

Российская Академия Наук  
Институт философии

**МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ:  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОГРАММЫ**

Москва  
2007

УДК 165  
ББК 15.13  
М-54

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *С.С. Неретина*

**Рецензенты**  
доктор филос. наук *В.Д. Губин*  
доктор филос. наук *П.Д. Тищенко*

М-54 **Методология** науки: исследовательские программы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.С.Неретина.— М. : ИФРАН, 2007.— 255с. ; 20 см.— Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0080-1.

Сборник посвящен 70-летию со дня рождения Александра Павловича Огурцова и основывается на материалах семинара по метафизике, который проводился в Центре методологии и этики науки в течение 2005–2006 гг. Статьи группируются «в округе» Декарта: проблемы интенции, метода и его связи с философскими началами. Читателю предлагается также фрагмент парижских лекций Иоанна Дунса Скота, впервые переведенный с латыни на русский язык.

ISBN 978-5-9540-0080-1

© ИФРАН, 2007

К 70-летию *Александра Павловича Огурцова*



Это — третий сборник по методологии науки, выпускаемый Центром методологии и этики науки. Его задача — описать движение философии науки как конкуренцию и смену исследовательских программ, что касается как зарубежной, так и отечественной истории науки. К тематизации такого рода движения относятся статьи В.М.Розина, К.А.Павлова и А.П.Огурцова. Основной корпус текстов посвящен первой исследовательской аналитической программе, связанной с именем Рене Декарта (1594–1650). Одних авторов интересуют метафизические основания этой программы, других — принцип сомнения, объективность идей как условие доказательности существования Бога, влияние Декарта на порождающую грамматику Н.Хомского и пр. Можно сказать словами Карла Поппера, что перед нами — метафизическая исследовательская программа, но нам бы хотелось показать тройственное единство теологии, метафизики и науки. Конечно, было бы желательно проследить связи такой программы с возникновением конкретной аналитической науки, например, аналитической химии. Это, однако, скорее задача будущего.

Центр методологии и этики науки посвящает этот сборник Александру Павловичу Огурцову, которому 14 сентября 2006 г. исполнилось 70 лет.

Имя доктора философских наук, лауреата Государственной премии России Александра Павловича Огурцова широко известно не только в философском и историко-научном мире, но вообще среди интеллигенции, которая в Шестидесятые—Восьмидесятые годы XX в. испытывала острую ответственность за судьбу России. Александр Павлович входил в число тех, кого тогда называли «подписантами»: он выступал в защиту своих несправедно репрессированных современников, за что сам был исключен из рядов КПСС, что в то время означало оказаться в списках неблагонадежных, оставаться неопределенное время без работы и — получить невероