированный не только профессиональной средой, но и всей его жизнью.

Поскольку экспертиза — в значительной мере процесс интерпретации, то степень надежности экспертной оценки существенно повышается, если ее результат представляет собой продукт коллективных усилий. В идеале она представляет собой консенсус профессионалов, образцом которого является консилиум врачей,

а целью и смыслом — выработка взаимосогласованной позиции. Экспертиза — это своеобразное преломление в сфере методологического анализа общедемократических и — шире — общечеловеческих ценностей: уважение права каждого на выражение собственного мнения (уважение прав меньшинства) и стремление решать спорные вопросы методом убеждения (стремление к консенсусу). Именно такой подход отвечает менталитету постиндустриального общества.

Как уже отмечалось, экспертиза органично включает в себя процедуры интерпретации. Однако в целом ряде социальных ситуаций они могут выступать и как самостоятельный метод познания. Использование *социально-культурной герменевтики* основано на аналогии социального взаимодействия с текстом. Найти способ реконструкции смысла социального взаимодействия как текста — значит описать «объективный дух» сложного социального целого, составными частями которого выступают социальные роли, события и структуры. Смысл социального действия мыслится как выражение этого объективного духа. Он не творится отдельными людьми, а представляет собою продукт коллективных усилий, осуществляемых в определенной системе общественного порядка. Социальное действие «прочитывается» как своего рода проекция этого объективного смыслового контекста, составляющего нечто вроде устойчивой смысловой структуры того социального пространства, в котором подобное действие оказалось возможным.

Социальный порядок, в рамках которого «прочитывается» то или иное социальное действие, предполагает предсуществование коллективно разделяемой («in-group») структуры значений, детерминированной коллективными идеалами и ценностями. В рамках герменевтического анализа именно они мыслятся той первичной реальностью, которая, в конечном счете, делает возможным «прочтение» смысла любого социального действия. Способность «схватить» эти не всегда явно выраженные коллективные идеалы и ценности и является условием «герменевтического предпонимания» ситуации, лежащим в основе социально-культурной герменевтики.

Социально-культурная герменевтика адекватна изучению тех типов социальных взаимодействий, которые в значительной степени детерминированы коллективно-групповыми идеалами и ценностями. Но для ситуации постмодерна, как отмечалось

выше, как раз и характерен процесс непрерывного образования и распада временных, «летучих» кросс-культурных групп, подчас объединенных (особенно в молодежной среде) не устойчивыми социальными интересами, а фетишизацией того или иного культурного символа, в роли которого все чаще выступают звезды поп-музыки, спорта и шоу-бизнеса. Подобной социокультурной ситуации, именуемой «неотрайбализмом» (синоним: «неокочевничество», «неоязычество»), и адекватен метод социокультурной герменевтики. Равно как и метод экспертных оценок, он не универсален. Из поля зрения социального герменевтика ускользают те аспекты социального поведения, зависимость которых от социальных обстоятельств является сложно опосредованной. Это не прямые связи и взаимодействия, а также спонтанные самодефинированные действия, в которых в наибольшей степени выражены индивидуальные характеристики субъекта социального действия. В подобной ситуации наиболее адекватны широко практикуемые в современной эмпирической социологии методы описания отдельных случаев, case-studies.

Востребованность «мягких» методов в социальном познании, в свою очередь, свидетельствует о существенных сдвигах в самой социальной жизни. Классическая парадигма социального знания со свойственной ей фетишизацией универсальной социальной концепции в ситуации постмодерна обнаруживает пределы своей адекватности. Динамизм социальной жизни делает труднодостижимым жесткий концептуальный синтез классического типа. Становление же неклассической социальной теории — процесс трудно прогнозируемый. Можно лишь предположить, проводя осторожные аналогии с неклассическим естествознанием, что подобная социальная теория обретет иные, в сравнении с классическими, формы репрезентации реальности, теоретической наглядности и предметной интерпретации теоретического знания. Последнее означает, что ее содержание не должно сводиться к ныне широко практикуемым в социальном познании языковым играм — как бы их ни понимать. Ибо жизнь предъявляет запрос не на постмодернистские социальные теории в духе языковой игры, а на новый тип теоретического синтеза, способный теоретически представить сложный и многообразный постиндустриальный мир.

### **Раздел III. ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОЦИАЛЬНОГО АНАЛИЗА ЗНАНИЯ**

***В. С. Швырев***

#### **О СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ИЗМЕРЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Обсуждение природы научного познания и научной рациональности вообще и научной рациональности в социальном знании в частности в контексте перехода от классической парадигмы науки к современным неклассическим или постклассическим о ней представлениям позволяет обращаться к рассмотрению всей этой тематики в русле социальной философии, прежде всего, философии социального действия. Такой подход, с одной стороны, дает возможность лучше понимать природу научного познания, научной рациональности в ее неклассических формах как определенно-го вида социальной деятельности, не теряя в то же время специфики решения в ее рамках познавательных задач, с другой стороны, обогащает предметность самой социальной философии, стимулируя постановку актуальных, нетрадиционных для социальной философии проблем.

Существеннейшим моментом становления современных неклассических представлений о науке является отказ от образа некоего универсального монологического теоретического разума и переход к рассмотрению научного познания, как гетерогенного образования, пространства взаимодействия различных идейно-концептуальных позиций, парадигм, исследовательских программ и т.д., которые вступают в достаточно сложные отношения взаимной полемики, конкуренции, что не исключает, однако, определенной точки сопряжения этих позиций. Тем самым научные знания лишаются своего внеисторического и внесоциального статуса, когда его авторитет зиждется на том, что оно является продуктом

некоей надчеловеческой силы, как бы эта сила ни именовалась на специальном философском языке — трансцендентальное сознание, чистый разум, абсолютная идея и пр. Субъекты научно-познавательной деятельности в свете современных о ней представлений не могут апеллировать к подобной надчеловеческой силе. Они оказываются организованными в научном сообществе, объединяемые принятием определенных идейно-концептуальных позиций, что позволяет говорить о «коллективных субъектах» научного познания как известных социальных единицах. Таким образом, научно-познавательная деятельность реализуется определенной системой дифференцированных социальных отношений, она выступает как четко выраженная социальная деятельность. Эта общая принципиальная особенность науки в ее современном неклассическом виде по весьма понятным причинам приобретает особый резко выраженный характер в социальном научном познании, которое всегда в значительной степени стимулировалось интересами различных социальных групп, ценностными предпосылками и установками и пр., что способствовало проблематизации самого статуса научной рациональности в сфере социального познания.

Иными словами, если вынужденный отказ от классических идеалов монологического теоретического разума проблематизирует статус рациональности научно-познавательной деятельности вообще, поскольку мы сталкиваемся с существованием внутрипарадигмальных замкнутых рациональностей различных научных сообществ, то в претендующих на научность в социальном знании вопрос о критериях этой научности становится особенно острым. Как избежать вполне реальной опасности потери во внутрипарадигмальной деятельности научных сообществ принципиальных установок на адекватную ориентацию в Реальности, подмены последних стремлением к самоутверждению и доминированию над другими взглядами и позициями, в социальном познании стимулируемыми эгоистическими интересами различных социальных, этнических, культурных групп? Если мы не хотим переходить на позиции философского постмодернизма, отвергающего по существу вместе с устарелыми классическими идеалами рациональность и саму установку на адекватное «вписывание» в объемлющую его Реальность посредством познавательной деятельности

в науке и сводящего последнюю к своего рода «игре в бисер» различных научных сообществ, то мы должны попытаться выработать какие-то по крайней мере необходимые, если уж не достаточные, критерии рациональности действий в науке, ориентированных на сформулированную выше цель гармонизации отношений между человеком и Реальностью в процессе познания.

Действия в науке, какой бы характер они ни носили, имеют социальную природу, поскольку при признании гетерогенности научного познания они так или иначе ориентированы на коллективных субъектов научного познания. Тем самым их исследования и проектирования стимулируют разработку проблематики философии социального действия в связи, однако, с конкретными задачами выработки критериев рациональности научно-познавательной деятельности, то есть социальная философия напрямую сопрягается здесь с неклассической эпистемологией. Если угодно, проблематика последней выступает в этом плане конкретным случаем социально-философской проблематики, но этот конкретный случай, который может рассматриваться «по ведомству» неклассической эпистемологии, оказывается в контексте исследования более общей социально-философской проблемы критериев рациональности социальных действий, идущей от М. Вебера, но требующей, конечно, соответствующего развития в современных условиях.

Отказ от идеи единого трансцендентального сознания, признание необходимости сосуществования различных взаимодействующих познавательных позиций, которые нельзя приводить к некоему общему монологистскому знаменателю, ведут к существенным сдвигам в понимании человеческого субъективного фактора в современном образе науки. В ее классическом образе задача рационального сознания, в общем и целом, усматривалась в выходе на «твердую почву» логической, эмпирической, интуитивной и пр. достоверности. Наличие такой «твердой почвы» гарантировало позицию познающего субъекта от неопределенности, риска, ошибки, снимало с него ответственность, обеспечивало своего рода познавательное «алиби». Характерной особенностью современного постклассического когнитивизма выступает четкое признание невозможности существования такого «алиби», органической необходимости риска принятия решений, связанной

с этим ответственности. Все это позволяет говорить о неустранимости из «тела» рационального познания «человеческого измерения», о гуманитаризации рационального познания. И если, как отмечалось выше, благодаря внедрению проблематики социального действия, неклассическая эпистемология оказывается сопряженной с социальной философией, то благодаря гуманитаризации постклассической рациональности возникает сопряженность современной эпистемологии с философской антропологией — рациональное познание выступает как одна из форм человеческого действия в общем ряду деятельности и общения людей.

\*\*\*

Важнейшей вехой в движении от классической к неклассической рациональности выступило учение Канта. В отличие от классических представлений о познании как прямом овладении предметом, движении по его «контур», по его «логике» и т.п., кантовская гносеология исходит из того, что познание конструирует, создает свои познавательные модели, ассимилируя внешнюю, идущую от Реальности, информацию, на основе определенных организующих и структурирующих эту информацию схем. Отношение познания к предмету, таким образом, всегда опосредствовано, обусловлено некоторыми имеющимися в «теле» познания установками, предпосылками. Знание оказывается, тем самым, не продуктом некоего «естественного взгляда на мир», беспроblemного и безальтернативного в обыденном сознании и вообще в догматических, нерелексивных формах сознания или достигнутого в результате определенных усилий и очищающих процедур в классической рациональности. Оно является результатом, так сказать, задействования тех исходных установок и предпосылок, которыми располагает познающий субъект, а не просто проявлением его абстрактной познавательной, по существу рецептивной, способности. Определенность этих установок и посылок и задает «конечность» познания, в которой, на поверхностный взгляд парадоксально, проявляется самостоятельность, своеобразие позиции познающего субъекта. Если угодно, уже здесь мы имеем зачатки того «человеческого измерения» познания, которое столь резко проявляется в современном когнитивизме.

Подчеркивая новаторство Канта как предтечи неклассической рациональности, конечно, нельзя забывать и о зависимости Канта от классической традиции. И эта зависимость выразилась прежде всего в том, что он рассматривал выделенные им «априорные основоположения», явившиеся, по существу, канонизацией исходных принципов современной ему евклидианско-ньютонианской картины мира, как рамочные условия научного познания вообще. Иными словами, немецкий мыслитель остается в рамках «монологизма», не рассматривает ситуации конкурирующих между собой альтернативных концепций, что является важнейшим моментом современного неклассического когнитивизма.

Эта ригористическая классицистская позиция Канта постепенно ослабляется в трактовке «априорных основоположений» в более поздней философии и методологии науки. В пришедшем на смену т.н. стандартной концепции науки постпозитивизме окончательно закрепляется представление об особом статусе исходных принципов основоположений в системе научного знания и о наличии плюральности различных интерпретационно-моделирующих схем, своеобразие которых задается лежащими в их основе содержательно-онтологическими предпосылками (понятия исходных принципов «научных картин мира» в отечественной философии, «твердых ядер исследовательских программ» И. Лакатоша, «метафизических компонентов парадигм» Т. Куна). Таким образом, современная философия науки, с одной стороны, несомненно исходит из кантовской традиции выделения синтетических априорных основоположений в противовес плоскому эмпиризму, представленному в XX веке доктриной Венского кружка, но, с другой стороны, решительно отвергает кантовский «монологизм» с его представлением об единой и неизменной безальтернативной системе полностью независимых от каких-либо внешних факторов абсолютно априорных постулатов, лежащих в основании системы всего «теоретического разума».

Переход к признанию гетерогенности познавательной деятельности означает, тем самым, отказ от позиции т.н. монологизма в интерпретации рационального познания. Следует сделать некоторые уточнения относительно самого этого понятия, введенного, как известно, М. М. Бахтиным. Суть монологизма, как определенной

идеологии познания и/или философии познания, заключается в признании и утверждении существования познавательных позиций, будь то конкретная концепция или теория, широкая исследовательская программа, «картина мира», парадигма или, наконец, определенная гносеологическая модель познания, которые обладали бы исключительной привилегией на Истину, на полноту освоения предмета, с которым имеет дело данная познавательная позиция и/или на решение связанной с этим познавательной задачи. Ответственность познающего субъекта, конечная цель его активности понимается при этом в том, чтобы выйти на такую «твердую почву». Это и есть то, что в терминологии М. М. Бахтина именуется достижением ситуации «алиби», то есть субъект познания попадает в такое пространство, где он в принципе не несет ответственности за принятие суждения, передоверяя эту ответственность внешней инстанции объективированных критериев. Отказ от монолистского идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев (интуитивистских или априористических, эмпирических или логических) и от имени которых субъекты познавательной деятельности утверждают свою правоту, знаменует, по выражению современного исследователя М. М. Бахтина, конец *трансцендентального алиби*, то есть достижимости таких когнитивных позиций, которая снимала бы саму возможность ошибки при их принятии <sup>102</sup>.

Таким образом, современная философия познания вынуждена признать, что в конечном счете субъект познания никогда не может уйти от ответственности принятия собственных решений, не гарантированных полностью каким-либо внешним концептуально-логическим или фактуально-эмпирическим авторитетом, то есть свободных *поступков* (в смысле Бахтина), органически связанных с риском ошибки.

Монолизм в его более умеренных, более здравых формах, следует подчеркнуть далее, никоим образом не исключает дискуссий со своими соперниками. Он способен признать относительную правоту чужих точек зрения, необходимость каких-то

---

<sup>102</sup> Махлин В. Л. Бахтин и Запад (опыт обзорной ориентации)//Вопросы философии. 1983. № 1. С. 108.

усовершенствующих модификаций своих позиций, даже их развития под влиянием критики извне. Однако с позиций монологического сознания все эти «рациональные зерна» иных подходов и точек зрения в принципе всегда могут быть ассимилируемы в рамках соответствующей доктрины, которая осуществляет притязания на монополию истины. Определяющая особенность монологизма заключается, таким образом, в том, что при всей возможной его умеренности и даже самокритичности он исходит из убеждения, что любая проблема в принципе может быть решена на основе его собственных, пусть в чем-то конкретизируемых, уточняемых, развиваемых, исходных предпосылок. Конкурирующие с ним позиции сознания рассматриваются в лучшем случае как некоторый «оселоку», средство совершенствования своей собственной позиции. Иначе говоря, идеология «монологики» не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Монологизм тем самым принципиально враждебен любым формам идеи «дополнительности», представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания.

Отказ от монологизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означают при этом перехода на позицию некоего беспринципного «плюрализма», реализуемого по обывательскому закону «живи и дай жить другим». Напротив, подлинная диалогичность в конструктивной полемике с другими подходами предполагает высокую ответственность и максимальную напряженность развертывания творческого потенциала собственной позиции. Диалог, разумеется, вовсе не означает утраты принципов, какого-то расслабления сознания. Отнюдь не разделяя чужой позиции, способное к диалогу сознание призвано в то же время исходить из уважительного к ней отношения, понимая, во-первых, ее основания и, во-вторых, допуская, что здесь содержится какая-то правда, какая-то реальность, которая не улавливается, во всяком случае в должной мере, с ее собственных позиций <sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Известный наш отечественный ученый С. Мейен сформулировал в свое время «принцип сочувствия» в науке, согласно которому «надо мысленно

К сожалению, охарактеризованный выше конструктивный диалогизм, предполагающий высокую самодисциплину, моральную ответственность и толерантность, отнюдь не является единственной реальной альтернативой монологизму и далеко не всегда приходит последнему на смену. Разочарование в возможности безусловной истины, открываемой монологическому рациональному познанию, способно приводить и сплошь и рядом приводит к релятивистскому плюрализму, когда эгоцентризм в утверждении собственной частной позиции уже не встречает противодействия в виде какого-либо высшего авторитета, вера в который оценивается как догматизм. Однако релятивистский плюрализм, вытесняющий догматическое «единомислие», не менее контрпродуктивен, он никоим образом не может служить, так сказать, выходом из положения, поскольку в нем отсутствует основание для консенсуса различных позиций, для их конструктивного взаимодействия. Только такое конструктивное взаимодействие призвано выступить действительно продуктивно, противостоять как догматическому монологизму, так и релятивизму т.н. плюрализма, и современное рациональное сознание, взятое на высоте своих возможностей, должно исходить из этой принципиальной позиции. Такое сознание должно быть готово к *перманентному диалогу*, в котором победа той или иной позиции в принципе рассматривается как относительная, как допускающая возможность дальнейшего спора и пересмотра. Подобного рода «коммуникативная» (Ю. Хабермас) диалогическая рациональность предполагает не просто констатацию гетерогенности познавательных позиций, она носит **проектно-конструктивный** характер и представляет собой форму определенным образом программируемого социального рационального действия, если мы будем считать указанным М. Вебером признаком последнего «ориентацию на Другого».

Итак, рациональным в современной ситуации является не просто тот субъект познавательной деятельности, который четко осоз-

---

встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил», проникнуть в чудо, интуицию, что вовсе не означает отождествления ее со своею. Логика дискуссии может служить взаимной реконструкции исходных интуиций оппонентов без их отождествления. См.: Шрейдер Ю. А. Бескорыстна ли этика? // Человек. 1991. № 3.

нает невозможность сохранить классический монолизм с его фиксированными стандартами «единого разума» — это необходимое, но не достаточное условие — условием рациональности становится показатель конструктивной работы в пространстве коммуникации различных познавательных позиций. Однако, как свидетельствует опыт реальной практики познания, такую задачу, прямо надо сказать, гораздо легче декларировать, чем осуществлять. По существу мы сталкиваемся с более широкой задачей развития современной рациональности в целом, включая не только познание, которая в любой области человеческой жизнедеятельности вынуждена исходить из существования различных самостоятельных, не имеющих «с ходу» общего знаменателя, позиций. Как осуществить их конструктивное взаимодействие, не впадая в «войну всех против всех», в различные формы «семантического тоталитаризма», догматической агрессивности или, напротив, беспринципного релятивизма? Необходимость поисков позитивных выходов из этой проблемной ситуации является важнейшим вызовом современному сознанию, если угодно, важнейшей глобальной проблемой современности.

Выдвинутая и разработанная Ю. Хабермасом концепция «коммуникативной рациональности», в основе которой лежало убеждение об объединяющей, вырабатывающей консенсус силе дискурса, в процессе которого преодолевают разногласия в пользу рационально мотивированного согласия, подвергалась, как известно, весьма жесткой критике за неоправданный идеализм, недостаток здравого прагматизма, понимания реальности, невнимания к механизмам силы и власти, господствующим в обществе, и т.д.<sup>104</sup> Все эти упреки, конечно, во многом справедливы, но и не отрицают, на мой взгляд, конструктивности идей коммуникативной рациональности в качестве необходимого ценностного ориентира современного сознания подобно тому как несовпадение реального поведения людей с нравственными идеалами и нормами не отменяет значимости последних. Вынужденный учет требований реальности при всей, разумеется, дискуссионности содержания последних,

---

<sup>104</sup> См., например: Флишбергер Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 187.

который задает возможность ориентации на консенсус в осознании рамочных условий проблемной ситуации, ухватывающей ее участником при всем различии их позиций, по существу выступает как единственный действенный фактор продуктивного выхода из проблемной ситуации.

Развитие позиции современной постклассической рациональности связано далее с расширением и углублением представлений о характере исходных установок и предпосылок познавательной деятельности, с выходом их анализа за рамки т.н. чистого разума, рассмотрения т.н. человеческого измерения познания, т.е. обусловленности познавательных установок всем многообразием внешних и внутренних факторов человеческой субъективности. Осознание гетерогенности познавательной деятельности стимулирует все более конкретное исследование определяющих эту гетерогенность факторов, углубление же и конкретизация такого исследования расширяет рамки эпистемологического анализа и в значительной степени проблематизирует эти рамки: «...Вторжение в философию науки методов и результатов истории науки, культурологии и истории культуры, социологии и социальной психологии» приводит к тому, что сейчас уже бывает трудно определить, где кончается собственно методологическое и начинается историко-научное или социологическое исследование процессов научного познания<sup>105</sup>.

Если в гносеологии и методологии естественных наук признание гуманитарности научно-познавательной деятельности приходит опосредствованным, так сказать, круглым путем, охарактеризованным выше через «распредмечивание» ее предпосылок, выявление их субъективности, преодоление объективной направленности классической естественно-научной рациональности, то в философско-методологической рефлексии в науках о человеке, как известно, достаточно быстро, начиная с В. Дильтея, формируется и развивается традиция т.н. гуманитарной парадигмы, которая исходит из принципиального своеобразия человека как предмета научного познания. Я не ставлю здесь задачи сколько-нибудь подробного рассмотрения всей этой очень важной, актуальной

---

<sup>105</sup> См.: Порус В. Н. О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. М., 1998. С. 220.

и интересной проблематики, связанной с переходом к этой парадигме в науках о человеке <sup>106</sup>. Ограничусь лишь по необходимости краткими, но принципиальными замечаниями по поводу характера научной рациональности в рамках указанной выше парадигмы. Прежде всего — и это, на мой взгляд, определяющий признак гуманитарной парадигмы при всех возможных ее версиях и вариантах — весьма специфична природа отношения познающего субъекта и предмета (не объекта!) познания, которое носит характер общения, предполагая, по выражению М. М. Бахтина, «сложность двустороннего акта познания — проникновение, активность познающего и активность открывающегося», что М. М. Бахтин и характеризует как диалогичность, «взаимодействие кругозора познающего с кругозором познаваемого» <sup>107</sup>. Очень часто это отношение, обозначаемое в ведущей от В. Дильтея традиции термином «понимание», именуют «субъект-субъектным» отношением. Надо, однако, понимать, что вовлеченность в общение и диалог резко меняют суть субъективности по сравнению с тем смыслом этого понятия, которое имеет место в классическом рационализме и когнитивизме. Здесь нет того «прозрачного для себя» субъекта, овладевающего пассивным и равнодушным к этому акту объектом, о котором говорилось выше в контексте рассмотрения классической рациональности <sup>108</sup>. Научная рациональность в гуманитарной парадигме, прежде всего, очевидно должна предполагать четкое осознание рамочных условий проблемной ситуации,

---

<sup>106</sup> О гуманитарной парадигме в психологии см., в частности: *Розин В. М.* Психология: теория и практика. М., 1997.

<sup>107</sup> *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 409—410.

<sup>108</sup> Настаивая на невозможности реализовать идеал естественно-научного эксперимента в психологии ввиду ее гуманитарной природы, психолог А. А. Пузырей связывает это именно с изменением роли субъекта в гуманитарном познании по сравнению с субъект-объектным отношением, лежащим в основе классического естественно-научного эксперимента. Анализируя эксперименты К. Левина, А. А. Пузырей отмечает, что в них «невозможно изъять из ситуации эксперимента самого исследователя». Последний оказывается совершенно неустранимым элементом самой ситуации исследования и, стало быть, того объекта, изучением которого он занимается (Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 27—28.).

порождаемой спецификой отношения познающего и познаваемого в структуре общения. Это та констатирующая функция рациональности, фиксация «реального положения дел», о которой говорилось выше в связи с рассмотрением позиций в неклассической естественно-научной рациональности. И так же, как и там, в гуманитарной парадигме рациональность не может ограничиваться только этой констатирующей фиксацией. Научно-рациональный подход в развитии гуманитарной парадигмы призван осуществлять оптимизацию продуктивности научной деятельности в изучении человека, с необходимостью переходящей в сферу проектирования, той реализации «замыслов» о нем, о которой, как о характерной черте гуманитарного подхода, говорит, например, В. М. Розин<sup>109</sup>. Таким образом, опять-таки центр тяжести усилий рационального сознания должен в конечном счете переместиться в проектно-конструктивную сферу и в органически связанные с этим усилия по организации социальной по своему характеру деятельности. Это, как мы можем убедиться, принципиальная тенденция эволюции современной рациональности. Какую бы ее сферу мы ни взяли, везде мы сталкиваемся с переходом от рациональности констатации к рациональности проектирования, причем этот переход предполагает, что работа рационального сознания носит характер социального действия, перманентную ориентацию на Другого, что, как отмечалось выше, М. Вебер рассматривал в качестве определяющего признака социального действия.

При этом рационализация в сфере гуманитарных наук вовсе не должна копировать рационализацию методов развитого математизированного естествознания, хотя, разумеется, не должна их и чураться, например, в связи с использованием математики, компьютеризации и т.д. Эта рационализация не должна мотивироваться неким комплексом неполноценности перед развитыми естественными науками. У рационализации в сфере гуманитарных наук свои специфические задачи, обусловленные прежде всего сложной динамикой процессов коммуникации, взаимодействия познавательных и ценностных установок и т.д.

Серьезной философской проблемой современной классической

---

<sup>109</sup> *Розин В. М.* Психология: теория и практика. С. 65—67.

рациональности, обусловленной введением в эпистемологию человеческого измерения, является размывание свойственной классике жесткой грани между познавательными и ценностными установками, теоретическим и практическим разумом, пользуясь терминологией Канта. Эта тенденция определяется двумя основополагающими факторами. Прежде всего, она связана с рассмотренным выше расширением и углублением анализа предпосылок познавательной деятельности, выходом на уровень их мотивации ценностными установками. Существование «чистого» теоретического познания, априори свободного от давления ценностных установок субъекта, становится в лучшем случае проблематичным, а по существу логически невозможным. Т.н. человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни не может не влиять на исходные познавательные установки, как это достаточно убедительно демонстрируется современными исследованиями науки, в частности, формирования механистической картины мира, которая долгое время выступала парадигмой «чистого теоретического познания»<sup>110</sup>.

По-новому, чем в классике, взглянуть на соотношение рационально-познавательных и ценностных установок заставляет далее и переход к рассмотрению т.н. человекообразных объектов. Как известно, именно с этим переходом связывает В. С. Степин выделение постнеклассической рациональности как особого типа научной рациональности, противопоставленной не только объектно ориентированной классической, но и неклассической рациональности, предполагающей рефлексию над собственно познавательными средствами и установками. Я исхожу из того, что и неклассическую (в смысле В. С. Степина) и постнеклассическую рациональность вместе целесообразно противопоставлять классической по основополагающему признаку фиксации субъектных установок,

---

<sup>110</sup> См. уже упоминавшиеся выше работы: *Гайденко П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997; *Косарева Л. М.* Рождение науки нового времени из духа культуры. М., 1997.

но бесспорно, что при рассмотрении «человекоразмерных реальностей» (я нарочно избегаю термина «объекты») мы действительно сталкиваемся с принципиально иной ситуацией, чем в классическом вещно-объектном познании. Суть дела в том, что при рассмотрении проблем, связанных с «человеческим фактором», нельзя ограничиваться чисто констатирующей позицией, как это можно делать, рассматривая объектную реальность, в конечном счете приходится принимать определенные решения, то есть переходить на позиции *проектно-конструктивного практического* сознания, на которые не могут не влиять существенным образом ценностные, в частности, этические представления. Как указывает В. С. Степин, при изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности<sup>111</sup>. Иными словами, надо достраивать человекоразмерную проблемную ситуацию, опираясь на ценностные представления. Очень ярко это проявляется в медицинской этике, скажем, в ситуации с эвтаназией и пр., где окончательная позиция носит четко выраженный характер выбора определенной альтернативы, на который влияют представления о свободе и достоинстве человека, об его ответственности и т.п. Конечно, рациональное поведение в подобной ситуации предполагает по возможности объективное исследование «рамочных условий» проблемной ситуации, возможных последствий различных выходов из нее и т.д., т.е. позиции рациональности констатации, о которой говорилось выше, но все это представляет собой *необходимое, но не достаточное* условие для выработки окончательной позиции. Иначе говоря, мы конструируем человекоразмерную реальность в соответствии с нашими по существу ценностными представлениями о человеке («каким он должен быть»), а не просто воспроизводим в познавательной модели объективно существующее положение дел.

Адекватность, рациональность научно ориентированного мышления будет заключаться при этом не в «воздержании» от ценностных

---

<sup>111</sup> Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 186.

установок, которое все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, в способности непредвзятого к ним подхода, их свободных обсуждений, сознательного продумывания и контроля их возможных последствий.

Все сказанное выше относительно специфики современной постклассической рациональности заставляет существенно пересмотреть вопрос о роли субъекта рационального познания по сравнению с «классикой». Как уже указывалось, в классическом рационализме задача субъекта заключается, в конечном счете, в том, чтобы выйти на некую «твердую почву» эмпирической и/или логической достоверности («истины факта» или «истины разума» классической гносеологии), систем основоположений «трансцендентального сознания», представляющих собой канонизацию известных познавательных парадигм и т.д., что обеспечивало бы, по выражению М. М. Бахтина, некое познавательное «алиби», гарантирующее от принципиальных ошибок. Напомним, что именно в этом стремлении застраховать себя от риска и ответственности, переложить последнюю на авторитет заданных норм и критериев, уклониться от «поступка» усматривал в свое время основной порок «теоретизма» (т.е. по существу классического рационалистического когнитивизма) М. М. Бахтин <sup>112</sup>.

Та же тема отказа от свободы и связанного с ней риска ответственности, установки на внешнюю принудительность авторитета научного знания лежит, как уже выше отмечалось, в основе критики Н. А. Бердяевым науки в его «философии свободы» <sup>113</sup>. Если же рациональное сознание в любом своем конкретном содержательном варианте не может претендовать на исключительные привилегии определенной монологической позиции, апеллировать к ее авторитету, вещать от лица этого авторитета, то субъект рационально-познавательной деятельности вынужден брать на себя всю полноту ответственности и риска, связанного с принятием и утверждением своей собственной точки зрения, четко

---

<sup>112</sup> См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М.: Наука, 1986.

<sup>113</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия свободы // Приложение к журналу «Вопросы философии».

понимая, что он не в состоянии встать на «твердую почву» достоверности, задаваемой внешним авторитетом, которая бы исключала риск и возможность ошибок.

Все то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может (и должен) опираться во внешней данности — накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приемы, имеющиеся концептуально-теоретические схемы и модели — выступает для него материалом, необходимым, но не достаточным условием для принятия определенных решений при выборе способов действий в рамках известной проблемной ситуации. Подобный выбор из ряда альтернатив, спектров возможностей, в конечном счете, лежит на собственной ответственности субъекта, носит, так сказать, четко выраженный авторский характер, представляет собой, в отличие от установки классики на законченную констатацию некоторого «положения дел», акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей самокритики и критики. Еще раз подчеркнем, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, как считают сторонники интерпретации рациональности как бескрылого объективистского типа сознания, а, напротив, предполагает их. Современная неклассическая рациональность в этом смысле действительно включает «осознание необходимости», вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объективной детерминации, а необходимости мобилизации творческих способностей сознания, осуществления «поступка», в терминологии М. М. Бахтина, при выработке рационально-познавательной позиции.

Следует подчеркнуть, что подобный подход снимает имеющееся в классике известное противостояние рационального познания и рациональности практической деятельности. В рамках вышеохарактеризованного подхода рациональное познание четко осмысливается как специфический вид рациональной деятельности вообще, при этом в его понимании окончательно устраняются элементы созерцательности, рецептивности, познание выступает как частная форма человеческого бытия со всей его напряженностью и драматизмом.

## НЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА И ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ ЗНАНИЯ

Проблема объективности знания — это проблема истины. Это проблема древняя, многоаспектная, и очевидно, что ее нельзя сколь-нибудь полно осветить в рамках небольшой статьи. О чем же пойдет речь?

Должен с самого начала заявить, что я не сомневаюсь в объективности научного знания или, точнее, в том, что мы способны такое знание строить. Я очень далек от каких-либо модных сейчас нападков на науку, от модных сомнений в объективности научного знания, в адекватности научных методов и т.п. Я вообще — патриот науки и чужд какого-либо антисциентизма, даже в очень скрытых формах его проявления. Однако развитие теории познания и науки все в большей и большей степени выдвигает на первое место творческую роль социального субъекта, и это приводит к тому, что мы вынуждены тезис об объективности знания осознавать и переосмысливать во все новом и новом контексте.

Этому я и хочу посвятить статью, показав, с какими трудностями сталкивается традиционное, вероятно, почти каждому знакомое представление об истине, восходящее еще к Аристотелю.

### 1. Традиционное представление

«Согласно классической тенденции, — писал Тадеуш Котарбинский, — истинно — это то, что соответствует действительности»<sup>114</sup>. Но что значит «соответствует»? Котарбинский продолжает: «Речь идет не о том, что истинная мысль должна быть хорошей копией или верным изображением вещи, о которой мы думаем, по образцу художественной копии либо фотографии. Легко установить метафорический характер такого сравнения. Здесь становится необходимой какая-то другая интерпретация этого «соот-

---

<sup>114</sup> Котарбинский Т. Избранные произведения. М., 1963. С. 292.

ветствия с действительностью». Остановимся на следующей интерпретации: «Ян всегда и только тогда думает истинно, когда Ян думает, что дела обстоят так-то и так-то, и если при этом обстоят дела именно так-то и так-то»<sup>115</sup>. Именно от такого понимания отталкивался Альфред Тарский, а затем и Карл Поппер.

Но как истолковать выражение «дела обстоят именно так-то и так-то»? Что оно означает? Карл Поппер пишет, что «утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если, и только если, оно соответствует фактам»<sup>116</sup>. Он, в частности, приводит такой пример: *Сделанное свидетелем заявление: «Я видел, как Смит входил в ломбард чуть позже 10.15» — истинно, если, и только если, свидетель видел, как Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.* Хочется обратить внимание на следующее: а можно ли просто видеть, что Смит вошел в ломбард позже 10.15? Такое «видение» предполагает наличие предпосылок, которые вырабатывались в развитии культуры многие сотни лет. Нам необходимо иметь представление о сутках, которые делятся на 24 часа, мы должны знать, что час принято делить на 60 минут, мы, наконец, должны иметь часы, позволяющие определять время с точностью до минуты, и эти часы должны быть синхронизированы с часами других свидетелей, что предполагает наличие определенной службы времени. Иными словами, утверждение свидетеля относительно к культуре, относительно к существующим нормам и средствам наблюдения.

## 2. Знание и экспертиза

Но возьмем другой более красноречивый пример, который часто встречается в литературе: «Мел бел» истинно, если, и только если, мел бел. Что это означает, что мел бел или выглядит как белый? Это вовсе не факт физики, что было ясно уже Демокриту. Более того, это нельзя свести и к психологии восприятия. Система цветообозначений — это некоторая социальная традиция, и в разных культурах эта система может быть существенно различной. «Если мы привлечем к рассмотрению другие языки, — пишет Л. С. Бархударов, — то окажется, что в каждом из них существует

---

<sup>115</sup> Котарбинский Т. Избранные произведения. С. 293.

<sup>116</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 380.

своя специфическая система названий цвета, не совпадающая с той, к которой мы привыкли, пользуясь своим родным языком»<sup>117</sup>. Так, например, в русской школе на уроке физики преподаватель говорит ученикам, что существует семь основных цветов спектра, в то время как в английской школе речь идет только о шести цветах. Дело в том, что в английском языке существует недифференцированное прилагательное *blue*, обозначающее одновременно и синий и голубой. Таких примеров можно привести множество. В бретонском языке слово *glas* покрывает область, соответствующую сразу трем русским обозначениям: голубой, синий и зеленый. Очевидно, что любые высказывания о цвете предмета типа «Мел бел» или «Роза красна» относительно к культуре, к принятым в ней системам цветообозначения.

«Выглядеть красным,— пишет Поппер, — является диспозицией, так как это выражение описывает диспозицию вещи заставить наблюдателя соглашаться с тем, что она выглядит красной»<sup>118</sup>. Это — диспозиция по отношению к наблюдателю, который является носителем определенной системы цветообозначений. Как проверить тот факт, что предмет выглядит как красный или как белый? Подтверждение надо искать у других наблюдателей. Иными словами, в данном случае предложение Р истинно, если, и только если, эксперты считают, что Р.

Однажды в разговоре с известным палеоботаником С. В. Мейеном я спросил: «А где критерий того, что данные ископаемые растения принадлежат к одному виду?» Мейен ответил, не задумываясь: «Мнение авторитетных палеоботаников». Подтверждение этой, казалось бы, парадоксальной точки зрения я неожиданно нашел в фундаментальной монографии Ромера и Парсонса «Анатомия позвоночных». Авторы пишут: «Согласно несколько циничному, но содержащему долю истины определению, вид — это группа особей, которую компетентный систематик считает видом»<sup>119</sup>.

Сказанное вовсе не означает, что знания приведенного типа субъективны. Они относительно не к индивидуальному субъекту,

---

<sup>117</sup> Бархударов Л. С. Язык и перевод. М., 1975. С. 88.

<sup>118</sup> Поппер К. Указ. соч. С. 323.

<sup>119</sup> Ромер А., Парсонс Т. Анатомия позвоночных. Т. 1. М., 1992. С. 27.

а к культуре, к принятым в данном обществе нормативам цвето-обозначения или распознавания.

### 3. Математизированные знания

Но попробуйте представить в соответствии с формулой «Р» истинно, если и только если Р, знание типа закона Бойля-Мариотта. Очевидно, между объемом и давлением газа нет такого отношения, как умножение. Закон предполагает наличие хотя бы элементарной алгебры или теории пропорций. Прав Э. Мейерсон: «Закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует»<sup>120</sup>. Было бы крайней наивностью утверждать, что закон Бойля-Мариотта как бы существует в самом газе независимо от нашего познания, независимо от развития культуры и, в частности, математики. Но столь же наивно полагать, что мы просто выдумали этот закон. Он возникает как бы на стыке Природы и Социума, Природы и Мышления.

Развитие физики требует все более и более сложного математического аппарата. Фейнман писал: «Каждый новый наш закон — чисто математическое утверждение, притом довольно сложное и малопонятное. Ньютонова формулировка закона тяготения — это сравнительно простая математика. Но она становится все менее понятной и все более сложной по мере того, как мы продвигаемся вперед. Почему? Не имею ни малейшего понятия»<sup>121</sup>. Развитие математики, по признанию самих физиков, ведет к существенной перестройке мышления, подтверждая его исторический характер, его социокультурную природу.

Вот что пишет французский физик Ж. Лошак об эволюции физического мышления во второй половине XX века:

«Для Луи де Бройля характерно интуитивное мышление посредством простых конкретных и реалистических образов, присущих трехмерному физическому пространству. Для него не имеют онтологической ценности математические модели, в частности геометрические представления в абстрактных пространствах; он рассматривает их и использует лишь как удобные математические

---

<sup>120</sup> Мейерсон Э. Тожественность и действительность. СПб., 1912. С. 20.

<sup>121</sup> Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1968. С. 39.

инструменты, и совсем не они лежат в основе его физической интуиции. Опираясь такими абстрактными понятиями, он всегда помнит, что в действительности явления протекают в физическом пространстве, а потому математические рассуждения имеют для него значение лишь тогда, когда он в любой момент чувствует их связь с физическими законами в обычном пространстве.

Но на его глазах рождался совершенно новый подход к теоретической физике, который уже начал приносить свои плоды. Он основывался на использовании в физике весьма абстрактных понятий, на описании законов природы не с помощью пространственно-временных образов, а на основе алгебраических понятий или геометрических построений в абстрактных, чаще всего комплексных пространствах с большим числом измерений. Абстрактный подход помогает развить у теоретиков новый вид физической интуиции, если можно так выразиться, интуиции второго порядка, которая все менее и менее непосредственно опирается на физические факты, а выражается в форме математических аналогий, алгебраических правил и законов симметрии и групп преобразований. Теоретики стали ставить своей целью не описание явлений, а предсказание. Их предпосылки и рассуждения носят чисто математический характер, и становится очень трудным, если не сказать невозможным, обнаружить за ними какие-либо физические образы, хотя формулы, к которым они приходят, зачастую чудесным образом подтверждаются на опыте»<sup>122</sup>.

Отрицает ли все мною сказанное объективность знания? Ни в коем случае. Но надо учитывать, что знание строится нами в соавторстве с Природой, и мы при этом являемся очень активными соавторами.

#### 4. Многообразие теорий

Последнее время часто обращают внимание на тот факт, что теория строится на основе достаточно произвольно выбранных принципов, что для описания одних и тех же явлений можно построить не одну, а несколько теорий.

---

<sup>122</sup> Лошак Ж. Эволюция идей Луи де Бройля относительно интерпретации квантовой механики // Л. де Бройль. Соотношение неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики. М., 1986. С. 17.

«Законы природы, — пишет Г. Мак-Витти, — являются просто фундаментальными постулатами, лежащими в основе теории, и должны рассматриваться как свободные творения человеческого ума. Эти творения должны находиться в согласии с наблюдениями...»<sup>123</sup>

Нечто аналогичное утверждает К. Поппер: «Теории — это наши собственные изобретения, наши собственные идеи. Они не навязываются нам извне, а представляют собой созданные нами инструменты нашего мышления. Это ясно осознавали идеалисты. Некоторые из этих теорий можно сопоставить с реальностью, и, когда это происходит, мы узнаем, что реальность существует, что существует нечто напоминающее нам о том, что наши идеи могут быть ошибочными»<sup>124</sup>.

Тут два важных момента: 1. Теории — это наши творения, вовсе не навязанные нам извне; 2. Они, однако, строятся так, чтобы имело место согласие с фактами. Означает ли сказанное победу релятивизма? Думаю, что нет.

А как быть с множественностью теорий? Построение теории — это задача инженерного типа. У нас, например, есть множество данных измерения, и надо найти дифференциальное уравнение — такое, чтобы оно позволяло при некоторых заданных условиях предсказывать эти данные. Очевидно, что решение вовсе не обязательно должно быть единственным. Это характерно для любых инженерных задач хотя бы потому, что требуемый продукт задан чисто функционально.

Дирак пишет: «Если бы не инженерное образование, я, наверное, никогда не добился бы успеха в своей последующей деятельности, потому что достижение успеха требовало отказа от точки зрения, что следует иметь дело лишь с точными уравнениями и результатами, получаемыми логически из принятых на веру известных точных законов. Инженеры занимались поиском уравнений, пригодных для описания Природы. Им не было дела до того, как эти уравнения получены. Отыскав уравнения, инженер брался за логарифмическую линейку и получал необходимые ему результаты»<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Мак-Витти Г. Общая теория относительности и космология. М., 1961. С. 23.

<sup>124</sup> Поппер К. Указ. соч. С. 321.

<sup>125</sup> Дирак П. А. М. Воспоминания о необычайной эпохе. М., 1990. С. 11.

Итак, мы описываем Природу на базе определенных социокультурных традиций, мы используем сложный математический аппарат, без которого сплошь и рядом нельзя уловить никаких закономерностей, мы, наконец, не столько описываем мир, сколько создаем такие теоретические конструкции, которые функционировали бы нужным нам образом.

Но что мы познаем? Природу ли?

### **5. Мы описываем природу или нашу деятельность?**

Подавляющее количество наших знаний совершенно очевидным образом являются описанием реально осуществимой или в принципе возможной деятельности. Это, например, описание химических или физических экспериментов, методов измерения или расчета, методов решения тех или иных дифференциальных уравнений применительно к конкретным ситуациям... Кун не случайно придает такое значение образцам решенных задач. По сути дела, любой курс физики — это и есть упорядоченный набор таких образцов. Теория — это тоже метод решения определенных задач.

Тогда в общей форме знания имеют такой вид: Если мы делаем то-то и то-то, то получаем то-то. Другой вариант: Если мы хотим получить то-то, то надо действовать так-то и так-то. Очевидно, что несколько меняется и представление об истине: Знание «Р» истинно, если и только если, проделав указанные процедуры, мы получили то, что указано в «Р».

А если мы изучаем и описываем непосредственно не Природу, а деятельность с Природой, то нам надо в корне менять многие традиционные представления. Традиционно рассуждают так: дана Природа, к полному познанию которой мы стремимся, постепенно приближаясь к решению этой задачи. Но если речь идет об описании нашей деятельности, то нет никакого окончательного предела, ибо очевидно, что наша деятельность развивается и перестраивается, что мы имеем дело с системой культуры, и вместе с ее развитием меняется и то, что мы познаем.

### **6. Предопределенность познания**

В связи с этим интересно рассмотреть некоторые точки зрения. Вот, например, что пишет физик и историк физики Фридрих Хунд:

«К возможностям истории относятся свобода действия, а также альтернативы при рассмотрении действительного хода событий. Насколько велика эта свобода? В эволюции жизни побеждают формы с большими возможностями отбора. Эволюцию можно рассматривать как дрейф, который хотя и ведет к прогрессу, однако не имеет никакой предопределенной цели (в древних обезьянах *Homo sapiens* не был запланирован). Хотя в развитии политических и общественных форм неблагоприятные системы удерживаются недолго, однако случайность все же играет при этом существенную роль. Таким образом, и здесь мы видим своего рода дрейф без заранее заданной цели (в Карле Великом не были предварительно заложены ни более поздний немецкий рейх, ни современное европейское сообщество). В истории географических открытий то, что должно быть открыто, предопределено. В развитии какой-нибудь области науки природные явления предопределены, таким образом, по существу определена цель этого развития. Однако наука всегда представляет собой выражение фактов на языке людей и в формах мышления, которые могут развиваться»<sup>126</sup>.

В общем плане можно сказать, что развитие Культуры, развитие нашей деятельности вовсе не является чем-то предопределенным. Хунд фактически это признает, говоря о развитии общества. И тем не менее пример с географическими открытиями представляется очень убедительным. Рассмотрим, однако, рассуждения Хунда более внимательно. Он утверждает, что наличие определенных природных явлений определяет и конечную цель познания. Так ли это? Допустим, речь идет об описании содержимого вашего кармана. Одно дело, если это делает грабитель, которого интересует, есть ли у вас деньги и сколько. Другое, если это делает следователь, которого могут интересовать крошки табака или следы марихуаны, пятна машинного масла или крови и т.п.... Третье, если заботливая жена проверяет, не забыли ли вы носовой платок или пропуск. Количество таких примеров можно увеличивать и увеличивать, и каждый раз очевидно, что цели познания определяются здесь не объектом, а человеком.

Но вернемся к географии и географической карте. Элементами общегеографической карты является изображение рек, больших

---

<sup>126</sup> Хунд Ф. История квантовой теории. Киев, 1980. С. 9—10.

городов, рельефа, крупных водных бассейнов... В. Бунге пишет по этому поводу: «Главные элементы общегеографической карты стали настолько традиционными, что невольно напрашивается их критический пересмотр. Рассмотрим, насколько важен такой главный элемент, как реки. Учитывая изобретение мостов, позволяющих пересекать реки, и железных дорог, перевозка по которым соперничает с перевозками по рекам, можно было бы доказывать, что значение рек теперь настолько уменьшилось, что их можно было бы без ущерба убрать с карты. Их место могли бы занять главнейшие железные дороги. В целом традиционные элементы общегеографической карты особенно обременительны для тех, кто занимается географией человека. Можно было бы с пользой для дела убрать и изображение форм рельефа, заменив его «поверхностью» плотности населения. «Континенты» скоплений населения на восточном побережье США, в Западной Европе, Китае и других местах во много раз важнее для экономической географии, чем границы между сушей и водой, которые в силу традиции всегда изображают на карте»<sup>127</sup>.

Разве не напоминают рассуждения Бунге наш более примитивный пример с изучением содержимого вашего кармана? Содержание географической карты определяется теми задачами, которые мы ставим при изучении поверхности Земли. И эти задачи, как утверждает Бунге, определены не объектом, а традицией.

Важно следующее. Я вовсе не утверждаю, что наши описания — это произвольные выдумки. Имея в своем распоряжении определенный математический аппарат, мы можем написать бесконечное количество формул, но реальность, как отмечает Поппер в вышеприведенном отрывке, существенно ограничивает наши возможности. Но не в меньшей степени эти возможности определены и существующим аппаратом. Географические открытия предопределены, если зафиксировать задачи и наличные средства описания. Последние, однако, заданы традицией, заданы социокультурным контекстом, заданы развитием социума, а это все, как признает сам Хунд, вовсе не является чем-то предопределенным. В Карле Великом вовсе не заложена современная европейская цивилизация.

---

<sup>127</sup> Бунге В. Теоретическая география. М., 1967. С. 66 — 67.

Приведем в заключение высказывание Т. Куна, с которым автор полностью солидарен. «Мы можем для большей точности отказать здесь от дополнительного предположения, явного или неявного, что изменения парадигм ведут за собой ученых и студентов и подводят их все ближе и ближе к истине. ... Процесс развития, описанный в данном очерке, представляет собой процесс эволюции от примитивных начал, процесс, последовательные стадии которого характеризуются все возрастающей детализацией и более совершенным пониманием природы. Но ничего из того, что было или будет сказано, не делает этот процесс эволюции *направленным* к чему-либо. Несомненно, этот пробел беспокоит многих читателей. Мы слишком привыкли рассматривать науку как предприятие, которое постоянно приближается все ближе и ближе к некоторой цели, заранее установленной природой. Но необходима ли подобная цель?.. Действительно ли мы должны считать, что существует некоторое полное, объективное, истинное представление о природе и что надлежащей мерой научного достижения является степень, с какой оно приближает нас к этой конечной цели? Если мы научимся замещать «эволюцию к тому, что мы надеемся узнать», «эволюцией от того, что мы знаем», тогда множество раздражающих нас проблем могут исчезнуть»<sup>128</sup>.

#### 7. А можно ли сказать, что Природа есть нечто определенное?

А. М. Бутлеров в одной из своих статей, рассуждая о приближительности тогдашних научных представлений об атомах, писал: «В сущности мы знаем только, что этой определенной сумме впечатлений соответствует нечто тоже определенное, существующее во внешней природе»<sup>129</sup>. Иными словами, нашим знаниям соответствуют некоторые объекты, обладающие полной определенностью независимо от нашего их познания. Это позиция, типичная для классической науки.

К. Поппер, возражая против «философии критериев», приводит такой пример: «Однако было бы ошибочным считать, что, прежде чем мы получим критерий, позволяющий определить, болен ли

---

<sup>128</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 214—215.

<sup>129</sup> Бутлеров А. М. Сочинения. Т. 1. М., 1953. С. 423.

человек туберкулезом, фраза «Х болен туберкулезом» бессмысленна»<sup>130</sup>. Поппера можно понять, если предположить, что в самой природе существуют четкие границы между нормой и патологией, но чаще всего таких границ нет, мы просто сами их устанавливаем, т.е. вводим какие-то критерии. Нет четких границ между тундрой и лесотундрой, молодым человеком и немолодым, между сушей и морем... Это понимали уже древнегреческие софисты, обсуждая такие парадоксы как «куча» или «лысый». Конечно, мы легко отличим полностью лысого человека от человека с пышной шевелюрой, но здесь у нас как раз и есть очевидные критерии.

А не выходит ли так, что природа только в познании получает свою определенность? Именно такую гипотезу выдвигает известный физик Дж. Уилер, опираясь на аналогию с квантовой механикой: «Порождая на некотором органическом этапе своего существования наблюдателей-участников, не приобретает ли в свою очередь Вселенная посредством их наблюдений ту осязаемость, которую мы называем реальностью? Не есть ли это механизм существования? И можно ли из этого хода рассуждений *вывести* сущность и необходимость квантового принципа?»<sup>131</sup>

Квантовая механика с ее принципом дополнительности и несепабельности легла в основу нового неклассического мировосприятия, характерного для второй половины XX века. Оказалось, что наша картина мира относительно к средствам наблюдения, относительно к прибору. Дело в том, что элементарные частицы, — например, электрон — не имеют определенной траектории, а следовательно, и таких динамических характеристик, как импульс и координата. Бессмысленно, следовательно, говорить, что электрон сам по себе находится там-то или имеет такую-то скорость. Эти характеристики возникают только при взаимодействии частицы с макроприбором. При этом оказывается, что приборные установки для измерения импульса и координаты несовместимы, и поэтому в условиях определения одной характеристики другая объективно не определена. Такие характеристики и называются дополнительными.

<sup>130</sup> Поппер К. Указ. соч. С. 383.

<sup>131</sup> Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., 1982. С. 555—556.

А нельзя ли обобщить понятие прибора и полагать, что Природа сама по себе есть нечто неопределенное, но приобретает те или иные характеристики только во взаимодействии с определенной Культурой. Именно это, как нам представляется, и предполагает Уилер. И это вполне правдоподобно. Выше уже шла речь о том, что только благодаря развитию математики, мы вскрываем все новые и новые законы Природы. Можно ли сказать, что эти законы присущи природе самой по себе и существуют независимо от наличия математики? Возникает естественный вопрос: где и как они существуют, каков способ их бытия?

Во всем этом есть еще одна сторона, которую важно подчеркнуть. Мы привыкли познавать мир, разделяя его на части и описывая затем каждую из частей и их взаимодействие. Нетрудно видеть, что все сказанное выше противоречит такому подходу, ибо в квантовой механике мы не можем говорить о свойствах таких частей вне их взаимодействия с макроприбором. Иными словами, мы должны согласиться с Парменидом и признать, что мир един и неделим. Иногда это формулируют в виде особого принципа несепарабельности: «Квантовая механика, — пишет А. Садбери, — в принципе отрицает возможность описания мира путем деления его на части с полным описанием каждой отдельной части — именно эту процедуру часто считают неотъемлемой характеристикой научного прогресса»<sup>132</sup>. Иначе говоря, нельзя говорить о Природе вне ее взаимодействия с Культурой.

Здесь можно сформулировать некоторый аналог антропного принципа: человек живет в том мире, для описания которого у него в данный момент есть средства. Средства познания, включая математику, экспериментальную технику, понятийный аппарат, определяют в «соавторстве» с Природой ее конкретную картину, которой нет и быть не может без указанного «соавторства». Противоречит ли это представлениям об объективности истины? Я полагаю, что нет.

Уилер для уяснения сути дела предлагает следующую очень красноречивую модель. Существует игра в 20 вопросов. Один из

---

<sup>132</sup> Садбери А. Квантовая механика и физика элементарных частиц. М., 1989. С. 291.

участников выходит из комнаты, а остальные коллективно загадывают какое-нибудь слово. Это слово вернувшийся участник должен отгадать, задав максимум 20 вопросов, на которые он получает в качестве ответа только «да» или «нет». Возможен, однако, другой вариант этой игры. Слово коллективно вообще не загадывается, но каждый игрок, отвечая на очередной вопрос, должен это слово придумать сам с учетом всех предыдущих ответов. Первый вариант игры моделирует классическую физику, второй — квантовую. Обратите внимание, никакого слова в начале игры вообще не существует, оно формируется в процессе самой игры и существенно зависит от тех вопросов, которые задает игрок-исследователь. Тем не менее, окончательный вариант этого слова отгадывается, и соответствующее утверждение может быть либо объективно истинным, либо ложным.

## 8. Мы читаем «книгу» Природы

Но попробуем проиллюстрировать сказанное не на материале физики, а на материале гуманитарных наук. Широко известна метафора, согласно которой познание — это чтение книги Природы. Но читая книгу, мы должны ее понимать, мы должны либо выявлять, либо вкладывать в нее определенное содержание. Можно ли утверждать, что это содержание уже существует в книге до ее чтения? Думаю, что нет. Скорее, мы постоянно сталкиваемся с тем, что читатель сам вкладывает в книгу определенный смысл. «Во мне, а не в писаниях Монтеня содержится все то, что я в них вычитываю», — писал Паскаль <sup>133</sup>. Конечно, существует авторский замысел, но его реконструкция — это дело исторического исследования. Для рядового читателя или режиссера этот замысел сплошь и рядом сугубо безразличен, да и неизвестен. Они дают свое истолкование, соответствующее эпохе и духу времени. Поль Валери писал: «Когда произведение опубликовано, авторское толкование не более ценно, нежели любое прочее» <sup>134</sup>. И на следующей странице: «Произведение живет лишь постольку,

---

<sup>133</sup> Размышления и афоризмы французских моралистов XVI—XVIII веков. Л., 1987. С. 212.

<sup>134</sup> Валери Поль. Об искусстве. М., 1993. С. 119.

поскольку оно способно казаться совершенно не тем, каким его создал автор»<sup>135</sup>.

Здесь в принципе та же ситуация, что и в квантовой механике, но в качестве прибора выступает тот социальный контекст, в рамках которого мы воспринимаем то или иное произведение искусства. Впрочем, сказанное можно проиллюстрировать на материале любого предложения. Допустим, мы говорим «Сейчас восемь часов утра». В одном случае это предложение будет означать, что надо немедленно вставать, чтобы не опоздать на работу; в другом, наоборот, что можно еще поспать; в третьем контексте оно будет связано с проверкой моих часов и означать, что мои часы идут правильно. Против всего этого можно возразить, сказав, что приведенное предложение имеет все же свой собственный смысл, не зависящий от контекста: предложение означает, что стрелка часов остановилась на определенном делении. Да, разумеется, это так, но если у вас стрелочные часы, а не цифровые, если вы не определяете время по солнцу или по звону колокола на соседней колокольне. Иначе говоря, и здесь контекст налицо. Кроме того, контекст определяет и точность приведенного предложения. Одно дело, если речь идет о сверке часов, другое, если вас просто спрашивают на улице, который час. В последнем случае вы едва ли скажете, что сейчас полторы минуты девятого. А есть ли у приведенного предложения некоторый раз и навсегда заданный смысл? Думаю, что нет. Этот смысл возникает каждый раз в зависимости от контекста, от ситуации и, в частности, в зависимости от вопроса, который вы при этом задали. Разве это не напоминает второй вариант игры в 20 вопросов?

Настаивая на том, что наши знания фиксируют нечто, существующее в самой Природе независимо от человека, мы невольно «вкладываем» в Природу некоторое чисто человеческое содержание, порожденное нашей практической и мыслительной деятельностью. Мы можем, например, предположить, что закон Бойля-Мариотта присущ газу как таковому, существовал до человека и человечества, а наука в лице авторов этого закона только обнаружила его в Природе. Развивая эту мысль, мы неизбежно придем

---

<sup>135</sup> *Валери Поль*. Указ. соч. С. 120.

к представлениям, подобным философии Платона или Гегеля. Согласно Гегелю, например, Природа напоминает книгу, в которую автор вложил определенное содержание. Читая книгу, мы постигаем авторский замысел. В качестве «автора» у Гегеля выступает Абсолютная идея, которая находит в Природе свое чувственное воплощение.

### **9. Первичные и вторичные качества**

К сказанному выше можно подойти и другим путем. Вспомним Демокрита, который впервые выдвинул идею первичных и вторичных качеств. Реально существуют, согласно Демокриту, только атомы и пустота, а такие качества, как цвет, запах, вкус, звук — это результат воздействия атомов на наши органы чувств. Сами атомы этими качествами не обладают. Следовательно, мир без человека, без его органов чувств был бы совсем другим миром: не было бы ярких пейзажей, игры красок, шелеста листьев, шума водопада, пенья птиц, запаха цветов... Разве у вас вызывает возражения такая точка зрения? Можно только добавить, что мир чувственных восприятий, как было показано выше, определен не только физиологией органов чувств, но и социальными нормами в рамках той или иной культуры.

А почему бы не обобщить сказанное и на человеческий разум? Мир запахов и вкусов, мир звуков и цвета порожден нашими органами чувств, но разве не в такой же степени и мир демокритовских атомов порожден разумом человека? Не обладай человек способностью к рациональному познанию, и не было бы ни атомов Демокрита, ни атомов Дальтона или Резерфорда, ни представлений современной теоретической физики. Но тогда противопоставление первичных и вторичных качеств в значительной степени теряет свой исходный смысл, т. к. все качества становятся «вторичными». Они относительно либо к органам чувств, либо к теоретическому разуму, но все они есть порождение нашей человеческой способности познания на определенном этапе ее развития. Первичных качеств, т. е. качеств, присущих Миру самому по себе, нет вообще. Отсутствие каких-либо первичных качеств в принципе вовсе не означает отсутствия и самой объективной реальности. Просто мы ничего не можем о ней сказать, она есть нечто неопределенное.

Итак, Природа сама по себе есть нечто неопределенное, но почему бы не предположить, что она приобретает эту определенность именно в контакте с Человеком, в контакте с человеческим разумом? Парадоксально, но элементарная частица сама по себе не имеет траектории и таких динамических характеристик, как скорость и координаты. Однако, что еще более парадоксально, мы можем с помощью приборов зафиксировать эти характеристики, так как они возникают в процессе самого взаимодействия частицы с прибором. Возникает вопрос: а не имеет ли место нечто подобное и при взаимодействии человека и природы? В этом случае закон Бойля-Мариотта не существует до тех пор, пока он не был сформулирован, не существует в Природе самой по себе. Но он и не является произвольным творением нашего разума. Закон возникает в самом акте взаимодействия Природы и Культуры как характеристика этого взаимодействия. Перефразируем с целью иллюстрации известный пример И. Канта: я могу вообразить, что у меня в кармане сто талеров, но это не поможет мне что-либо купить. Можно придаться к этому примеру и задать вопрос: а независимо от меня эти сто талеров существуют? Примерно в такой же степени, как существует число 100. Но, — как сказал мне один математик, — числа на дороге не валяются.

## 10. Обобщение принципа дополнительности

Важно отметить, что взаимодействие наших знаний с реальностью — это в принципе очень сложный вопрос. Выше мы приводили точку зрения Мак-Витти, согласно которой постулаты теории являются творениями разума, но «должны находиться в согласии с наблюдениями». Здесь, однако, на нашем пути вновь возникает принцип дополнительности, который Нильс Бор неоднократно пытался обобщить на гуманитарные науки.

В 1929 г. он писал: «Строго говоря, глубокий анализ любого понятия и его непосредственное применение взаимно исключают друг друга»<sup>136</sup>. Проходит почти два десятка лет, и в 1948 г. Бор повторяет ту же мысль: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого

---

<sup>136</sup> Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. М., 1971. С. 58.

определения»<sup>137</sup>. Фактически это означает следующее: либо мы практически используем слово, но тогда не можем его определить, т.е. сформулировать правило словоупотребления, либо мы точно формулируем это правило, но тогда мы не способны практически это слово употреблять.

Бор не дает никаких разъяснений и не выводит никаких следствий из этого своего утверждения. Попробуем дать ему определенную интерпретацию<sup>138</sup>. При практическом использовании слова мы опираемся не на вербальные правила, а на образцы речевой практики, которые ситуативны и не определяют точных границ словоупотребления. Поэтому и точно определить эти границы нельзя, ибо их и не существует. Поэтому, если мы все же определяем эти границы, отвлекаясь от многих ситуаций, мы получаем некоторую идеализацию, т.е. получаем правило, которое практически неприменимо. Это относится к любому общему утверждению, а следовательно, и к теории.

Допустим, вы хотите объяснить своему знакомому, как пройти от метро к вашему дому, и говорите, что надо идти прямо через парк по центральной аллее. Вы искренне убеждены, что дали правильное указание, но на следующий день ваш знакомый сообщает вам, что не смог пройти, т.к. в парке ремонтируют трубы и поперек аллеи выкопана огромная канава. Вы извиняетесь, хотя, очевидно, вы не могли этого предусмотреть. Столь же очевидно, что ремонт труб — это далеко не единственно возможное препятствие. Во время дождя аллею могут перегородить большие лужи, ворота парка могут оказаться неожиданно закрытыми в силу каких-либо ситуативных причин, ночью в парке могут погаснуть фонари... Многое зависит и от вашего знакомого: мужчина это или женщина, в сапогах или в модных туфельках, какие препятствия готов ваш знакомый преодолевать ради счастья оказаться у вас в гостях... Что же вы имели в виду, когда давали свое указание? Вы явно предполагали некоторую нормальную ситуацию, а точнее, предполагали, что указанная дорога всегда проходима.

---

<sup>137</sup> Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. С. 398.

<sup>138</sup> Розов М. А. О природе идеальных объектов науки // Философия науки. Вып. 4. М., 1998.

Иными словами, речь шла о некоторой идеальной или абстрактной дороге. Вот вы и построили «теорию»: здесь налицо и абстрактный объект, и некоторое утверждение относительно этого объекта. Но теория нигде не применима, ибо идеальных дорог не существует.

Мы часто слышим, что теорию следует проверять на практике. Но из сказанного следует, что теория и практика взаимно дополнительны. Теория построена для идеальных объектов, например, для материальных точек, а таких объектов нет в сфере практического использования теории. С другой стороны, мы все же постоянно практически используем теорию там, где можно пренебречь неточностями, связанными с тем, что речь идет о реальных, а не об идеальных объектах. Однако такое использование всегда ситуативно, и его нельзя задать в виде точного правила. Иными словами, теория действительно является творением Разума, а ее проверка наблюдением носит очень опосредованный характер, предполагая большое количество неявных предпосылок.

*Е. Л. Черткова*

## **КРИЗИС НАУКИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Современная цивилизация иначе как «кризисная» уже не именуется. К общей традиции критики, имеющей давнюю, сравнительную по длительности с существованием самой западной цивилизации, историю, добавилась масштабность, всеохватность и возрастающий катастрофизм ее тональности. Кризис и катастрофа звучат теперь как синонимы. От кризиса как периода радикальных изменений, знаменующих переходные этапы в истории человечества, современный кризис рубежа тысячелетий отличается тем, что представляет перманентный процесс, образующий кризисную эпоху <sup>139</sup>. И хотя мы продолжаем говорить о кризисе

---

<sup>139</sup> С. С. Хоружий прямо говорит о кризисности как специфике эпохи рубежа тысячелетий: «...перед нами не смена времен, а некое особое время,

западной цивилизации, все больше растет убеждение в его поистине планетарном характере.

Власть и знание, политика и наука составляют ядро техногенной цивилизации. Начатый в Новое время переход от знания-мудрости к знанию-силе завершился в современной цивилизации отождествлением силы и власти и трактовкой научного знания как знания-власти. Это повлекло за собой соответствующие изменения понимания как природы власти, так и сущности знания. Причем ведущей стороной в этом процессе взаимной трансформации является власть, которая воспринимает и усиленно развивает лишь небольшую часть того архипелага, который обобщенно именуется знанием, игнорируя основной его массив, не участвующий непосредственно в процессах господства, контроля и управления. Когда говорят о кризисе науки в современной культуре, то в отличие от предшествующих критиков науки подразумевают нечто иное, чем трудности процесса роста знания, или процесса получения, обработки, хранения и передачи информации, т.е. кризисы гносеологического или эпистемологического характера. В науке как системе методов получения знания о мире такого кризиса, а тем более катастрофы не наблюдается, нет в этом смысле и кризиса рациональности. Речь идет прежде всего об изменении отношения общества к науке, о смещении ее положения на шкале человеческих ценностей. Науку критикуют, с одной стороны, за то, что она *не оправдала* возлагаемых на нее надежд — не стала средством устроения мира на разумных началах и т.п. С другой стороны — за то, что она *выполняет* свои притязания на преобразование мира, но от этого становится не лучше, а хуже. Суть интересующей нас проблематизации науки четко сформулировал Э. Гуссерль: «...сдвиг, произошедший в последние столетия, во всеобщей оценке науки...относится не только к научности, но и к тому значению, которое наука имеет и может иметь вообще для человеческого существования»<sup>140</sup>.

и все фазы, прошедшие и, возможно, будущие, — не столько переходный момент, сколько самостоятельная *кризисная эпоха*». (Хоружий С. С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 52.).

<sup>140</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 138.

Среди уходящих мифов начала третьего тысячелетия, уступающий по своей значимости и влиянию на ход истории только, пожалуй, социальным утопиям, хотя и тесно с ними связанный, — миф о спасительной миссии науки, приписывающий ей жреческие амбиции и наделяющий ученых качествами мага, жреца и волшебника. Кризис религиозного поклонения науке, воспринимаемый как кризис доверия научному разуму, научной рациональности вообще — отнюдь не порождение XX века, но скорее его кульминация и завершение. Он являет собой лишь одно, хотя и наиболее значительное, проявление кризиса, переживаемого всей современной цивилизацией. Антиподом цивилизации, как известно, является варварство, потому и кризис цивилизации, если он не получит позитивного осмысления и преодоления, а разрешится катастрофой, чреват наступлением нового варварства. Опасность такого «преодоления» кризиса задолго до конца нашего века анализировал В. В. Зеньковский, видевший его основу не столько в идущей от науки техногенной угрозе существованию человечества, сколько в нарушении гармонии человеческого духа, в кризисе сознания, в разрушении целостности и иерархичности системы человеческого осмысления мира, в утере «вертикали», трансценденции и повсеместной замене ее плоским, «одномерным», абсолютизированным имманентным. В этом он видел угрозу будущему человечества, опасность его возвратного движения к варварству. «Весь мир проходит ныне через период глубокой варваризации, несмотря на все блестящие завоевания науки и техники, на бесспорные сдвиги в устроении социальных условий жизни»<sup>141</sup>. В этих словах, не только не потерявших своей актуальности, но ставших поистине злободневными, выражена та обеспокоенность современным состоянием нашей цивилизации, которая стала доминантой общественного сознания конца второго — начала третьего тысячелетия. Очень точно эту ситуацию характеризует введенное Ортегой-и-Гассетом понятие «*вертикального вторжения варварства*», когда варваризация происходит не по внешним причинам от посторонних пришельцев и завоевателей, но поднимается из недр современного человечества, неспособного справиться со стоящими перед ним проблемами<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 309.

<sup>142</sup> Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 150.

Алармистские тенденции за последние десятилетия не только значительно усилились, но и расширили сферу своего внимания: если раньше преимущественно говорили о проблемах экологии в контексте производственно-технического и потребительского воздействия общества на природу, то теперь все больше говорят об экологии человека, культуры — о глубоком антропологическом кризисе. В ситуации кризиса поиск путей выхода из него всегда включает в себя возвращение к его истокам. И поскольку современная наука является не только продуктом этой цивилизации, но и ее источником и движущей силой, вопрос о судьбе науки и о судьбе цивилизации — это во многом один и тот же вопрос.

Для современной России проблема культурной ценности науки является еще и частью животрепещущей задачи выбора своего исторического пути, становления национального самосознания в изменившихся условиях. Наши современные реформы начинались под лозунгом европеизации России, понимаемой как вхождение ее в мировую цивилизацию. При этом важно учитывать, что когда у нас говорят о европейской культуре и цивилизации, обычно имеют в виду не столько синтез христианских ценностей, рационального познания и правовой культуры, составляющих ее фундамент, а прежде всего тип жизнедеятельности и мировосприятия, основанный на продуцируемом наукой техническом прогрессе. В то же время на фоне разговоров о вхождении России в «европейскую семью народов» особенно поражает то крайне негативное или, в лучшем случае, пренебрежительное отношение к науке, которое проявляется у нас как в массовом сознании, так и в кругах, ответственных за формирование государственной политики в области науки <sup>143</sup>. Создается впечатление, что у западной цивилизации мы хотим перенять только ее стандарты потребления, и готовы принести за это в жертву как национальную культуру, включая науку, так и природную среду. При этом в жертву приносятся как раз те ценности, которыми по праву может гордиться именно европейская культура — ценности воспринятого

---

<sup>143</sup> Интересные данные о состоянии современной российской науки и отношении к ней в обществе см.: *Юрович А. В., Цапенко И. П.* Мифы о науке // Вопросы философии. 1996. № 9. С. 59—68.

от античности *едиства* рационально-теоретического, художественного и нравственного постижения мира, воплотившиеся в философии, науке и культуре в целом.

Такое несоответствие декларируемых целей и реальных действий является следствием ситуации, в которой влияние общества (прежде всего властных структур) на развитие научных идей превосходит влияние научных идей на развитие общества. Парадоксальность ее усиливается тем, что современная техногенная цивилизация всецело являет собой материализацию научных идей и теорий, и социальная ценность науки намного превосходит уровень ее оценки обществом. Институт науки, производимое им знание и ученые — творцы этого знания — ценятся обществом много меньше, чем овеществленные плоды их деятельности — материально-технические ценности. В этом состоит технократическая идеология, на которой базируется отношение общества к науке. Негативизм в отношении науки, как и культуры в целом, характерен сейчас, конечно, не только для России. Он является своего рода приметой времени. Однако у нас он носит скорее чисто практический характер, выражающийся прежде всего в экономическом удушении фундаментальной науки, и не является результатом глубокой критической рефлексии. Осознание причин кризиса ценности науки и осмысление ее места в современной культуре, ее соотношения с такими фундаментальными человеческими ценностями как рациональность, свобода, истина и т.п. является поэтому насущной задачей.

Ставшая ныне весьма популярной постмодернистская критика науки нацелена на смысловое ядро всякой научной деятельности, на то, что составляет суть и оправдание науки, определяет в конечном счете ее место в социуме — на добывание *объективно-истинного знания о мире*. Все выделенные слова и соответствующие им понятия подвергаются сокрушительной критике, сопровождающейся разрушительной иронией. От критики науки как инструментального разума перешли теперь к ее истолкованию как технократического дискурса. Из этого вытекает отказ от установки на истину как цели науки и замена ее техническим критерием результативности. Верно отражая возрастающее значение науки для осуществления властных функций, сторонники постмодернизма совершают новую абсолютизацию и как ее следствие искажение природы

науки — они отождествляют науку прикладную и фундаментальную, отказывая последней в ее специфике реализации познавательного интереса. Абсолютизация технократического дискурса и поглощение им науки в целом оправдывают губительную для науки ангажированность ученого властью, коммерциализацию научных исследований, подчинение научной деятельности интересам и целям заказчика или каким-то вненаучным силам, что разрушает «естественный» процесс развития науки, кардинальный для нее принцип автономии знания.

Можно, конечно, рассматривать науку как дискурс наряду с другими дискурсами, можно изучать научные теории как образцы риторики, когда целью теории является не исследование, а убеждение. Все эти моменты, сближающие науку с иными типами деятельности и способами отношения к миру ей безусловно присущи, но это составляет ее «вторичные признаки» и не определяет ее специфику и место в культуре. Как бы ни иронизировали над понятиями «истины» и «объективности» без знания, выражаемого посредством подобных категорий, современное общество не может существовать. Разочарование в просветительском образе науки и ее технических применениях, характерное для ситуации постмодерна и соотнесенного с ней постнеклассического образа науки, не исключает рациональных критериев истинности и объективности научного знания, но дополняет их внетеоретическими, но внутрикультурными ценностно-целевыми установками.

Постмодернистская критика науки может быть весьма полезной для прояснения оснований и ценностных принципов науки, для выработки нового понимания субъекта, объекта, рациональности, для дальнейшего философского осмысления понятия научной истины и т.п., но это возможно только при отношении к постмодернизму как одному из способов критики науки, но не как целостной системе мировоззрения. Для понимания сути современного кризиса науки полезно обратиться к ее осмыслению в более широком философском контексте.

### **Кризис науки как средоточие кризиса современной культуры**

Суть переживаемого в XX веке кризиса культуры Ортега-и-Гассет определил как феномен «жизненной дезориентации», когда

человек не знает, «по каким часам жить», а привычные и казавшиеся незыблемыми жизненные ориентиры вдруг теряют свою устойчивость, очевидность и убедительность, когда система ценностей, еще недавно формировавшая жизнь и придававшая ей определенную осмысленность, вдруг теряет свою очевидность и императивность, а то, что должно бы ее заменить, не достигло еще необходимой устойчивости и убедительности. Все эти признаки наличествуют в современной России и проявляются у нас в силу переживаемого переходного периода с еще большей остротой и отчетливостью. Сакраментальный для нашей истории вопрос «что делать?» вновь будоражит общественную мысль и человеческую совесть. Как жить в условиях, когда все нормы (именно все, а не только порожденные господством коммунистической идеологии) подвергаются сомнению, пересмотру, откровенно попираются или искажаются, лишаясь, говоря словами Э. Гуссерля, своего «идеального значения»?

При всей своей тяжести, кризисная ситуация не лишена все же и некоторого позитивного значения, своеобразного творческого потенциала, особенно для философской мысли, побуждая ее к переосмыслению подлинного смысла и ценности бытия во всей его противоречивости и многообразии. В такие времена все человеческие ценности от бытовых до бытийных или метафизических обнаруживают свое подлинное значение. В переломные эпохи каждый наш выбор касается не только настоящего момента, но неизбежно затрагивает и в какой-то мере определяет направление будущего развития. Отсюда и возрастание личной ответственности каждого, ибо события, в которых мы так или иначе принимаем участие, помимо нашей воли и желания обретают экзистенциальный смысл.

Современный кризис, конечно, значительно отличается от кризиса начала прошлого века как по своему масштабу, так и по своему характеру. Тотальность является его основной характеристикой, в его орбиту оказались втянутыми не только все сферы человеческой жизнедеятельности — от производства материальных благ до творения культурных ценностей, но и сам человек во всех своих ипостасях — биологической, социальной, личностной. Если даже видеть основную проблему в обострении экологической ситуации, то ее анализ непременно выведет нас ко всем другим сферам деятельности, познания и культуры: очевидна причастность

к этому техники, через нее и науки, а за ними стоит политика, экономика и, конечно, мораль, искусство, религия. И поскольку политика, экономика, наука, техника, культура суть плоды осуществления человеческой воли, познания и деятельности, то напрашивается вывод, что суть кризиса — в потере доверия к «делу рук человеческих», к творимой ими «второй природе» или культуре. Именно к такому выводу приходит Р. Гвардини, определяя источник современного кризиса: «Сегодня сомнения и критика идут изнутри самой культуры. Мы ей больше не доверяем. Мы не можем больше, как это делало Новое время, воспринимать ее как наше субстанциальное жизненное пространство и надежный порядок жизни. И уж подавно мы не видим в ней — как «объективном духе» — воплощение истины нашего бытия»<sup>144</sup>. Все сказанное Гвардини в отношении культуры можно в полной мере отнести и к науке, ибо, во-первых, она является составной частью культуры, и, во-вторых, не просто частью, но, во всяком случае для нашего времени, служит смысловым центром культуры как и всей современной цивилизации, когда «действительность, внутри которой движется и пытается оставаться сегодняшний человек, все более определяется тем, что называют западноевропейской наукой»<sup>145</sup>.

Поэтому и разочарование в культуре более всего осознается именно как разочарование в науке, и не только в ее способности решать определенные, стоящие перед человеком задачи, но и в науке как особом способе отношения человека к миру, т.е. в научной рациональности. Как и всякое разочарование, оно явилось реакцией на чрезмерное упование на неограниченные творческие возможности человека в деле преобразования природы, социума и самого себя, опираясь исключительно на силу человеческого разума. Этим мы расплачиваемся, говоря словами К. Ясперса, за «высокомерную уверенность в том, что человек в качестве господина мира может по своей воле сделать его устройство поистине наилучшим»<sup>146</sup>. Известно, что многие ценности отвергаются лишь

---

<sup>144</sup> Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 289.

<sup>145</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 239.

<sup>146</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 289.

в силу их неправильного понимания и употребления. Преодоление «научного утопизма», освобождение от просветительского преклонения перед наукой способствуют более трезвому взгляду и более адекватному пониманию ее природы и назначения.

### **Проблематизация науки и задача философии**

Говоря о проблематизации науки, мы имеем в виду актуализацию потребности в новом осмыслении феномена науки, попытке соотнести современную форму ее существования с ее исходным понятием или с ее *идеей*. Это позиция, противостоящая как сциентистскому оптимизму, так и иррационалистическому антиинтеллектуализму и точнее всего выражена в словах М. Хайдеггера: «Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса»<sup>147</sup>. В силу своей специфики философия исследует науку во всей ее полноте и сложности, но главным для нее является все же анализ *ценностно-смыслового* содержания, понимание цели и смысла науки как особого способа существования человека в мире, как особого мироотношения, а также ее ценности для культуры.

Наука выступает как ценность, когда она помещается в культурный контекст, рассматривается в категориях бытия и существования, должного и сущего, с точки зрения определенных идеалов. Для нас это будет прежде всего контекст философского осмысления науки, в котором она рассматривается прежде всего в соотношении с ее *идеей*, где проводится различие между сущностью науки и ее существованием. Ценность науки понимается здесь как соответствие ее бытия ее *идее*.

### **Образ науки и ее идея**

Вопреки распространенному мнению, подлинной ценностью наука обладала в античности, тогда как в Новое время, с которым связаны становление и расцвет современной науки, ее статус хотя и остается весьма высок, но ценится она уже не сама по себе, а как средство получения необходимых знаний для решения

---

<sup>147</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 197.

внепознавательных задач. Однако и тогда образ науки был еще очень далек от современных утилитарных представлений о ней. Утилитарно-прагматистский образ науки, против которого главным образом направлена современная критика рациональности, существенно отличается от образа науки, созданного классической философией. Источник дегуманизирующего воздействия науки усматривают прежде всего в ее установке на господство над природой, которая якобы *изначально* ей присуща. Известный лозунг «Знание — сила» истолковывается теперь как коренящийся в самой сущности науки импульс к ничем не ограниченному покорению природы с помощью знания, из чего и вытекают все разрушительные последствия наступления цивилизации на природу. Однако обращение к работам провозвестников науки Нового времени (Декарт, Ф. Бэкон), в которых формулируются цели и идеалы новоевропейской науки, порождает сомнение в справедливости такого вердикта. Напротив, утверждаемый ими идеал науки существенно отличается от распространенного сейчас ее утилитаристско-прагматистского образа. Он еще тесно связан с платоновско-сократической традицией, для которой познание и любовь к истине — условия *добродетельной жизни* человека, а не инструмент власти и господства. Они еще не отделяли знание от мудрости и силу знания-мудрости видели в его влиянии на нравственность человека. «Разум, — писал в «*Opus Tertium*» провозвестник новой науки Роджер Бэкон, — есть путеводитель правой воли и направляет ее ко спасению. Чтобы творить добро, надо его знать; чтобы избегать зла, надо его различать. Пока длится невежество, человек не находит средств против зла; человек, окруженный тьмой, впадает в зло, как свиней боров. Нет опасности, большей невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества»<sup>148</sup>. Техницистское понимание науки чуждо и Френсису Бэкону, хотя мотив покорения природы и господства над ней звучит у него вполне явственно. Однако господство над природой является для него лишь средством достижения *всеобщего процветания человечества*. В отличие

---

<sup>148</sup> Цит. по: Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской философии. М., 1957. С. 178.

от Р. Бэкона у него весьма силен акцент на полезности науки, но трактует он ее в контексте достижения общего блага, а не удовлетворения «частного интереса». В работе «О достоинстве и приумножении наук» он пишет: «наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие — ради удовольствия, третьи — чтобы приобрести авторитет, четвертые — чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство — ради материальной выгоды и лишь очень немногие — ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду»<sup>149</sup>. Заметим, что почти все названные здесь мотивы научной деятельности обсуждаются и современными социологами науки, с той, однако, разницей, что они видят в этом нечто нормальное, тогда как Бэкон усматривал явное отклонение от истинного понимания и предназначения науки. Он твердо верил, что истина и благо, могущество и мудрость достигают гармонии в ходе преобразования природы в соответствии с нуждами людей и для пользы всего человечества. «Ведь речь идет не о созерцательном благе, но поистине о достоинстве и счастье человеческом и о всяком могуществе в практике. Ибо человек слуга и истолкователь (заметим, не покоритель и разрушитель — Е. Ч.) природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только в подчинении ей. Итак, два человеческих стремления — к знанию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же; и неудача в практике более всего происходит от незнания причин»<sup>150</sup>. Несмотря на столь высокую оценку роли знания в жизни людей, Бэкона никак нельзя заподозрить в чрезмерном уповании на знание как панацею от всех человеческих бед. Уже тогда, задолго до применения достижений науки в промышленных масштабах, он предвидел опасность бесконтрольного, не ограниченного этическими ценностями использования результатов познания, ибо «если такое знание лишено благочестия

---

<sup>149</sup> Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1971. С. 121.

<sup>150</sup> Там же. С. 81.

и не направлено на достижение общего всему человечеству блага, то оно скорее породит пустое тщеславие, чем принесет серьезный, полезный плод»<sup>151</sup>. Теперь-то мы знаем, чем грозит человечеству это «пустое тщеславие», масштабы и опасности которого вряд ли мог вообразить Бэкон. «Покорение природы» ограничивается, с одной стороны, *религиозным* благочестием, а с другой — *ответственностью* человека за общее благо. В дальнейшем оба эти препятствия «кризисогенного» развития науки были сняты прогрессирующим процессом секуляризации и непомерным разрастанием частнособственнического эгоистического интереса. Поэтому не сама по себе идея господства и могущества человеческого разума над внешними условиями бытия ведет к современному кризису, а лишь ее неадекватное гуманистическим идеалам истолкование и применение. Необходимо провести границу между безответственным «покорением природы» ради сиюминутных экономических и политических интересов отдельных групп людей и «господством над природой» как продуманным и ответственным распоряжением и управлением ею во благо человека, руководствуясь идеей ценности человека. Очевидно, что не в природе науки таятся проявившиеся в наше время опасности ее применения, а во вненаучной сфере — прежде всего в политике и экономике, усилиями которых осуществляется одностороннее развитие заложенных в науке потенциалов.

Доминирующим положением в современной культуре наука обязана господству идеи *преобразования мира* и подчинения его воле и замыслу человека, которая достигла своего апогея в эпоху техногенной цивилизации. В этом контексте значение науки сопрягается с идеей прогресса, прочно связывая образы науки и прогресса. К. Ясперс специфику современной науки видел в том, что «ее самосознание определяется идеей прогресса»<sup>152</sup>. Прогресс понимается при этом как расширение возможностей человеческой преобразовательной деятельности, направленной вовне — на покорение природы и преобразование общества. Только в таком контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума, что заставило П. Фейерабенда

---

<sup>151</sup> Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 92.

<sup>152</sup> Ясперс К. Указ. соч. С. 102.

потребовать «отделения государства от науки — этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института»<sup>153</sup>.

Современная критика науки во многом вызвана таким «научоверческим» суеверием, неадекватным ее восприятием, при котором на науку возлагаются такие задачи и с нею связываются такие надежды, которые она ни при каких условиях и усилиях выполнить не может и по природе своей не должна. Вера в науку без правильного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суеверием. Это было особенно характерно для ранне-позитивистского сциентизма, когда наука прямо провозглашалась О. Контом новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. И как в библейской истории самонадеянность людей и дерзость их замыслов построить башню до неба завершились смешением языков и вавилонским столпотворением, так и абсолютизация научного разума, вера в его преобразующую силу, сциентистские попытки сделать науку духовным центром культуры и путем к счастью натолкнулись на смешение понятий как следствие дифференциации и специализации в науке. Вера в науку входит одним из основных элементов в распространившееся в наше время неоязычество, истоки которого провидел и ясно выразил Л. Н. Толстой<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450.

<sup>154</sup> Л. Н. Толстой страстно выступал против суеверного отношения к науке. «Я хочу показать, — писал он, — что в наше время люди, освободившись от одних суеверий, не заметив еще того подпали под другие суеверия, не менее безосновательные и вредные, чем те, от которых они только что избавились... Сначала кажется, что не может быть ничего общего между верою, положим, египтян в бога Аписа и верою человека нашего времени в том, что культура — наука и искусство — дает человеку наибольшее доступное для него благо. Кажется, что нет ничего общего между этими двумя положениями, но это только кажется. Стоит вдуматься в значение и основы того и другого, главное же, перенестись воображением в умственное и духовное состояние египтянина., чтобы убедиться, что явления эти не только похожи, но совершенно тождественны... Точно так же и на тех же основаниях верит и человек нашего времени в высшую науку, которая дает наибольшее благо людям и которая блюдется ее жрецами — учеными и художниками (*Толстой Л. Н.* Соч. Т. 30. С. 463—464.).

Ложные надежды естественно ведут к разочарованию, и чем сильнее были надежды, тем горше разочарование, доходящее до презрения. Превращенная в идола нашей эпохи, наука неизбежно теряет свой истинный образ и, как верно отметил К. Ясперс, «наука является знамением нашей эпохи, но в таком облики, в котором она перестает быть наукой»<sup>155</sup>. Как видим, бытующий образ науки зачастую мало соответствует ее действительной природе или ее идее. Поэтому важно постоянно помнить о несовпадении науки как факта и как идеи, которую можно понять лишь посредством исторического, и в первую очередь историко-философского исследования ее генезиса и путей ее эволюции в контексте всей человеческой культуры<sup>156</sup>.

### **Разрыв между уровнем познания мира и его осмысления**

Одним из парадоксов современного кризиса науки является растущая диспропорция между ростом практической (технической) и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Современная наука фактически не способствует преодолению кризиса идентичности, переживаемого современным человечеством. Симптомом этого служит то, что самые сенсационные научные открытия перестали решающим образом влиять на изменение господствующего мировоззрения, общественное сознание как бы и не замечает их, хотя благодаря обилию научно-популярной литературы и доступности информации о научных открытиях узнать о них теперь стало много легче, чем когда-либо<sup>157</sup>. Поле деятельности человека все более теряет связь с полем его непосредственного переживания и мировосприятия<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Ясперс К. Указ. соч. С. 111.

<sup>156</sup> Из отечественных работ по этой проблеме отметим фундаментальное исследование П. П. Гайденко «Эволюция понятия науки». Т. 1. М., 1981; Т. 2. М., 1987.

<sup>157</sup> Интересный анализ этого факта содержится в работе: Г. Люббе «Наука и религия после Просвещения». В кн.: Научные и вненаучные формы мышления. М., 1995.

<sup>158</sup> С присущей поэту проницательностью и ясностью характеризует эту ситуацию И. Бродский: «Похоже что то, что мы называем XIX веком, знаменует

Развитие современной цивилизации порождает несоответствие между открываемыми ею возможностями и способностью человека справляться с ними. В этой диспропорции Ортега-и-Гассет видит главную проблему нашего времени и даже основную трагедию нашей эпохи. В отличие от предшествующих цивилизаций, погибающих прежде всего от несовершенства принципов организации, неразвитости техники и т.д., «европейская цивилизация шатается по обратной причине. ... в наши дни сам человек не выдерживает. Он не в состоянии идти в ногу со своей собственной цивилизацией»<sup>159</sup>. Это относится не только к рядовому «человеку с улицы», несведущему в науках, но и к самим ученым<sup>160</sup>, которые, будучи узкими специалистами в своей области, не могут уже считаться вполне образованными людьми. При этом последние представляют даже большую опасность для общества, чем все остальные, поскольку они незаконно используют социальный авторитет науки там, где он еще сохранился. Специалист теперь не может быть отнесен ни к образованной части человечества, ни к необразованной. Он «ученый невежда», а это значит, что во всех вопросах, ему неизвестных, он поведет себя не как человек, незнакомый с делом, но с авторитетом и амбициями, присущими знатоку и специалисту<sup>161</sup>. Эти тенденции зрели в культуре давно.

последний в истории нашего вида период, когда действительность количественно представляла в человеческом масштабе. В числовом выражении, по крайней мере, взаимоотношения индивидуума с ему подобными ничуть не отличались от, скажем, античности. То было последнее столетие, когда смотрели, а не вглядывались, когда испытывали чувство ответственности, а не смутной вины» (*Бродский И.* Предисловие к антологии русской поэзии XIX века // *Иосиф Бродский: Труды и дни.* М.: Изд-во Независимой газеты, 1998. С. 30—31.).

<sup>159</sup> *Ортега-и-Гассет.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 151.

<sup>160</sup> В работе «Эйнштейн и кризис разума» М. Мерло-Понти писал о суевом отношении к науке даже образованных людей. «Наука, затуманивающая очевидности общего смысла и вместе с тем способная изменить мир, неизбежно порождает нечто вроде суеверия даже у наиболее образованных людей» (*Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996. С. 183.).

<sup>161</sup> «В политике, в искусстве, в социальной жизни, в остальных науках, — продолжает Ортега-и-Гассет, — он держится примитивных взглядов полного невежды, но излагает их и отстаивает с авторитетом и самоуверенностью, не принимая возражений компетентных специалистов» (*Ортега-и-Гассет.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 121.).

Еще Достоевский в «Дневнике писателя» за 1877 высказал мысль, что беда современного человека в том, что «всем дарам эпохи не хватает гения, чтобы управлять этим богатством»<sup>162</sup>. В отрыве науки от жизненных интересов человека П. Флоренский видел оборотную сторону ее сциентистских посягательств на доминирование в сфере человеческих ценностей, подчинение себе всех иных духовных запросов человека, в результате чего «была сооружена огромная машина, к которой не знаешь, как подступиться... Научное мировоззрение, — подводит итог Флоренский, — и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все наши масштабы: самого человека»<sup>163</sup>.

Разрыв между уровнем познания и уровнем осмысления еще более возрастает в результате проникновения науки в такие сферы реальности, которые выходят далеко за пределы естественного опыта существования человека в мире, что дает основание говорить о формировании «постчеловеческой» реальности и «постчеловеческом измерении мира» (В. А. Кутырев), в которой собственно человеческая реальность составляет лишь часть порожденной ею деятельностью реальности. Наука как бы повторяет тот путь отчуждения от человека, который проходит искусство, а вместе с ними политика — все они, возникнув из определенных человеческих потребностей, ради решения связанных с ними проблем, постепенно как бы «забывают» свои истоки и свое назначение и начинают развиваться по своим собственным законам. И тогда делом науки становится удовлетворение страсти исследования, не интересующееся тем, что из этого выйдет; так же как и искусство, она существует для самой себя<sup>164</sup>; это же относится и к технике, и

---

<sup>162</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 25.

<sup>163</sup> Флоренский П. А. Соч. Т. 2. М., 1990. С. 348.

<sup>164</sup> Р. Гвардини, указывая на опасность стремления различных форм культуры развиваться исключительно по своим имманентным законам, писал о воцарении хаоса в разъединенном, лишенном целостности мире: «Наука больше не должна заботиться о ценностях, ее дело — исследовать, независимо от того, что из этого выйдет; искусство существует только для самого себя, и его действие на человека его не касается; сооружения техники — это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства,

к политике: их все меньше занимает проблема существования человека, жизненные интересы и потребности которого все более становятся помехой на пути их самодостаточного развития. Можно сделать вывод, что чем более возрастает цивилизационная сила науки как способность утилизации своих достижений, тем глубже становится разрыв между наукой и миром человеческих ценностей. При этом особую опасность представляет чисто внешнее, утилитарное усвоение и использование плодов развития науки, столь характерное для современного человека. Такое отношение к науке Ортега-и-Гассет рассматривал как *парадокс цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей*. Современный человек охотно и легко погружается в созданный при посредстве науки «технический рай», не давая себе труда задуматься о тех принципах, которые необходимы для его создания и воспринимаемая плоды цивилизации как дары природы. И если еще в начале XX века Б. Рассел предупреждал об опасных последствиях воздействия науки на нации с сильной донаучной культурой <sup>165</sup>, то теперь уже большинство и в «культурных» нациях не способно воспринимать достижения науки иначе как «умственные варвары», как назвал это явление Ортега-и-Гассет. «Тут огромное несоответствие, — продолжает он, — между очевидными благами, которые наука каждый день дарит массам, и полным отсутствием внимания, какое массы проявляют к науке. Больше нельзя обманывать себя надеждами: от тех, кто так себя ведет, можно ожидать лишь одного — варварства. В особенности, если ... невнимание к науке, как таковой, проявляется ярче всего среди самих практиков науки — врачей, инженеров и т.д., которые большей частью относятся к своей профессии, как к автомобилю или аспирину, не ощущая никакой внутренней связи с судьбой науки

---

ни до счастья человека. И так — во всем». Цит. по: Гайденоко П. П. Философия культуры Романо Гвардини // Вопросы философии. 1990. С. 123.

<sup>165</sup> «Разнообразные формы безумия — коммунизм, нацизм, японский империализм — являются естественным результатом воздействия науки на нации с сильной донаучной культурой. Для Азии последствия только начинаются. Для коренных народов Африки они еще впереди. Поэтому мир едва ли образумится в ближайшем будущем». Цит. по: Рассел Б. Словарь разума, материи и морали. Киев: Port-Royal, 1996. С. 162.

и цивилизации»<sup>166</sup>. Таким образом, происходит как бы многократное отчуждение науки от человека: сфера научного познания вышла далеко за границы естественного обитания человека в макро- и микромир, но и в границах «человеческого измерения» наука, вследствие чрезвычайной дифференциации и специализации, дает знания, недоступные осмыслению в целостной картине мира. В результате наука перестает быть объектом не то что поклонения, но даже и заинтересованного отношения в обществе. На фоне общественного равнодушия растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма, значение которых естественно возрастает в кризисные периоды истории. Философы обязаны противодействовать этим тенденциям посредством их теоретического анализа и осмысления в контексте истории науки и культуры.

В этой исторической ситуации как никогда остро стоит вопрос о новой роли науки, о новом понимании ее смысла и назначения. Очевидно, что две главные опасности современного общества — уничтожение среды обитания человека и разрушение его личности — не могут быть преодолены без напряжения всех интеллектуальных и духовных сил человека, а значит, и без активизации рациональности как важнейшей составляющей европейской цивилизации. Антиинтеллектуализм и иррационализм, полезные своей критикой сциентизма и техницизма, не могут, по самой своей природе, выдвинуть реальной позитивной программы сохранения и дальнейшего развития цивилизации. Постмодернизм, заявивший о себе как о единственно адекватном современности способе осмысления мира, способен лишь к высвечиванию и усилению царящего духовного хаоса. То, что способна дать рациональность для реального выхода из кризиса — это пробуждение и обострение чувства личной ответственности, основанной на критическом анализе оснований, предпосылок и условий человеческой деятельности во всех ее сферах, а также утверждение позиции интеллектуальной честности, требующей давать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности, продумывания до конца связи определенных практических принципов с определенным мировоззрением. Внесение ясности в осознание своих принципов

---

<sup>166</sup> *Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 150.*

и установок и ответственность за них — в этом состоит смысл рациональности, в какой бы сфере деятельности она ни проявлялась.

Научная рациональность как *поиск истины*, как особый взгляд на мир, стремящийся понять его в его собственных закономерностях, как особый *метод* познания и как особый *дух* науки способна вместе с другими формами человеческого познания и деятельности продвигаться на пути поиска выхода из современного кризиса. Одним из важнейших шагов на этом пути должна быть переориентация от преобладающего внимания к *средствам* на усиленное внимание к *целям* во всех сферах человеческой деятельности и связанный с этим критический анализ идеалов и ценностей, среди которых научный разум займет подобающее ему место. Люди науки ради сохранения ее культурной ценности и гуманистической направленности вынуждены будут преодолеть свой «профессиональный кретинизм» и, подобно многим своим великим предшественникам, повернуться лицом к окружающему миру, не теряя при этом бесценных завоеваний научной рациональности — ясности, последовательности, объективности и интеллектуальной честности, того, по выражению А. Уайтхеда, «равновесия ума», без которых невозможно противостояние влиянию иррациональных настроений и идей, способных лишь усилить кризисные тенденции к нарастанию социального хаоса. Не в отказе от самой идеи рациональности, но в поиске некоторого нового, не «закрытого», не абсолютистского ее понимания видим мы путь преодоления нарастающих тенденций распада и угрозы гибели цивилизации.

*Е. Г. Трубина*

## **СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ КАК ПАРАДИГМА ТОЛКОВАНИЯ ЗНАНИЯ**

Чем более сегодня делается очевидной чрезмерная индивидуалистичность традиционной эпистемологии, тем более существенное место получают в современных эпистемологических штудиях

социальные практики и их воздействие на складывание убеждений и представлений носителей знания. Все больше внимания уделяется таким познавательным феноменам, как экспертиза и память, свидетельство и документ, власть экспертов и заявка на грант. Вместе с тем, какому бы радикальному переосмыслению ни подвергался сегодня канон классической метафизики, в нем находятся все новые и новые подтверждения того, что обсуждение связи форм знания и тех или иных типов социальности имеет уже почтенную историю. Так, догадки относительно зависимости желающего знать или узнать что-либо человека от *знающих* людей, которых мы сегодня назвали бы экспертами или авторитетами, и рассуждения о том, можно ли экспертам доверять, можно найти уже в античной философии. Британские эмпирики Д. Юм, Д. Локк и Д. Рид также были озабочены тем, в какой степени когнитивная достоверность связана с интересубъективным общением: следует ли принимать во внимание мнения, высказываемые другими людьми и их сообщения о происшедших событиях. Проблема доверия источнику знания соединялась ими, с одной стороны, с просвещенческой максимой опоры на собственные познавательные силы, с другой, — с тем, что мы бы сегодня назвали психологической искушенностью (способностью, глядя на человека, понять, надежный ли он источник информации). Эти первые догадки об интересубъективной обусловленности знания оказались впоследствии, к сожалению, почти полностью забытыми: пришло время масштабных социологических теорий, значительно расширивших горизонт «социального» в рефлексии природы знания.

От Миля к Марксу, от Дюркгейма к Витгенштейну уточнялось и усложнялось понимание того, каким образом слова, образы и понятия оказываются вовлеченными в исторически определенные человеческие деятельности. Нарастающая с начала XX века проблематизация форм рациональности и типов мысли, преобладающих со времен Просвещения, привела к многосторонней критике универсализма, гуманизма и рационализма. Следствием этих тенденций стало увеличение внимания к социальным измерениям знания в рамках современной философии науки и бурный рост социологии науки. Среди факторов, обусловивших складывание того, что иногда называют социальной эпистемо-

логией<sup>167</sup>, значимы и противоречивое внимание общественности к результатам научных исследований и активная деятельность таких социально-политических течений, как энвайронментализм и феминизм. Современное теоретизирование по поводу науки проявилось в феномене «научных войн», итогом которого явилось окончательное, кажется, развенчание образа науки как бескорыстного искания истины. В самом деле, если относиться достаточно серьезно к социальному анализу науки, из которого явствует, что в науке убеждение в правоте своей позиции достигается теми же, по сути, стратегиями, что и в политической деятельности, а утверждение в научном сообществе именно твоего результата зависит, скажем, от того, насколько влиятельны твои союзники, тогда трудно видеть в науке средоточие истины и источник объективной информации.

Исследование социальной обусловленности знания составляет, далее, сложившуюся традицию. Ее принципиальными компонентами являются, во-первых, рассмотрение того, как социокультурные обстоятельства делают возможным появление одних типов и исключают другие типы знания и как знание, прежде всего научное, оказывает «обратное» воздействие на социум, во-вторых, исследование того, как социальные отношения и ценности сказываются на функционировании научного знания, в-третьих, каковы социальные отношения, складывающиеся в рамках самого научного исследования. Если рассмотрение науки философами науки в последние несколько десятилетий ознаменовалось порождением более общих, нежели «научная теория», понятий «стиля научного мышления», «научной традиции», «парадигмы», «исследовательской программы», то и сама эта концептуализация социальных и культурных контекстов существования науки тоже представляет некоторого рода научную традицию.

---

<sup>167</sup> Согласно Д. Шера, которую считают одними из первых авторов, употребивших слово «социальная эпистемология» в значении отдельной дисциплины, это дисциплина, сосредоточенная на «производстве, распространении, интеграции и потреблении всех форм сообщаемой мысли во всей социальной ткани» (*Shera J. Sociological Foundations of Librarianship*. N. Y.: Asia Publishing House, 1970. P. 86.). См. также перевод статьи Р. Харре «Социальная эпистемология: передача знания посредством речи» // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 49—60.

Рассуждения по поводу этой традиции уже потому проблематичны, что они ей не внеположены, потому что они происходят в ее рамках. Они, иными словами, представляют собой некоторую языковую игру с достаточно определенными правилами, которые, однако, не очевидны для тех, чья профессиональная деятельность проходит в рамках данной «формы жизни». По словам американского философа А. Макинтайра, «все рассуждения имеют место в рамках некоторой традиции мысли, превосходящей критику и ограничения, изобретенные ранее в рамках этой традиции; это справедливо как относительно современной физики, так и относительно средневековой логики»<sup>168</sup>. То, что А. Макинтайр говорит о традиции, весьма близко тому, что Т. Кун пишет о парадигме, подчеркивая при этом взаимозаменяемость данных понятий: «... важные научные решения, обычно описываемые как выбор между теориями, более точно выразимы как выбор между «формами научной работы», между «традициями» или между «парадигмами»... Кроме того, при рассмотрении исследования, проводимого в рамках некоторой традиции и направляемого тем, что я описываю как парадигму, я неоднократно утверждал, что такое исследование частично зависит от элементов, которые сами не подвергаются критике в русле этой традиции и которые могут быть изменены только вследствие перехода к другой традиции, к другой парадигме»<sup>169</sup>. Подчеркнем вслед за этими авторами тот момент, что всякая традиция внутренне конфликтна и все возможные варианты сомнения и критики в свой адрес она, по мере своего развития, поглощает, оставаясь относительно закрытой для диалога с другими традициями, со стороны которых отмеченные сомнения и критика и могут поступать. В этом смысле традиция, образованная непрерывно уточняющимся и усложняющимся пониманием знания как социального феномена, продолжает существовать параллельно нескольким другим традициям понимания знания и его связи с миром. Среди таковых следует

---

<sup>168</sup> *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. В. В. Целищева. М. — Екатеринбург, 2000. С. 299.

<sup>169</sup> *Кун Т.* Замечания на статью И. Лакатоса «История науки и ее реконструкция» // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 272.

прежде всего назвать *реалистическую* традицию, ориентированную, условно говоря, на сами вещи, и восходящую к *номинализму* традицию, связанную по преимуществу со словами и получившую сегодня развитие в рамках «поворота к языку».

В данной статье я попытаюсь учесть факт параллельного существования нескольких традиций толкования знания в обсуждении популярной парадигмы социального конструктивизма. Я буду исходить из того, что традиция понимания знания как социального феномена многомерна и образована несколькими парадигмами, среди которых сегодня преобладает социальный конструктивизм (С. К.). Главный тезис, отстаиваемый С.К., состоит в том, что значительная часть нашего опыта (а, возможно, и вся), а также мир, в котором мы обитаем — социально сконструированы <sup>170</sup>. И. Хаккинг выделяет в этой связи две группы авторов: одни придерживаются «всеобъемлющей» версии С.К. (суть которой и выражает приведенный тезис). Другие авторы, каких большинство, выдвигают утверждения в отношении социальной сконструированности некоторого явления, но при этом допускают, что другие явления существуют «объективно». К примеру, можно быть социальным конструктивистом, описывая психологию потребления, оставаясь реалистом в отношении к бедности. Анти-универсалистская, анти-реалистская, анти-рационалистическая и анти-классическая по своей ориентации, эта парадигма, мне кажется, высвечивает некоторые принципиальные для сегодняшней интеллектуальной ситуации моменты. Я покажу, что, хотя сегодняшний статус С.К. исследований исключает возможность однозначной оценки их перспектив, феномены, которые с их помощью описываются, и вопросы, которые в их рамках ставятся (пусть они не могут быть решены), весьма перспективны.

### **Вещи, люди, слова и игры смысла**

Поместив на противоположные полюса познавательного континуума объекты знания и познающего субъекта, Кант настоял на том, что бесконечной удаленности от мира трансцендентального субъекта

---

<sup>170</sup> *Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press, 1999. P. 5.*

соответствует полная непостижимость вещей-в-себе. Знание представлялось Канту развитием бесконечных переходных уровней между миром вещей и миром Я, заведомо несовершенных по сравнению с априорно данными сознанию чистыми формами. При этом на роль чистой формы могут претендовать, сменяя друг друга, все новые концепты — общество и эпистемы, ментальные структуры и культурные категории, интерсубъективность и язык, — но эти, как их называет Бруно Латур, «дворцовые перевороты», сути дела не меняют <sup>171</sup>. Иначе говоря, всякий раз, когда в нашей деятельности мы сталкиваемся с наложением чистых мыслительных форм на аморфную, но значимую, реальность и осуществляем рефлексию стадий этого наложения, мы участвуем в производстве знания по-кантовски.

Так, история и то, как она находит отражение в знании, виделась мыслителю проявлением способности разума замечать упорядоченное в хаосе исторического процесса. Типы такого формального упорядочения могут быть различными в зависимости от того, каковы эстетические предпочтения субъекта. Отсюда, казалось бы — всего один шаг до сугубой произвольности в следовании субъективным эстетическим предпочтениям. Однако для Канта они фундаментально этически нагружены, ибо то, какое видение истории субъект предпочтет, существенно предопределит его в ней местоположение, задав основания для оценки им настоящего и предвидения будущего — его собственного как нераздельного с будущим других, — выбор эстетического воплощения истории предопределит фактичность ее непосредственного проживания <sup>172</sup>. Иначе говоря, выбор между различными системами исторической репрезентации важен прежде всего как выбор между возможными типами *будущего*, поскольку именно из истории можно почерпнуть понимание цели, призвания, предназначения и смысла, реализации которых жизнь может быть посвящена.

---

<sup>171</sup> Latour B. We Have Never Been Modern. Trans. C. Porter. Cambridge (Mass.), 1993. P. 57.

<sup>172</sup> Я следую здесь анализу исторических воззрений Канта, проведенному Х. Уайтом. См.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.

М. Мамардашвили, разбирая культурное существование человека как неизбежно подстерегаемое в каждой точке хаосом, описывая, собственно, наступившее торжество хаоса как советское одичание, отыскивает в истории идей стратегии личного сопротивления превращению в «человека странного», для которого «все уже поздно», а посему способного лишь имитировать «то, что на деле мертво»<sup>173</sup>. Канту отведена роль философа, открывшего в мире «далее неразложимые *образы* целостностей, как бы замыслы или проекты развития»<sup>174</sup>, и задающие, собственно, условия, при которых есть смысл совершать моральные действия и давать оценки, получать удовлетворение от поиска. Кантовские «замыслы», «проекты», «целостности» с уверенностью могут именоваться «конструкциями», в основании которых необходимо лежит та или иная критическая идея. Связь идеи конструирования и идеи критики, открытая Кантом, принципиальна (мы на этом остановимся ниже). Здесь же подчеркнем, что антиномичность кантовской мысли сыграла немалую роль в распределении объектов по различным дисциплинарным ведомствам.

Противопоставление друг другу, во-первых, людей и их связей, во-вторых, фактов о вещах и, в-третьих, слов и дискурса в целом представляет собой относительно позднюю культурную тенденцию. Для ряда культурных критиков, историков, философов и социологов науки «Великое разделение» между указанными традициями составляет самое суть модерности<sup>175</sup>. Если же принять во внимание и позднюю модерность, тысячами нитей связанную с постмодернистским проектом, то к ориентациям на вещи, люди, слова следует, по мнению Б. Латура, прибавить четвертую — деконструктивистски схватываемые игры смысла. Эти ориентации сложились в ходе модерности примерно так. Ее наступление ознаменовалось постулатом о *природе*-«сфинксе», неуязвимой в своей

---

<sup>173</sup> Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 111.

<sup>174</sup> Там же. С. 110.

<sup>175</sup> Bhaskar R. Plato etc. The Problems of Philosophy and Their Resolution. L., 1994. P. 36—45; Latour B. We Have Never Been Modern. Trans. C. Porter. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993.

свободе от страстей и желаний, существующей независимо от людей, которым, однако, под силу, постигнув ее законы, мобилизовать ее возможности для своих, человеческих, целей. Развитие модерности сопровождалось складыванием представлений о *социальной связи*, соединяющей людей, обремененных страстями и желаниями, в монолитное социальное целое, которое выступает как начало, превосходящее создавших его людей. Итогом этого развития явилось понимание автономности процессов *означивания*, осмысление языка и текста как главного места, где обитают люди, организуя на основе тропов и жанров понимание ими приключений и несчастий, на которые их обрекают упомянутые страсти и желания. Наконец, приходит пора понять, что бесконечная активистская деятельность и великие повествования, ее фиксирующие, обращаются забвением *Бытия*, присутствие которого, тем не менее, рассредоточено между людьми, воплощаясь в историчности их существования. Каждая из ориентаций, возникая и отвоевывая себе место, демонстрировала ограниченность предшествующих, преувеличивала свою несопоставимость с ними. В итоге, прослеживая эволюцию или связи какого-то объекта, люди видят в нем либо вещь, либо социальную связь, либо нарратив, помня о несводимости того, другого и третьего к бытию. Научные дисциплины поделили мир, не считаясь с гибридностью большинства объектов, которые предстают сегодня перед исследователями.

Реализация модернистского эпистемологического проекта была невозможна без практик «очищения», как их называет все тот же Б. Латур. То, что в действительности неразлично, спутано и сплетено, подвергается жестким познавательным и риторическим процедурам, предстая предназначенным для исследования в одном случае естественно-научными, в другом — социологическими, в третьем — лингвистическими и т.д. средствами. «Очищению», добавим мы, подвергается и собственно познающий субъект. И он, предполагается, вступая в святая святых лаборатории или кабинета, в состоянии оставить за дверями прагматические мотивы, повседневные заботы, политические пристрастия, не говоря уже о сложной жизни своего либидо.

Если кантов познающий субъект одинок, то уже для Д. С. Милля достижение знания — предприятие коллективное, а субъективные

мнения, фантазии или ложные знания можно отделить от истинных, подвергнув их критической проверке в ходе дискуссии в рамках некоторой общности. Диалог и интерсубъективное общение впервые провозглашены им надежными путями к достижению истины, в том числе и научной истины. Однако в воображении большинства людей, когда речь заходит о науке как «образцовом» знании, по-прежнему царит «очищенный» для бескорыстного поиска истины одинокий исследователь. Разговоры ученых в курилке и проведение, скажем, эксперимента, которое ведет к достижению истинного знания, не только разведены во времени, но и имеют совершенно различный вес. Интересующая нас парадигма, если сильно огрубить суть дела, нацелена на демонстрацию того, что как раз в курилке научной лаборатории наука и делается. Дело не только во внутринаучной коммуникации, в частности, в разговорах, в переписке, где, например, уточняются гипотезы и оттачиваются идеи. С.К. парадигма идет гораздо дальше. Ее сторонники показывают: если важное дело получения финансирования зависит от того, твоя идея или идея твоего конкурента будет поддержана, ищи союзников. И чем твои союзники влиятельнее, чем неотразимее их репутация, тем более велики твои шансы на продолжение бескорыстного научного поиска <sup>176</sup>. Социальный капитал ученого соединяется с местными материальными ресурсами и обстоятельствами, в которых знание производится. Мастерство экспериментатора неотделимо от его психологической искушенности и коммуникативной компетентности. Иначе говоря, «вместо идей, мыслей и научных умов», которые мы привыкли видеть в описаниях научной деятельности, благодаря социальным конструктивистам нам открываются «практики, тела, места, группы, инструменты, объекты, узлы и сети» <sup>177</sup>.

### **Что такое социальный конструктивизм?**

К. Мангейм, исследуя, каким образом ситуация той или другой социальной группы ведет к специфической конфигурации груп-

---

<sup>176</sup> См.: *Latour B. Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. Стратегиям убеждения в рамках научной дискуссии посвящена глава 1 этой книги.

<sup>177</sup> *Latour B. Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. P. 11.

повой идеологии, полагал, что функционирование естественных наук не подчиняется обнаруженным им закономерностям влияния социальных или «экзистенциальных» факторов на убеждения членов той или другой группы. Эта установка на автономность (естественной) науки была воспроизведена в социологии науки Р. Мертона. Складывание социально-конструктивистской парадигмы связано с тем, что наука была лишена этой автономии в последующей эволюции социологии знания. Такие понятия классической теории познания, как «истина», «доказательство», «рациональность» были либо отвергнуты, либо проблематизированы в качестве удобной для западных обществ риторики. Что же было выдвинуто в качестве альтернативы? Нормы рациональности, принятые в том или ином сообществе ученых: «не существует контекстуально независимых или общекультурных норм рациональности»<sup>178</sup>. Какие познавательные практики более рациональны, какие более продуктивны — оснований для вынесения на этот счет авторитетных суждений более не существует.

Постулат «симметрии», сформулированный Б. Барнсом и Л. Блу-ром, гласит, что и на научные убеждения, в той же мере, что и на все остальные, влияют социальные обстоятельства<sup>179</sup>. Факторы, как правило, трактуемые как сугубо внешние по отношению к производству научного знания, фигурируют отныне в качестве релевантных для обсуждения его производства. Ученые движимы классовыми, групповыми, клановыми, политическими интересами в той же степени, что и все остальные люди. «Объективные» критерии нередко оказываются бессильными в соревновании альтернативных парадигм, вот почему конечное возобладание одних и оттеснение других должно быть объяснено социальными обстоятельствами. Исходя из этой гипотезы, Т. Кун впечатляюще описал практики научных сообществ, нацеленные на поддержание стабильности парадигм в периоды «нормальной» науки. В свою очередь, М. Фуко продемонстрировал, как складывание ряда научных

---

<sup>178</sup> Barnes B. and Bloor D. *Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge in Rationality and Relativism*, ed. M. Hollis and S. Lukes. Cambridge: MIT Press, 1982. P. 27.

<sup>179</sup> Там же.

дисциплин служило политическим целям стабилизации господствующего режима.

Натуралистская критика Т. Куном логического позитивизма инициировала широкое исследование реальных эпизодов истории науки учеными, объединенными позднее под именем социальных конструктивистов. Эти исследования привели к формированию преобладающего ныне среди философов науки представления о природе научного знания. Это представление состоит в том, что *научное знание произведено учеными, и не обусловлено миром*. Этот антиреалистический момент, составляющий для многих критиков С.К. самое суть этой парадигмы, и является для них самым неприемлемым. Между тем, выдвигая тезис о «сделанности», «произведенности» научного знания, социальные конструктивисты имеют в виду, скорее, пересмотр соотношения между исследуемым миром и исследовательской активностью. Их тезис, иначе говоря, в том, что знание в гораздо меньшей степени обусловлено фиксированными структурами мира, чем оно создано учеными <sup>180</sup>. Они подчеркивают, что единственный доступ к миру, которым мы располагаем, открывается через научные репрезентации.

Как правило, исследование, выполненное в С.К. парадигме, предполагает обращение к тому или иному эпизоду развития научной дисциплины, эмпирическое его изучение, чтобы понять, как именно ученые экспериментируют и теоретизируют. Эти исследования нацелены на своего рода антропологию науки: как в полевой работе антрополога должны быть, по возможности, сняты все его представления о важном и неважном, существенном и несущественном, о иерархии форм знания, так и «конструктивисты» «стремятся не исказить свои case studies представлениями о том, как ведется научное исследование, в этом смысле, их подход отличается от тех подходов философии науки, согласно которым ученые руководятся определенным методом» <sup>181</sup>. На основе своих case studies конструктивисты пришли к выводу, что научная

---

<sup>180</sup> Collins H. and Pinch T. The Golem: What Everyone Should Know about Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

<sup>181</sup> Downes S. Constructivism // Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. N. Y.: Routledge, 2000. P. 172.

практика не направляется ни одним набором методов. В этом отношении социальный конструктивизм — релятивистское и анти-параналистическое направление.

Приоритетами сторонников С.К. парадигмы являются (1) изучение научных практик без учета того, что эпистемологически «легитимно», а что — нет, (2) акцент на том, что, только приняв во внимание все факторы, причастные к восприятию научной идеи, можно восстановить контекст ее открытия и контекст ее применения (по крайней мере, речь идет о том, чтобы не отдавать предпочтение факторам, относящимся к очевидности или рациональной доказуемости открытия). Понятно, что при такой широте охвата потенциально значимых факторов, трудно рассчитывать на консенсус среди конструктивистов относительно того, какие именно факторы считать релевантными. Так, ученые, связанные с макроаналитической Сильной Программой в социологии научного знания, социальные отношения рассматривают как внешнюю, независимую величину, а содержание исследования — как зависимую величину. Напротив, сторонники микроанализа науки подвергают сомнению самое разделение социального контекста и научной практики, сосредоточиваясь на социальных отношениях в рамках конкретного исследовательского коллектива. Нет консенсуса и в отношении характера взаимозависимости социальных и когнитивных факторов. Так, ведущие исследователи Эдинбургской школы (связанные с Сильной Программой) Дэвид Блур, Барри Барнс, Дональд Маккензи и другие, пытаясь разгадать загадку стабильности научного знания, обращаются в поисках ответа к полномасштабным социальным феноменам (профессиональным интересам группы исследователей, идеологиям, столкновениям альтернативных гипотез и попыткам их разрешения). Напротив, сторонники так называемых «лабораторных исследований» (laboratory studies), или микросоциологической линии, связаны, скорее, с антропологическим по характеру исследованием научной повседневности: образа жизни, разговоров, ритуалов, картины мира конкретной группы исследователей. Предметом внимания социологов науки становится, по замечанию Я. Голинского, «конкретное место научной активности», а главным местом — лаборатория — «главная сцена, где рождается естественно-научное знание, место,

где наилучшим образом можно определить социальное измерение этого знания»<sup>182</sup>.

В ходе исследования, за счет максимально детального проследивания сложной сети взаимоотношений, возникновение научного факта предстает не только как результирующая накопленных в лаборатории ресурсов и опыта тех, кто там работает, но и как итог пронизанной случайностями, глубоко субъективной, не исключаяющей неряшливо выполненных экспериментов и подтасовок в отчетах, деятельности. Не случайно в рецензиях и отзывах на такого рода книги нередки слова «предательство», «удар ниже пояса», а некоторые ученые искренне считают их авторов своими врагами.

### Рождение научной общности: условность безусловного

Связь между знанием и социальным порядком, какие бы обескураживающе-будничные формы последний ни приобретал, — вот что успешно демонстрируют социальные конструктивисты. Но они же, раздражая традиционных философов науки и покушаясь на полномочия тех, кто привык говорить от имени ученых, доводят до мыслимого предела возможности социального анализа научной деятельности и ставят под вопрос привилегии, отвоеванные этой парадигмой. Обратимся к классическому исследованию Стивена Шейпина и Саймона Шейфера, которое посвящено рождению экспериментальной науки, научной общности, и в большой мере — самого общества модерности. В нем идет речь о коллизиях между Робертом Бойлем и Томасом Гоббсом по поводу интерпретации эксперимента с вакуумным насосом<sup>183</sup>.

Авторы, проделав подробнейший анализ текстов того и другого, показывают, как много остается за рамками, когда историки науки традиционно сосредоточиваются на научных взглядах естествоиспытателей, а историкам философии или политической теории Гоббс интересен только как теоретик политики. Разбирая взгляды Гоббса — не только теоретика политики, но естествоиспытателя,

---

<sup>182</sup> *Golinsky Jan.* Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science. N. Y.: Cambridge University Press, 1998. P. 30.

<sup>183</sup> *Shapin S. and Schaffer S.* Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princeton, N. Y.: Princeton University Press, 1985.

а Бойля — не только как ученого, но и как теоретика политики, они демонстрируют, как именно зарождалось «разделение между научной властью, обладающей полномочиями представлять вещи, и политической властью, обладающей полномочиями представлять граждан»<sup>184</sup>. Свою задачу они видят не столько в том, чтобы продемонстрировать связь между социальными обстоятельствами раннекапиталистической Англии и физикой Бойля, и не в том, чтобы продемонстрировать, как политические структуры этого периода сказались в «Левиафане» Гоббса. Их задача куда более радикальна — показать, как сражались Бойль и Гоббс за то, как следует понимать и что можно ожидать от науки, экспериментов, политики. Вглядываясь в прозрачный колпак хронически подтекающего вакуумного насоса, Бойль размышляет над конструктивистским вопросом: «Где создаются факты? Не в лаборатории ли?» и приходит к положительному ответу. Конструктивистская мощь господина Бога (которому понятно, как устроен мир, потому что он сам его «сконструировал») переходит в руки человека в контролируемых условиях специально созданной научной лаборатории, где собираются джентльмены — члены Королевского общества.

Гоббс, ищущий пути к гражданскому миру с помощью унификации интерпретации Библии, считает, что, если инертная материя символически соответствует верной интерпретации, то нематериальные сущности — от предрассудков и фантомов до, понятно, вакуума, опасны: они отсылают к тому, что не вполне находится под властью единого Суверена — Природе и Богу. Единству общества угрожают общности исследователей, независимых в суждениях и безразличных к высшему авторитету. Не эксперименты, но математические вычисления могут воспрепятствовать фабрикации ими фактов от имени природы в своих лабораториях. Открытие вакуума неприемлемо по политическим причинам, а на сомнительном фундаменте научных фактов невозможно возведение единого общества. Главное, чем должен обладать гражданин такого общества — правом собственности и правом быть представленным Сувереном, и только так он защищен от естественного состояния. Сила республики — в праве Суверена представлять

---

<sup>184</sup> *Latour B. We Have Never Been Modern. P. 29.*

всех граждан. Левиафан сконструирован из намерений и отношений людей, и это вещи и блага, созданные теми же людьми, придают ему устойчивость и прочность.

Научные факты сконструированы в рамках лаборатории, где особые приборы продуцируют явления, понять суть которых способно только небольшое число образованных джентльменов. Факты сложно воспроизвести, вот почему их представляют ученые. Как от имени граждан говорит Суверен, так от имени природных фактов говорят ученые джентльмены.

Поясняя особенность своего подхода, ученые пишут: «Мы не относились к политике как чему-то, происходящему исключительно вне науки и что может, так сказать, воздействовать на нее. Экспериментирующая общность [созданная Бойлем], энергично создала и использовала такую разграничивающую речь, а мы стремились исторически локализовать эту речь и объяснить, почему распространились эти условные способы говорения. Но, если мы серьезно хотим, чтобы наше исследование было историческим по природе, мы не вправе просто использовать речь таких деятелей как объяснительный ресурс. Язык, который выводит политику за пределы науки, есть именно то, что нам нужно понять и объяснить. Мы тем самым противостоям преобладающему в истории науки настроению, согласно которому следует перестать говорить о том, что «вне» и что «внутри» науки, что эти устаревшие категории уже превзойдены. Это далеко не так: мы даже еще не начали понимать связанные с этим проблемы. Нам все еще предстоит понять, как сложились такие пограничные конвенции... Ни одну из таких систем границ мы не должны считать самоочевидно принадлежащими тому, что называется «наукой»<sup>185</sup>. Авторы считают, что, если свойственная современной философии науки боязнь обратиться к, по-видимости, тривиальным, «кухонным» аспектам научного производства восходит к Гоббсу, то Бойля, напротив, можно считать провозвестником лабораторных исследований — столь настойчиво тот обращался к обсуждению научной аппаратуры, проблемам ее надежности, равно как и надежности людей — свидетелей ее работы. Как справедливо замечает Б. Латур, хотя множество

---

<sup>185</sup> *Shapin S. and Schaffer S. Leviathan and the Air Pump. P. 342.*

макросоциологических контекстуалистских исследований посвящено демонстрации того, как капиталистические отношения и церковные разногласия, имевшие место в XVII веке, сказались на тогдашних представлениях о природе и совершенных открытиях, в них не шла речь о том, как возникла сама связь, «объединяющая Бога, Короля, Парламент и некую птицу, задышающуюся в прозрачном замкнутом колпаке насоса, откуда извлекается воздух с помощью рукоятки, управляемой техником»<sup>186</sup>. Реалистические основания науки отыскиваются прямо здесь, в замкнутом пространстве лаборатории, где и создаются социальные связи — на основе практики совместного изготовления и созерцания особых объектов. Это расширение и стабилизация сети исследователей, трансляция навыков и оборудования приводят к тому, что «законы Бойля» становятся универсальными.

Выше кратко шла речь о том, что социальный конструктивизм может обладать, так сказать, разной степенью тотальности. Рассматриваемая работа интересна тем, что ее авторы, последовательно проводя социально-конструктивистский подход в отношении складывания установок экспериментального естествознания, обнаруживают себя реалистами в отношении социального знания. Впечатляюще продемонстрировав, что «научный факт» — это историческое и политическое изобретение, они, как подмечает Б. Латур, используют политический язык без каких-либо предосторожностей, «невинно употребляя слова «власть», «интерес» и политика»<sup>187</sup>. Между тем значимость периода середины XVII века для современных представлений о науке в том и состоит, что именно тогда и зародился этот, как его называет Латур, «асимметричный способ объяснения знания на основе власти». Это в работах Гоббса впервые появляется «конструкция монистической макроструктуры, в которой у знания есть место только в силу поддержки им социального порядка»<sup>188</sup>. Если анти-универсалистский и исторический подход возможен по отношению к природе и эпистемологии, то он должен быть проведен и по отношению к социологии.

---

<sup>186</sup> Latour B. We Have Never Been Modern. P. 21.

<sup>187</sup> Ibid. P. 26.

<sup>188</sup> Ibid. P. 26—27.

## Существовали ли пептиды мозга до эндокринологов?

Для трезвомыслящего человека (или для носителя традиции исследования социальной обусловленности знания) страсти по поводу конструктивистской парадигмы могут показаться надуманными. Любому уединенному размышлению рано или поздно приходит конец, и, будучи изложенными на бумаге, его результаты становятся частью научной коммуникации. Если наука — деятельность, то она не может не быть социальной. Но само слово — *construction* — означает одновременно и процесс и результат. В первом смысле, передаваемом по-русски как «конструирование», оно близко «строительству», «возведению», «созданию». Во втором — «устройству», «строению». Часть литературы, посвященной социальному конструированию того или иного феномена, сориентирована на первый смысл слова. Так, значительная доля *case-studies* представляет собой реализацию исторической, по сути, методологии. Иначе говоря, тексты, в которых нечто описано как сконструированное, представляют собой повествования, истории той или другой научной дисциплины, возникновения того или иного научного факта и прочего.

Но когда дело доходит до рассуждений о социальной сконструированности *результата* научного исследования, противоречивая реакция со стороны ученых-естествоиспытателей объяснима. В одной из недавних монографий это обстоятельство поясняется таким образом. Претендуют ли конструктивисты на то, чтобы быть «каузальными» или им достаточно быть «конститутивными»<sup>189</sup>? В понимании автора, отличие между первыми и вторыми состояло бы в следующем: для первых активность исследователей является *причиной* возникновения и сохранения фактов о мире, включая и научные факты. Вторые же считают, что все, что мы называем фактами о мире, есть в действительности факты, фиксирующие человеческую деятельность. Нам неизвестны «чистые» представители первого типа: как бы радикальны ни были подчас рассуждения, скажем, Латура и Улгара, они все же остаются в рамках второй ориентации. Речь, иначе говоря, идет о том, что, собственно,

---

<sup>189</sup> Kukla A. *Social Construction and the Philosophy of Science*. London: Routledge, 2000.

социально конструируется? Именно в таком ключе написана упомянутая книга И. Хакинга. Сказать, что представления и теории людей о каком-то феномене социально сконструированы — это акцентировать сконструированность социальных репрезентаций этого феномена. К примеру, можно сказать, что то, каким образом фиксируется в научном дискурсе такое вещество, как пептиды мозга, есть результат многочисленных конвенций. Но собственно пептиды — сконструированы ли они?

Настойчиво упоминаемые здесь пептиды — это предмет исследования нейроэндокринологической лаборатории Роджера Гуллемина в Солк институте. Сконструированы ли они — таким вопросом Латур и Улгар, посвятившие книгу деятельности этой лаборатории, не задаются. Но их книга имеет подзаголовок «Социальное конструирование научных фактов»<sup>190</sup>. Тезис, который в ней отстаивается социологами науки, таков: подробные описание и анализ разнообразной деятельности ученых в рамках конкретной лаборатории могут иметь немаловажные последствия для решения вопроса о том, существуют ли некоторые химические образования независимо от взаимодействия ученых? Точнее, Латур и Улгар заявляют, что «реальность [научной сущности или факта] формируется как следствие стабилизации противоречия»<sup>191</sup> между учеными по поводу этого факта. Реальность биохимического факта есть результат конкретного социального события — стабилизации противоречий в рамках научного сообщества. Такое серьезное дело, как нейроэндокринологические исследования, изображены Латуром и его соавтором как строительство сетей коммуникации, реализация персональных амбиций, составление разного рода отчетов, озабоченность числом препринтов и статей. Основной тезис Латура и Улгара — научные факты сконструированы, убеждение, что они существовали где-то там, в реальности, ожидая своего открытия — иллюзия, представляющая собой следствие научной работы. То есть факты не есть какие-то внеположенные научной коммуникации сущности, они «фабрикуются» на основе таковой.

---

<sup>190</sup> Latour B. and Woolgar S. *Laboratory Life: The [Social] Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1979/1986.

<sup>191</sup> Ibid. P. 180.

И. Хакинг критически относится к тезису исследователей о том, что слово «реальность» не может быть использовано для объяснения того, почему утверждение становится фактом»<sup>192</sup>. Если это факты, выраженные «вневременными» утверждениями, тогда это факты вне времени, они не становятся. Другое дело, подчеркивает он, что следует объяснить, почему люди верят в *p*, сказав, что *p* истинно, или что оно соответствует фактам: «нам надо быть осторожными и не путать философскую идею «соответствия» с обычными способами говорения»<sup>193</sup>. Иначе говоря, аргументация, напоминающая рассуждения аналитических философов о грамматике языка (в частности, об особенностях глагола «объяснять»), полезна здесь в том смысле, что дает лишний довод противникам конструктивизма: истинность научного утверждения ни в коем случае не *объясняет*, почему люди утверждают, придерживаются или верят в это утверждение<sup>194</sup>. Хакинг увязывает это затруднение (и — шире — проблематику научных войн и социального конструктивизма) с философской дилеммой номинализма-реализма. По отношению к этой дилемме сегодня существует, говорит он, два лагеря. Первому, который Хакинг, понимая чрезвычайную размытость термина «реализм», предпочитает называть лагерем сторонников «внутренней структурированности», свойственна надежда, «что мир по самой своей природе структурирован теми способами, которыми мы его описываем. Даже если мы в чем-то ошиблись, возможно, тем не менее, что мир структурирован именно так. Вся цель исследования — узнать о мире. Факты — там, расположенные так, как есть, вне зависимости от того, как мы их описываем. Думать иначе — не уважать вселенную, но страдать от гордыни...»<sup>195</sup> Второй лагерь от уважения к миру тоже не отказывается, больше того, его уважение к миру простирается гораздо дальше, чем «реалистическое». Другой лагерь говорит, что уважает мир даже более глубоко. Его сторонники заявляют: «Мир настолько независим, настолько сам по себе, что сам по себе он даже не имеет того, что

---

<sup>192</sup> Latour B. and Woolgar S. Laboratory Life. P. 180.

<sup>193</sup> *Hacking I.* The Social Construction of What? P. 81.

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Ibid. P. 83.

мы называем структурой. Мы создаем слабые репрезентации мира, но вся структура, которую мы можем помыслить, лежит в наших репрезентациях. Конечно, они подлежат жестким ограничениям. У нас есть ожидания о нашем взаимодействии с окружающим миром, и, когда они не выполняются, мы не скрываем это от самих себя или от других. В общественной сфере науки хитрость аппаратуры и гений теории позволяют нам оставаться честными»<sup>196</sup>. Согласуются ли наши слова и мысли с находящейся вне их реальностью? Представляют ли они ее? Этого рода вопросы, по мнению ряда современных философов, не имеют смысла, так как у нас нет возможности занять такую позицию, находясь на которой мы могли бы сравнить слова и мысли с миром. Так, по мнению Р. Рорти, мы не в состоянии «подняться над всеми человеческими сообществами, реальными и потенциальными» так, чтобы достичь «соответствия с реальностью, как она есть сама по себе»<sup>197</sup>. Единственный мир, который нам доступен — это мир, представленный в мысли и языке. По мнению Х. Патнема, настойчиво оспаривающего в последние годы эпистемологический релятивизм Р. Рорти, от вопроса о реализме таким образом не избавиться. Да, мы не можем занять некую внешнюю позицию для сравнения языка и мира, но из этого не следует, что язык и мысль не описывают что-то помимо самих себя, а «убеждение, что они описывают, играет существенную роль в рамках самих языка и мысли и, что еще более важно, в нашей жизни»<sup>198</sup>. Предположим, я, следуя радикальной версии «методологического солипсизма», предпочитаю относиться к понятиям, фиксирующим существование других людей, лишь как к интеллектуальным сущностям, облегчающим систематизацию моего опыта. Раз я не в состоянии занять такую позицию, находясь на которой я могла бы сравнить мои мысли о мыслях других людей с тем, что те на самом деле думают, я решаю вообще не принимать в расчет мысли других людей.

---

<sup>196</sup> *Hacking I.* The Social Construction of What? P. 83.

<sup>197</sup> *Rorty R.* Science as Solidarity // *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991. P. 38.

<sup>198</sup> *Putnam H.* The Question of Realism // *Putnam H.* Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1994. P. 297.

Понятно, что мое существование в человеческом мире было бы весьма осложненным. Между тем, показывает Х. Патнем, такая линия рассуждений не столь уж далека от того, на чем настаивает Р. Рорти: раз нет гарантии, что наши мысли и язык репрезентируют внешний мир, они не репрезентируют ничего. Где, однако, Патнем стоит на позициях близких Рорти, это в утверждении, что следует отказаться от мысли о «Природе как имеющей свой собственный язык, ожидающий, пока мы его откроем и начнем использовать»<sup>199</sup>. Иначе говоря, ни одно описание не является метафизически привилегированным: «существует множество способов описания, одни лучше, другие хуже, а третьи одинаково хороши, но просто другие, но ни один не принадлежит самой природе»<sup>200</sup>. Правомерна ли экстраполяция этих рассуждений на познание социальной реальности? Безусловно.

Преимущество конструктивистского способа ее описания состоит в том, что от разговоров о том, что *детерминирует* те или другие представления, он перешел к обсуждению того, как представления можно *объяснить*. Подчеркнем, что большинство конструктивистов не покушаются на реальность законов природы или общества, они, скорее, привлекают для их объяснения факторы, внеположенные тому, что обычно понимается под содержанием знания.

Если выйти за пределы социологии знания, то книги, описывающие тот или иной феномен как социально сконструированный, несут отчетливые критические обертоны. Сказать, что нечто сконструировано, значит, иметь в виду, что этого нечто могло и не быть или что это нечто при других исторических обстоятельствах могло быть совершенно иным. Поэтому либо от него надо избавиться, либо радикально его изменить.

И. Хакинг обращает внимание на то, что, как правило, в таком контексте речь ведется не о собственно явлении (домашнем насилии, порнографии, зависимости, эксплуатации, неравенстве, маскулинности и прочем), но о его идее и «о матрицах, в которых эта идея живет»<sup>201</sup>. Иначе говоря, чтобы показать, что данного явления могло и не существовать или что оно могло иметь иной характер, и привлекается история его появления и развития.

---

<sup>199</sup> Putnam H. The Question of Realism. P. 302.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Hacking I. The Social Construction of What? P. 37.

Часто слово «социальный» употребляется в этом словосочетании напрасно (если грамотность сконструирована, то как еще, кроме как социально?). Тем не менее, это словосочетание определяет целую группу теорий. Хакинг, в целом скептически оценивая экспансию этой парадигмы, иронически ведет речь о «миазмах, курящемся тумане» С.К., влекущем людей к разрушению. В этом есть резон: вряд ли какая-то еще парадигма сегодня обладает таким нешуточным критическим потенциалом.

### **Против неизбежного: социальное конструирование в феминизме**

По мнению И. Хакинга, рассматривая осмысление феминистами гендера и связанных с ним вещей как социально сконструированных, мы можем воссоздать общую для этой парадигмы логику. Она такова. Пусть X — некое явление, тогда социальный конструктивист скажет, что X не следовало существовать, или быть таким, каково оно сейчас. (1) X, или X в его настоящем виде, не обусловлено природой вещей, оно не неизбежно. Иначе говоря, X возникло или сформировано событиями, силами, историей, которые могли бы повернуться совсем иначе. (2) X в его настоящем виде плохо. (3) Было бы лучше, если бы X не было, или по крайней мере оно было бы радикально изменено <sup>202</sup>.

Социальные конструктивисты в феминизме представляют собой влиятельное течение, в которое, в свою очередь, входят феминисты марксистского толка, феминисты-психоаналитики и пр. <sup>203</sup> Среди феноменов, которые рассматриваются ими как социально сконструированные — тела <sup>204</sup> и выбор в пользу рождения ребенка <sup>205</sup>,

<sup>202</sup> *Hacking I.* The Social Construction of What? P. 6—7.

<sup>203</sup> В одной из увесистых антологий феминистской социальной мысли в разделе «Конструкции гендера» приведены тексты психоаналитика Н. Ходоров, политического теоретика Айрис Янг, про-марксистских авторов Энн Фергюсон и К. Маккиннон и развивающих идеи М. Фуко применительно к феминистскому дискурсу С. Бартки и Д. Батлер (См.: *Feminist Social Thought: A Reader.* Ed. D. T. Meyers. N. Y.: Routledge, 1997.).

<sup>204</sup> *Bartky S. L.* Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power // *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression.* London: Routledge, 1990. P. 80.

<sup>205</sup> *Basen G. et al.* Misconceptions: The Social Construction of Choice and the New Reproductive and Genetic Technologies. Hull, Quebec: Voyageur, 1993.

сексуальные посягательства в отношении ребенка <sup>206</sup> и прочие болезненные состояния <sup>207</sup>, маскулинность <sup>208</sup> и мужское братство <sup>209</sup> и т.д. Но самое главное, что отличает эту группу теоретиков — обостренный анти-эссенциалистский пафос. Вопросы, которыми задаются феминистские авторы, состоят в том, существуют ли половые (а также расовые, классовые и прочие) отличия по природе? Существуют ли «природа женщины» и «природа мужчины»? Если разум конструирует мир, то насколько тотальна эта конструкция? Структурирован ли мир как таковой, как существующий независимо от нас? Или мы вносим в него эту структурированность? Как видим, эти вопросы связаны с упомянутой выше дилеммой номинализма-реализма, проблемой того, внутренне ли мир структурирован или вся работа по его структурированию производится людьми.

Зафиксировав, что имеет место позиционирование половых и расовых отличий как «природных», в то время как в действительности эти отличия — продукт деятельности социальных сил, феминисты с подозрением относятся к «естественным» видам и категориям <sup>210</sup>, апелляция к которым может скрывать оправдание устаревших социальных институтов. В то же время признается, что природа задает некие ограничения. Но природа в этой логике понимается не как существующая «до» социальных условий и культурных обстоятельств.

Когда в исследованиях идет речь о социальной сконструированности, далеко не всегда можно понять, что же именно мыслится как конструкт: идеи или люди, язык или тела; институты или опыт. Это, безусловно, так, но главный момент в такого рода

---

<sup>206</sup> *Li C. K., West D. J. et al. Children's Sexual Encounters with Adults.* London: Duckworth, 1990.

<sup>207</sup> *Lorber J. Gender and the Social Construction of Illness.* Thousand Oaks: Sage, 1997.

<sup>208</sup> *Reynaud E. Holy Virility: The Social Construction of Masculinity.* London: Pluto, 1983.

<sup>209</sup> *Clawson M. A. Construction Brotherhood: Class, Gender, and Fraternalism.* Princeton: Princeton University Press, 1989.

<sup>210</sup> *Haslanger S. Ontology and Social Construction // Feminist Perspectives on Language, Knowledge and Reality. Special issue of Philosophical Topics 23. № 2. 1995. P. 95—125.*

исследованиях как раз и состоит в демонстрации сложно переплетенных сетей, в которых оказываются захваченными люди, где то, что дано от природы (или, скорее, то, что принято считать данным от природы), взаимодействует с социальными влияниями, дискурсом и институтами. Иначе говоря, дело не столько в отличиях как таковых, сколько в том, каким образом они могут быть использованы для оправдания неравенства. По мнению одного из авторов, вопрос не в том, отличны ли женщины, а в том, как можно иметь дело с социальным фактом гендерной асимметрии так, чтобы была возможна некоторая симметрия в живом опыте всех членов данной общности<sup>211</sup>. Дело не в том, в какой степени различия между полами природно обусловлены или социально сконструированы, они в любом случае встроены в структуры и субъективности. Как социальные факты, отличия создаются взаимодействием людей или взаимодействием людей и институтов: они воспроизводятся в отношениях, не в каждом человеке по отдельности. С этой точки зрения функция равенства состоит в том, чтобы сделать гендерные отличия, реальные или воспринимаемые, безболезненными относительно друг друга, так чтобы «каждый мог следовать женскому, мужскому или андрогинному стилю жизни в соответствии со своими природными предпочтениями или с выбором без того, чтобы оказаться наказанным за следование женскому стилю жизни или вознагражденному за следование мужскому»<sup>212</sup>. Критические возможности С.К. парадигмы реализуются в рамках феминизма в самых разных регистрах — от язвительной иронии в адрес тех, кому дороги патриархальные представления, до революционного в своей основе пересмотра оснований социального порядка.

### Некоторые итоги

В начале статьи, где шла речь об известной «несоизмеримости» традиций осмысления знания, я подчеркнула, что любая традиция самозамкнута, что критику в свой адрес она неминуемо поглощает. Как в этом смысле следует относиться к парадигме С.К.?

---

<sup>211</sup> *Littleton C. Reconstructing Sexual Equality // Feminist Social Thought. N. Y.: Routledge, 1997. P. 717.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

Направленная на пересмотр традиционных оснований авторитета научного знания, она предполагает проведение эмпирических исследований, *case studies*, в ходе которых, ожидается, будет продемонстрировано, до какой степени «объективные» научные представления продиктованы конкретными социокультурными обстоятельствами, моментами интересубъективного общения членов данной научной общности и т.д. Но на основании чего мы можем судить о самих *case studies*? Иногда складывается впечатление, что их успех зиждется на «иконокластическом» импульсе, которому поддавался в своей жизни, наверное, каждый, на шоке, испытываемом внимательным читателем лабораторных исследований от понимания сугубой случайности возникновения и утверждения многих компонентов современной картины мира. Однако в состоянии ли представители С.К., говорят ли они о нанобактериях или современных ракетных системах наведения, претендовать на эмпирическую авторитетность своих собственных исследований? Читая рецензии на их книги, мы встречаем сдержанную похвалу причастных к делу людей: история становления той или другой дисциплины, или история того или другого открытия переданы корректно. То есть, заключаем мы, она соответствует основным фактам, из которых по законам логики выведены некоторые следствия. Но если целью «лабораторных исследований» является постановка под вопрос традиционной риторики, какая описывает ход научного исследования, то в какой мере свободны от такой риторики сами конструктивистские исследования?

Допуская, что отнюдь не свободны, и настороженно созерцая умножение книг, рисующих как социально сконструированное, кажется, все на свете — от Европы до эксплуатации — мы, тем не менее, рискуем упустить важный положительный момент, содержащийся во всем этом научном движении. Заклинания о важности реализма и объективизма сами по себе не избавят науку от нарастающей зависимости от финансирования, политических конфигураций и прочего. Пролетаризация умственного труда, феномены корпоративной, военной, ведомственной науки, ценностная сумятица постсовременности не оставляют надежды на то, что реальные субъекты научного поиска движимы идеалами объективности и истины. В этой связи отраден тот факт, что С.К. парадигма

лишает легитимности высказывания достаточно большого слоя людей, представляющих Науку как таковую, в свою очередь представляющую Природу или Общество. В пору, когда культурный и политический авторитет науки, по крайней мере, в некоторых регионах, достаточно низок, это может показаться несвоевременным. Однако, благодаря С.К. становится ясно, что «объективность», «истина» возможны только тогда, когда практическая двусмысленность объектов, фигурирующих в качестве знания, в полной мере принимается в расчет.

*С. А. Никитин*

## СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И ФИГУРЫ РЕЧИ <sup>213</sup>

То, что обычно называют социальным значением риторики, становится само собой разумеющимся разве что в силу давности своего происхождения. Со времен софистов и Сократа известно, что обучение ораторскому искусству предполагает практическое знание людских страстей и прямо способствует успехам в публичной политике, что риторика посредничает в отношениях диалектики и политики, разграничивая искусство спора и умение обходиться с людьми и обеспечивая связь между ними. Учебники по риторике наших дней еще порой исходят из подобных представлений об общественной пользе учения о красноречии, причем сегодня, в эру «PR-технологий», такие представления не назовешь несвоевременными. И все же они, по меньшей мере, односторонни: риторику представляют исключительно учением о красивой (убедительной, соблазнительной) речи, необходимой для общения с людьми, и излагают более или менее традиционно, в духе правил, восходящих к античным трактатам по риторике и слегка отредактированных в соответствии с современными представлениями

---

<sup>213</sup> Словосочетание «фигуры речи» здесь использовано для обозначения вообще всех риторических приемов. Такое словоупотребление, хотя и не вполне правильно, но, по крайней мере, возможно.

о преподавании языка и литературы. Вплоть до сего дня «люди, использующие термин “риторика” за пределами филологических факультетов, используют их, для того чтобы обозначить либо «бессовестное и бесчестное обращение со слушателями», либо “язык, даже не стремящийся что-либо означать”»<sup>214</sup>. Допуская единственную причину изменений риторики — перевод с одного языка на другой, — подобное изложение риторики, помимо всего прочего, сводит историю риторики к совершенно необязательному хронологическому перечню авторов и трактатов. Социальное значение риторики без какого-либо обсуждения считается неизменным, что, в свою очередь, не позволяет понять, почему преподавание и исследование риторики продолжалось и в те, достаточно частые и многочисленные, исторические периоды, когда красноречие не играло никакой заметной роли в общественной жизни. Но даже такое понимание места риторики в обществе ставит вопрос о том, какое социальное знание об обществе способно сохранить и передать подобное искусство убеждения или обольщения и обмана.

Ссылки на античные образцы в объяснениях социального значения риторики отнюдь не сопровождаются воспроизводством античного восприятия главного и второстепенного в курсе риторики. Анализируя изменения в преподавании риторики, Ж. Женетт пишет: «Если античная риторика была главным образом риторикой *inventio*, а классическая риторика — в основном риторикой *elocutio*, то современная риторика является почти исключительно риторикой *dispositio*, то есть “плана”»<sup>215</sup>. Изменение приоритетов в преподавании риторики, внимание античных преподавателей риторики к нахождению тезиса и общих мест, преподавателей риторики XVII—XVIII веков — к украшению речи тропами и фигурами, а современной школьной риторики — к составлению планов и расположению материала, отражает изменяющееся понимание роли и места риторики в обществе. «Риторика — средство сохранения и изменения, инструмент традиции и революции. История риторики — история сохраняющегося искусства, подвергающегося

---

<sup>214</sup> Neel J. The Voice of Aristotle. Rhetoric, Theory and Writing in America. Carbondale and Edwardsville: SIU press, 1994. P. 52.

<sup>215</sup> Женетт Ж. Фигуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. Т. 1. С. 270.

революционным изменениям». Это замечание одного из крупнейших в минувшем столетии специалистов по риторике говорит не только об истории риторики, но и о том, почему эта история зачастую не учитывается и даже не воспринимается критиками риторики. Исторические изменения социального значения риторики незаметны оттого, что постоянно неоднозначное воздействие риторики на общественные системы знания и на общественную нравственность: «Общеизвестно, что она широко использовалась как искусство обмана, связей с общественностью, отчуждения и эгоизма и становилась одним из факторов упадка знания, нравственности и культуры. Общеизвестно, что она также использовалась как искусство революции и возрождения и становилась одним из факторов обновления и роста теории, практики и производства»<sup>216</sup>. Неоднозначность социальных следствий применения риторики и неоднозначность отношения к ней, в конечном итоге, объяснимы особым, известным уже Аристотелю, местом риторики среди прочих наук и искусств: «Риторика... способна находить способы убеждения относительно каждого данного предмета, потому-то мы и говорим, что она не касается какого-нибудь частного, определенного класса предметов». Риторика лишена своего собственного предмета и вынуждена искать способы убеждения относительно каждого данного предмета. При этом представляется, будто причина неоднозначного воздействия заключается в том, что способы убеждения зависят не только от самой речи, но и от характера говорящего и настроения слушающего<sup>217</sup>.

Ограниченное представление о социальном значении риторики не позволяет решить вопрос о том социальном знании, которое скрывают фигуры речи. Задача исторического исследования риторики связана с поисками ее социального значения единым стремлением найти устойчивое в изменчивом. Один из первых исследователей истории риторики, стремясь установить связь между разными периодами ее развития, рассматривал повороты в ее истории как моменты смены проблем, решением которых вынуждено

---

<sup>216</sup> *McKeon R. Rhetoric. Essays in Invention and Discovery. Woodbridge, CT: Ox Bow press, 1987. P. 2.*

<sup>217</sup> *Аристотель. Риторика. 1355 b 31-34, 1356 a 1-3 М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 19.*

заниматься управляющее (architectonic) творческое искусство или умение. Первая философия Аристотеля, или метафизика, действует как управляющая наука, объединяя науки и искусства единым движением к мудрости: «Человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном — выше искусств творения»<sup>218</sup>. Политика, занимающая в этой классификации опыта, умений, искусств и наук, невысокое положение, становится всеобщим управляющим искусством, объединяя другие науки и искусства стремлением к общественному благу: «Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей... Поскольку ряд таких наук и искусств подчиняется одному какому-нибудь умению... постольку во всех случаях цели управляющих искусств и наук заслуживают предпочтения перед целями подчиненных... Поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами... то ее цель включает, видимо, цели других наук»<sup>219</sup>. Не имеющая собственного предмета, но находящая подходящие способы убеждения относительно каждого предмета риторика становится управляющим искусством всякий раз, как заходит речь о частном случае, и уже поэтому вступает в сложные и неоднозначные отношения с диалектикой<sup>220</sup>.

Управляющее искусство, соучаствующее в обустройстве общества, риторика (подобно прочим управляющим наукам и искусствам) позволяет создавать новые сообщества людей, объединенных принятием общей систематики наук и искусств. Эту свою роль управляющего умения или искусства риторики не утрачивает и позднее, хотя заметно меняются границы предметных областей,

---

<sup>218</sup> Аристотель. Метафизика. 981b 30-35 — 982a 1-3 // Аристотель. Соч. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 67.

<sup>219</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1094a 8-11; 1094b 4-7 // Аристотель. Соч. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 54—55. Ср.: Аристотель. Политика. 1282b 15-18 // Там же. С. 467.

<sup>220</sup> Дж. Нил прекрасно показал, насколько сознательно запутаны отношения риторики и диалектики в «Риторике» Аристотеля. См.: Neel J. Voice of Aristotle. P. 40—48.

относительно которых риторике приходится разрабатывать приемы убеждения, стратегии коммуникации. Цицерон «возвышает риторiku до всеобщего творческого искусства... и применяет ее для решения той проблемы, которую он считал основной проблемой римской культуры, для решения проблемы отделения красноречия от мудрости». Риторика управляет системой противоречивых отношений между принципиально разными умениями, в дальнейшем эти противоречия только усложняются, и вот уже философы и специалисты по риторике эпохи Возрождения стремятся «сделать риторiku творческим управляющим искусством всех искусств и всех ремесел, а не просто производящим техническим искусством языка и убеждения». Сегодня, в эру «технологии», управляющее творческое искусство заново определяет границы подчиненной ему сферы: «Управляющее творческое искусство в эру «технологии», очевидно, оказывается самой технологией, подвергшейся риторическому преобразению. Упорядочивающее производительное искусство римлян было практически ориентированной риторикой. В эпоху Возрождения оно было риторикой с поэтической ориентацией». Повороты в истории риторики связаны с изменением направленности ее продуктивной упорядочивающей деятельности, но всегда, при любых исторических изменениях одной из важнейших проблем риторики оставалось согласование частных и всеобщих истин, мира всеобщих истин и мира отдельного человека, в котором только и может быть поставлен вопрос о применимости и полезности всеобщих истин. Известно, что «риторика заменяла метафизику как упорядочивающее искусство в прошлом, когда организация и применение искусств и наук основывалось не на предположительной природе вещей или осознанных формах мысли, но на признании последствий того, что делает или говорит человек». Сегодня мы «возвращаемся к риторике в поисках намека на то, как конструировать новые независимые междисциплинарные поля исследований, используя методы и принципы, созданные для разрешения проблем, для которых и понадобились эти новые поля». Современная, или технологическая, риторика применяется в процессе «преодоления отрыва теории от практики установлением технологии, прикладной теории, *логоса техне*»<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> McKeon R. Rhetoric. P. 5, 8, 12, 18, 13.

Поскольку такая система создается каждый раз относительно данного предмета, любой исторический тип риторики «технологичен»: риторика используется всякий раз, как приходится работать не с общими, но с частными истинами. И в наше время риторика, управляющее творческое искусство, посредничает в отношениях важнейших для современного мира областей человеческой деятельности, получая в наследство от античной риторики непростые отношения с универсальной управляющей наукой метафизикой.

Как такая «технологическая» риторика может проявиться не только в словах и фразах, но в «преодолении отрыва теории от практики», например, просто в мастерском уходе за мотоциклом, показывает Р. М. Пирсиг, избавляющий традицию понимания риторики от авторитарности и странной манеры одновременно возвышать и унижать риторику. Отношения риторики и метафизики чреваты конфликтом в любые времена. Но в наше время они отягощены новой проблемой. Коль скоро необходимо преодолеть отрыв теории от практики и принять технологию «не как эксплуатацию природы, но как слияние природы с человеческим духом в некое новое существо, превосходящее их обоих», то необходимо мастерски овладеть каким-либо делом, а мастерство — «умение видеть, что “хорошо смотрится”, вместе со способностью понимать основы методов, позволяющих достичь этого “хорошо”». Ни в коем случае невозможно свести такое умение к изучению инструкций и следованию проверенным и заранее известным методам. Дело не только в том, что следование инструкциям приводит к тошнотворно-«стильной» жизни в соответствии с чужими стандартами. Гораздо важнее то, что освоение научных методов и написанных на их основе инструкций не делает умельцем: «Разница между хорошим механиком и плохим, хорошим и плохим математиком, состоит именно в способности *отделять* хорошие факты от плохих по качественному признаку. Нужно быть *небезразличным*! Вот об этой-то способности формальный традиционный научный метод не говорит ничего». Умелый мастер обладает способностью придавать своей деятельности *качество*. Попросту такая способность зовется сметкой, и ее не удастся свести к «мягкой» или «жесткой» методологии обращения с техническими устройствами: «Сметка начинает наполнять нас, когда... мы обретаем

способность видеть, слышать, чувствовать подлинную вселенную, а не свои затасканные представления о ней». Это определение, напоминающее тот или иной вариант призыва «К самим вещам!» восходит, однако, к «добродетели» (*aretē*) софистов, считавших, что «благо не представляло собой *принцип* реальности, оно и было самой реальностью — вечно меняющейся, непознаваемой в конечном счете никакими раз и навсегда установленными способами». Небезразличный мастер соответствует собственной мере мира, своей добродетели, а риторика софистов оказывается теорией умелого поведения, обращенного сегодня, в первую очередь, к технике (к ее *логосу*). Напротив, в метафизике Аристотеля «*aretē* мертво, зато наука, логика и Университет, каким мы его сегодня знаем, получают учредительную хартию, где среди основных их задач значатся: в бесчисленном количестве находить и измышлять принципы, касающиеся субстанциальных элементов нашего мира, называть эти принципы знаниями и передавать их грядущим поколениям в виде системы» <sup>222</sup>. В противостоянии теории знания-как-информации и теории знания-как-поиска риторика, в противоположность метафизике, принимает сторону последней и, тем самым, выступает за интеллектуальную свободу и против нормотворчества в жизни, в технологии, в науке <sup>223</sup>.

Основой подобной эпистемологии становится истолкование значения риторических тропов и фигур. Не существует ни единого понимания соотношения терминов «троп», «фигура речи», «фигура мысли» и т.п., ни общепринятой классификации тропов и фигур. Классификации тропов и фигур, чудовищных по размеру и внешне аморфных, объединяет минимальное риторическое отклонение, или метаплазм. Каждая подобная классификация свидетельствует о проницательности или наблюдательности того или иного специалиста по риторике: не только использование, но и обнаружение тропов и фигур — «признак дарования» <sup>224</sup>. Избавить

---

<sup>222</sup> Пирсиг Р. М. Дзен и искусство ухода за мотоциклом. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 361—362, 205, 376, 471—472, 473.

<sup>223</sup> Ср.: Covino W. The Art of Wondering. A Revisionist Return to the History of Rhetoric. Portsmouth, NH: Boynton/Cook, 1988. P. 45—78, 121—131.

<sup>224</sup> Аристотель. Поэтика. 1459a 7 // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 672. Эти слова сказаны о метафоре, но умелое употребление метафоры просто делает дарование чуть более очевидным, чем использование иных, не «главных тропов».

классификации от очевидных и неизбежных логических ошибок так же невозможно, как невозможно избавить повседневный или философский язык от тропов и фигур. Нет однозначного ответа даже на вопрос о том, отличаются ли чем-либо друг от друга тропы и фигуры. Вместо попыток упорядочить классификации, специалисты по риторике обычно выделяют т.н. «главные тропы»;<sup>225</sup> истолкование этих тропов и их взаимного отношения позволит наполнить понятие социальной эпистемологии риторики содержанием.

Неприязнь философов к риторике, выразившаяся, в частности, в попытке Платона свести убеждение к логическому строению речи или в уподоблении Аристотелем риторики диалектике объяснима, на первый взгляд, желанием очистить технику убеждения от субъективности говорящего и слушающего, но оказывается, в конечном итоге, попыткой подчинить исследование общепризнанному авторитету. Воплощенной субъективностью предстают украшения речи, избыточные и чрезмерные. Представляется, что такое очищение позволит избавиться от неоднозначности риторики, маскирующей и ее исторические изменения, и ее значение в современном мире, но это не так. Но упростить речь, избавиться ее от излишних, казалось бы, украшений во имя выделения всеобщих истин невозможно: «Абсолютная простота выражения — это признак необычайно возвышенного настроения... Эта простота более чем *маркирована*: это именно риторическая фигура, причем совершенно обязательная, фигура возвышенного». Действенность риторики прямо зависит от умения обманывать и желания обманываться, но заменить риторику простым и честным искусством невозможно. Простой и неприкрашенный язык повседневного общения обыкновенных людей предельно насыщен риторическими фигурами, и Женетт отмечает парадокс риторики: «Фигура — это отступление от узуса, которое в то же самое время само узуально»<sup>226</sup>. Фигуру делает фигурой модификация, или нереализованная, но осознаваемая возможность сказать иначе. Хотя сознательное употребление фигуры основывается на предположении, что то же

---

<sup>225</sup> См., например: *Burke K. A Grammar of Motives*. N.Y.: Prentice-Hall, 1945. P. 503—518.

<sup>226</sup> *Женетт Ж. Фигуры*. Т. 1. С. 207, 208.

самое можно сказать и по-другому, неосознанно употребленная фигура и удобна, и полезна: достаточно понятна и, на первый взгляд, малозаметна. Хорошо известно высказывание М. Монтеня: «Вы слышите, как произносят слова метонимия, метафора, аллегория и другие грамматические наименования, и не кажется ли Вам, что обозначаются таким образом формы необычайной, особо изысканной речи? А ведь они могут применяться к болтовне Вашей горничной» <sup>227</sup>. Связные и непротиворечивые высказывания служанки и госпожи обычны и, в основном, удачны, тогда как риторический прием, использованный для их создания, незаметен. Фигура скрывается за внешней целостностью речи, которую сама и породила.

Попытка сначала признать существование тропов и фигур, выделить их, а затем и свести к приемам грамматически и логически правильного построения текста не сулит успеха, потому что сами логические средства — всего лишь стертые тропы. Об этом напоминает уже слишком часто цитировавшееся высказывание Ф. Ницше: «Истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые смотрят уже не как на монеты, а как на металл» <sup>228</sup>. В свою очередь, подобное стирание объяснимо первичностью фигурального смысла по отношению к «прямому»: «Так как первым побуждением к речи явились страсти, то первые выражения были тропами. Прежде всего, родился образный язык, а собственный смысл слов был найден в последнюю очередь» <sup>229</sup>. Победа разума над страстями (вытеснение «страстей») оказывается метафизическим истолкованием (стиранием) фигуральности языка, в ходе которого скрывается первоначальный перенос смысла, а переносный смысл объявляется прямым. Такая победа разума становится и торжеством «рациональной и абстрактной Метафизики современных ученых» над «чувственной и фантастической Метафизикой первых людей»,

---

<sup>227</sup> Монтень М. О суетности слов // Монтень М. Опыты. М.: Голос, 1992. Т. 1. С. 326.

<sup>228</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во внеэтическом смысле // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994. С. 258.

<sup>229</sup> Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 1. М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1961. С. 226.

«совершенно лишенных рассудка, но обладавших сильными чувствами и могущественной фантазией»<sup>230</sup>. Метафизика и метафизически обоснованная наука используют образность, порожденную риторическим воображением, формулируя свои положения, но не склонны возвращать свой долг риторике. Стирание фигурального смысла позволяет метафизике использовать эффект риторики, отчего отношения между буквальным и фигуральным смыслом и позволят построить эпистемологию риторических тропов и фигур, не отказывающуюся и от традиционного восприятия риторики, но демонстрирующую условность того воздействия риторических приемов, которое использовано метафизикой. Построение подобной эпистемологии становится испытанием риторики, поскольку именно сведение риторики к исследованию приемов красивой речи привело к самому серьезному кризису за всю ее историю, кризису настолько серьезному, что до сих пор далеко не все верят в то, что риторика еще жива.

Неоднозначность общественного воздействия риторики представляет собой нечто большее, чем просто следствие верного и неверного применения одного и того же искусства, напротив, она намекает на присутствие двусмысленности, оказывающейся отличительной чертой риторики. Исследование этой двусмысленности вполне можно сделать центром своеобразной «социальной эпистемологии риторики», предлагающей новое истолкование давнего спора о том, присуще или не присуще эпистемологическое значение риторике. Несколько десятилетий тому назад этот давний спор был — далеко не впервые — возобновлен, когда в рамках дискуссий о деконструкции рассматривался вопрос об эпистемологии риторических фигур. Само обращение к исследованию эпистемологии риторики предопределено напряженными отношениями между философией и литературной критикой, установившимися в ходе упомянутых обсуждений, но продолжавшими традицию взаимного недоверия философии и риторики: «Метафоры, тропы и фигуральный язык вообще — вечная проблема, а, время от времени, и признанный исток беспокойства

---

<sup>230</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев: REFL-book, ИСА, 1994. С. 132.

для философского дискурса»<sup>231</sup>. «Не-метод» деконструкции создавался на границе философии и литературной критики, и эта граница зачастую преодолевалась и в том и в другом направлении, вследствие чего разрабатывались способы чтения и письма, не зависящие от традиционного подразделения произведений на философские, литературные, научные и т.д. Такие способы чтения и письма последовательно противопоставляли риторические приемы, использованные в тексте, суждениям, высказанным при помощи этих приемов. Иными словами, самими ее создателями деконструкция обращалась против органической целостности, созданной за счет использования и стирания фигуры.

Сближение риторики и литературы (риторичности и литературности текста) в деконструкции не случайно. Некогда Аристотель противопоставлял поэтику риторике, но, начиная с позднего Средневековья, связи риторики с литературой и искусством постоянно усиливаются. Процесс внедрения риторических приемов в художественную практику достиг кульминации в XVII—XVIII веках и привел к кризису риторики в эпоху высокого романтизма, после чего «с распространением в течение девятнадцатого века субъективного критического словаря, традиционные формы риторики приобрели дурную славу»<sup>232</sup>. В XX веке, в ходе становления многочисленных и разнообразных вариантов «новой риторики» риторическая терминология, чаще всего, связывалась с рассуждениями на литературные темы. Риторика с литературной критикой объединяет общий интерес к языку, учитывающему собственную риторичность. И все же, отличие литературы (и искусства) от риторики сегодня столь же ясно, как и во времена Аристотеля: «Нет никакого сомнения в существовании литературных кодов, сомнительно только их притязание на представление всеобщей и исчерпывающей модели текста. Литературные коды — части кодов такой системы, риторики, которая сама уже не является кодом. Ибо риторику невозможно изолировать от ее эпистемологической функции, какой бы отрицательной она ни была»<sup>233</sup>. Риторика сочетает

---

<sup>231</sup> *Man P. de. Aesthetic Ideology*. Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1996. P. 34.

<sup>232</sup> *Man P. de. Blindness and Insight*. L.: Methuen, 1983. P. 187.

<sup>233</sup> *Man P. de. Aesthetic Ideology*. P. 49.

способность литературного (и всякого вообще) языка к созданию вымышленного мира с осознанием вымышленности этого мира, в силу внутренне присущей риторике апории тропа и убеждения: «Когда риторику считают убеждением, она оказывается исполнением, но когда ее рассматривают как систему тропов, она деконструирует собственное исполнение»<sup>234</sup>. Поскольку любое исследование тропов предполагает применение тропов, а значит — убеждение, риторика, в конечном итоге, способна предложить лишь знание о незнании, или негативную эпистемологию.

Знаменитая статья Ж. Деррида «Белая мифология» предлагает классическое для деконструкции описание взаимных отношений метафизики с ее любимым тропом. Деррида не просто подчеркивает насыщенность метафорами словаря философии, но показывает, что метафора — образец порождения философского текста: «Меньше метафора в философском тексте (и в риторическом тексте, с ним соотносящемся), чем философский текст — в метафоре». Вводя слово естественного языка в философский оборот, метафизика забывает о первоначальном замещении, создавшем это слово: «Метафора уже более не упоминается, а значение считается буквальным. Двойное стирание. Философия, должно быть, и есть этот процесс метафоризации, занятый собой и замкнутый в себе». Метафизика стирает «физический», или существовавший до метафизики, текст, но стоит «всегда сохранять способность восстанавливать первоначальную надпись и реставрировать палимпсест». Возвращение к метафорической основе метафизики необходимо для ограничения притязаний метафизики на полную истину, единственно истинную методологию, совершенную систему наук и т.п. Вместе с тем, простая замена метафизики «метафорикой» невозможна, потому что «метафора остается, во всех своих существенных характеристиках, классической философемой, метафизическим понятием». Метафору нельзя воспринимать ни как порождение философии, ни как порождение литературы или иной сферы деятельности, лежащей за пределами философии. Метафору самой метафоры никогда не удастся включить в перечень философских метафор, она пребудет дополнительным оборотом речи, помещенным за пределы поля

---

<sup>234</sup> Ман П. де. Аллегории чтения. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. С. 157.

философии. Деррида считает, что рассмотрение метафоры самой метафоры способно перевернуть традиционную философию, поскольку «движение метафоризации (происхождение и стирание метафоры, переход от прямого чувственного значения к прямому духовному значению окольным путем фигуральности) есть не что иное, как движение идеализации». Увидеть идеализацию как метафоризацию — значит увидеть условность, необязательность всего процесса. Но метафоризация/идеализация обосновывает «миф белого человека», мифологию рационалистической метафизики Запада: «Метафизика — белая мифология, рассматривающая культуру Запада и размышляющая о ней: белый человек считает собственную мифологию, индоевропейскую мифологию, свой собственный логос, т.е. миф своей идиомы, универсальной формой того, что нам все еще хочется называть Разумом»<sup>235</sup>. Усваивая основы обращения с метафорой, единственным тропом, который «нельзя заимствовать... от другого лица»<sup>236</sup>, или «миф своей идиомы», европеец перенимает миф собственной рациональности. Рациональная метафизика обязана риторике не только первоначальным фигуральным выражением, за счет стирания которого возникает метафизическая истина, но и самим порядком действий, обеспечивающих успех такого стирания.

Работа с метафорой в философском тексте неизбежно подвергает сомнению «сам собой разумеющийся» миф, обосновывающий этот текст, а вместе с тем и позицию метафизика, без которой этот текст не появился бы на свет. Такова же позиция первого метафизика: «Когда Аристотель обращается к основаниям своей системы, он соглашается с тем, что она создана некоей разновидностью нозтической интуиции, соглашается и с тем, что она социально сконструирована греческим миром... Аристотель также верит в то, что система, обоснованная его нозтической интуицией, — *правильная система*»<sup>237</sup>. Неизбывная риторичность метафизики — неприятный сюрприз, подрывающий саму возможность веры в правильность авторитетной системы.

---

<sup>235</sup> *Derrida J. Margins of Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago press, 1978. P. 258, 211, 212, 219, 219—220, 266, 213.

<sup>236</sup> *Аристотель*. Риторика 1405a 9 // Античные риторики. С. 130.

<sup>237</sup> *Neel J. The Voice of Aristotle*. P. 54.

Первоначальная и неизбежная метафора едва ли не физиологична: «Что такое слово? Передача звуками первого раздражения... Возбуждение нерва становится изображением! Первая метафора. Изображение становится звуком! Вторая метафора. И каждый раз полный прыжок в совершенно другую и чуждую область»<sup>238</sup>. Само место в мире вынуждает людей использовать знаки фигурально, а риторика просто учитывает первичность фигурального смысла слов.

Описанную Ницше метафору можно назвать «слепой» или «ди-кой», поскольку она «представляет действительностью чистую возможность», и оказывается заблуждением, «потому что она верит или притворяется, что верит, в свое собственное референциальное значение». Создавая возможность имен и концепций, метафора конституирует философский язык, но «для начала процесса наименования нужно постулировать понятие (или идею) различия»: для того чтобы создать иллюзию значения как прямого и непосредственного указания на предмет (референции), необходимо сознавать отличие предметов между собой. Исследуя «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми», Руссо де Ман отличает наименование вследствие «слепой» метафоризации от концептуализации, причем «концептуальный язык... тоже ложь, добавленная к заблуждению»<sup>239</sup> первоначальной метафоры, преднамеренная ложь, добавленная к невольному заблуждению. Самая блестящая метафора оказывается в известном смысле слова неудачной, поскольку ни одно имя не подходит предмету; попытка исправить дело при помощи преднамеренной метафоризации, или концептуализации, прибавляет к первой ошибке вторую и образует начало последовательности, или цепочки метафор.

Вереницей обычных переносов, или метафор, Цицерон называл аллегорию<sup>240</sup>. Метафора, типичный пример тропа из одного слова, зачастую представляет троп как таковой. Напротив, аллегорию, столь же типичный пример тропа из многих слов, противопоставляющего, по словам Ф. Шеллинга, идеальное и реальное,

---

<sup>238</sup> *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтичном смысле. С. 256, 257.

<sup>239</sup> *Ман П. де.* Аллегории чтения. С. 181, 184, 177, 179, 182.

<sup>240</sup> См.: *Цицерон.* Об ораторе. 166 // *Цицерон.* Эстетика. Трактаты. Речи. Письма. М.: Искусство, 1994. С. 355.

обычно считают воплощением всего самого дурного в риторике. «Смерть риторики» в эпоху высокого романтизма в значительной степени связана с судьбой аллегории, точно так же, как и возрождение риторики в XX веке связано с процессом «реабилитации аллегии» (Г.-Г. Гадамер). Неудача или сомнительная удача метафоры в создании референции в прямом смысле приводит к необходимости создать аллегорическую репрезентацию: «Парадигма всех текстов состоит из фигуры (или системы фигур) и деконструкции. Но поскольку эту модель невозможно завершить окончательным прочтением, она, в свою очередь, порождает дополнительное наложение фигур, повествующее о невозможности прочитать первичное повествование»<sup>241</sup>. Когда «субъективная стилистика» эпохи романтизма заменяет риторику, аллeгорию заменяет символ. Называть символ риторическим тропом не вполне правомерно, поскольку символ явно выходит за пределы риторики: «Современное понятие символа вовсе нельзя понять без... его гностической функции и метафизической подоплеки»<sup>242</sup>. Вместе с тем, сравнение символа и аллегии неизбежно просто в силу того, что первый прием заменил собой второй. Если еще в середине XVIII века термины «аллегория» и «символ» считались синонимами, то со времен И.-В. Гете, как говорит де Ман, «превосходство символа, осознаваемого как единство репрезентативной и семантической функции языка, становится общим местом литературного вкуса, литературной критики и истории литературы... Аллегория, очевидно, считается анахронизмом и смешивается с непозитическим». В романтической эстетике аллегорическая форма считается «чисто механической абстракцией, первоначальное значение которой еще менее субстанциально, чем ее «фиктивное полномочие», аллегорическое представительство». Напротив, символ считается «продуктом органического роста формы; в мире символа жизнь и форма тождественны». Богатство символа — просвет трансцендентного, но это означает, что структура символа — «структура синекдохи, ибо символ — всегда часть целого, которое он представляет». Структура символа настолько же похожа на структуру аллегии, насколько похожа этимология

---

<sup>241</sup> Ман П. де. Аллегии чтения. С. 243.

<sup>242</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 118.

слова «символ» на этимологию слова «аллегория». В эпоху романтизма еще ясно, что замена аллегории символом связана с неспособностью секуляризованного сознания предромантического периода преодолеть «антиномию сотворенного мира и акта творения путем положительного принятия Воли Божьей». Внутренний гностицизм и скрытая метафизическая программа символа — важнее его тропологического значения; а на уровне теории тропов его можно было бы свести к аллегории, на вытеснение которой за пределы художественного языка и притязает символ. Символ — одно из самых мощных средств, примененных против риторики, но результатом широкого распространения теории символа и практики символизации становится непредусмотренная заранее и совершенно неожиданная фрагментация.

Превознесение символа и ниспровержение аллегории оказывается ошибкой, поскольку перед нами — соответствующие друг другу синхронический и диахронический приемы. Отличаясь «не бытием, но лишь протяженностью», образ и субстанция могут совпадать в пространственном мире символа. Но аллегория конституирует временность: «Чтобы была аллегория... аллегорический знак должен указывать на другой, предшествующий знак». Временность изображает различие чувственного и сверхчувственного, или реального и идеального, компонентов аллегории, неспособных, в соответствии с аллегорической логикой, присутствовать одновременно, и нуждающихся для своего осмысления и истолкования в отсрочке. «В то время как символ постулирует возможность тождества и отождествления, аллегория описывает первичное расстояние между собой и своим истоком и, отказываясь от ностальгии и желания совпадать, устанавливает свой язык в пустоте временного различия»<sup>243</sup>. Символ вынуждает принять логику тождества, органическое единство, тогда как аллегория возвращает в действительность, лишенную единства и фрагментированную.

Именно поэтому аллегория, как и метафора, не бывает «успешной», аллегорический мир нуждается в изменении и усовершенствовании: «Аллегии — всегда аллегии метафоры, и как таковые они всегда представляют собой аллегии невозможности

---

<sup>243</sup> *Man P. de. Blindness and Insight.* P. 189—190, 191—192, 191, 206—207.

прочтения»<sup>244</sup>. Аллегория вызывает на поиски связности, завершающиеся всегда созданием следующей аллегории, которая «предохраняет “Я” от иллюзорного отождествления с “не-Я”, теперь вполне, хотя и с болью, осознаваемое как “не-Я”». Тем самым, аллегория приобретает известное сходство с иронией: аллегория позволяет ясно увидеть отделение от «внешнего», но сама такая ясность представляет собой порожденную аллегорией иллюзию, а исправление иллюзии порождает бесконечный процесс чтения.

В отличие от аллегии, ирония легко пережила «смерть риторики» и не нуждалась в XX веке в воскрешении и реабилитации. Статус иронии вызывал сомнения с первых же шагов риторики: так, Аристотель считал, что ситуация, когда не говорится то, что известно, и скрывается свое знание, описывает не фигуру речи или мысли, но заведомо неверную форму поведения — при творство<sup>245</sup>. Ирония предполагает отношения с референтом, находящимся за пределами данного текста, поскольку только такой референт позволяет сравнить то, что говорится, с тем, что имеется в виду. Рассматривая иронию в тексте, мы вынуждены рассматривать не ошибочное истолкование, но проблему «Я»: «Как ни странно, но только описывая модус языка, не имеющий в виду то, что говорится, можно, в самом деле, сказать то, что имеется в виду». Ирония предполагает двойственное отношение к референту (он одновременно существует и не существует), ирония удваивает мир и этим похожа на безумие: «Абсолютная ирония — сознание безумия, сама она — конец всякого сознания; она — сознание не-сознания, рефлексия безумия изнутри самого безумия. Но эта рефлексия становится возможной только вследствие двойной структуры иронического языка; иронический автор выдумывает форму самого себя «безумного», но не знающего о своем безумии; затем он приступает к рефлексии собственного безумия, таким образом, объективированного». Ирония не исцеляет от безумия, не уничтожает и не снимает раздвоение, напротив, она основывается на признании неизбежности удвоения мира в ходе

---

<sup>244</sup> Ман П. де. Аллегии чтения. С. 243.

<sup>245</sup> См.: Аристотель. Большая этика 1193а 31-33 // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 323—324.

любого употребления языка. Ирония имеет прямое отношение к утверждению различия автора и повествователя, автора и его произведения, ирония — «миг, когда автор не возвращается в мир. Вместо этого он утверждает ироническую необходимость не стать мишенью собственной иронии, и открывает, что пути назад от вымышленного “Я” к действительному “Я” нет»<sup>246</sup>. Ирония — «умирание автора» и оживание произведения. Ирония — не просто один троп среди многих других, но сама сущность сотворения мира средствами риторики: ирония предполагает, что условно само отношение к внеязыковому референту, поскольку выразить его можно тоже только при посредстве риторического тропа.

Когда-то Шлегель писал о «сократической иронии», или о «постоянном самопародировании», целью которого должно стать изменение мира силой поэзии: «В ней все должно быть шуткой и все всерьез, все чистосердечно откровенным и все глубоко сокрытым. Она возникает, когда соединяются понимание искусства жизни и научный дух, совпадает законченная философия природы и законченная философия искусства. Она содержит и пробуждает чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, между невозможностью и необходимостью исчерпывающей полноты высказывания. Она самая свободная из всех вольностей, ибо благодаря ей можно возвыситься над самим собой, и в то же время самая закономерная, ибо она безусловно необходима»<sup>247</sup>. Но ирония «претворяется в спираль повествования лингвистического знака, все более и более удаляющуюся от его значения, причем ирония не способна отыскать выход из этой спирали». В отличие от Шлегеля, де Ман считает иронию тропом, играющим главную роль в театре искусства, но не жизни: «Ирония — уже не троп, но отмена деконструктивной аллегории всех тропологических познаний, другими словами, систематическая отмена понимания»<sup>248</sup>. Ирония — способ установить границы созданного мира, заявить о временном или мнимом завершении работы, которую невозможно закончить.

<sup>246</sup> *Ман П. де. Blindness and Insight. P. 207, 211, 216, 219.*

<sup>247</sup> *Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. М.: Искусство, 1982. С. 286—287.*

<sup>248</sup> *Ман П. де. Аллегии чтения. С. 357.*

Наконец, рассмотрение сочетания тропов позволяет описать способ создания целостности: «Фундаментальная структура аллегории обнаруживается... в тенденции языка к повествованию, к расширению по оси воображаемого времени с тем, чтобы придать продолжительность тому, что в действительности внутри субъекта одновременно». Противопоставление чувственного и сверхчувственного разворачивается в повествование, само существование которого становится возможным вместе с установлением временности, а ирония делает повествование необратимым: «Ирония разделяет поток временного опыта на прошлое, которое остается чистой мистификацией, и будущее, вечно обеспокоенное тем, как бы снова не стать неподлинным». Временность устанавливается совместным действием иронии и аллегории, тогда как попытка соединить с иронией символ приводит к фрагментации произведения: «Акт иронии... открывает существование определенно не органической временности, в рамках которой ирония относится к своему источнику только в контексте расстояния и различия и не позволяет никакого конца, никакой целостности», в отличие от символа, само существование которого связано с установлением завершенности и целостности <sup>249</sup>. Обнаружение иронии (и аллегории) демонстрирует непоследовательность и разрыв в сердцевине органической целостности первоначального («естественного») единства, но применение иронии и аллегории позволяет создать совершенную иллюзию подобного единства, убедить в его существовании. Откровенно условная целостность рождается как соединение иронии и аллегории, тогда как столь частые в эпоху романтизма и позднее попытки соединить иронию с символом неизбежно завершаются фрагментацией. Невозможно одновременно признавать разрыв и хранить мистическую веру в единство.

Субъективная стилистика эпохи романтизма полагала возможным, по крайней мере, в обозримом будущем «абсолютный синтез абсолютных антитез» <sup>250</sup>. Такой синтез предполагалось осуществить средствами поэзии, этот план явно основывался на преувеличении возможностей искусства. Неудачные попытки соединения символа

---

<sup>249</sup> *Man P. de*. Blindness and Insight. P. 222, 225, 222.

<sup>250</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. С. 296.

и иронии говорят о том, что такого рода преувеличение оказывается, на самом деле, утратой. Утрачивается способность к рефлексии, собственно говоря, и превращающая литературу в высший модус языка. Напротив, современная эпистемология риторики исходит из признания условности риторически обоснованной реальности и представляет собой подробное рассмотрение воздействий риторических приемов. Тропы, фигуры речи и фигуры мысли скрывают двойственное социальное знание. С одной стороны, эпистемология риторики предлагает нелегкое знание о том, что мир, созданный средствами языка и кажущийся целостным, на деле расколот. С другой стороны, риторические приемы передают знание о производстве социальности и оставляют социального теоретика перед выбором между открытым поиском и нормотворчеством.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Лекторский Владислав Александрович** — докт. филос. наук, профессор, зав. сектором теории познания Института философии РАН, член-корр. РАН, г. Москва

**Кемеров Вячеслав Евгеньевич** — докт. филос. наук, профессор, зав. кафедрой социальной философии Уральского госуниверситета им. А. М. Горького, г. Екатеринбург

**Касавин Илья Теодорович** — докт. филос. наук, профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, г. Москва

**Керимов Тапдыг Хафизович** — докт. филос. наук, профессор кафедры социальной философии УрГУ, г. Екатеринбург

**Степин Вячеслав Семенович** — докт. филос. наук, профессор, директор Института философии РАН, академик РАН, г. Москва

**Азаренко Сергей Александрович** — докт. филос. наук, профессор кафедры социальной философии УрГУ, г. Екатеринбург

**Смирнова Наталия Михайловна** — докт. филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИФ РАН, г. Москва

**Швырев Владимир Сергеевич** — докт. филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИФ РАН, г. Москва

**Розов Михаил Александрович** — докт. филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИФ РАН, г. Москва

**Черткова Елена Леонидовна** — канд. филос. наук, профессор, старший научный сотрудник ИФ РАН, г. Москва

**Трубина Елена Германовна** — докт. филос. наук, профессор кафедры социальной философии УрГУ, г. Екатеринбург

**Никитин Сергей Александрович** — канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии УрГУ, г. Екатеринбург

*Научное издание*

**ЗНАНИЯ В СВЯЗЯХ СОЦИАЛЬНОСТИ**

Ответственная за выпуск *Г. Б. Головина*  
Редактор *М. Д. Чернышенко*

Лицензия ИД 05974 от 03.10.01.  
Подписано в печать 19.12.2003. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура Times New Roman Cyr.  
Усл. печ. л. 14,4.  
Тираж 100 экз. Заказ 2518.

Издательство Уральского университета  
620083, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»  
620083, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4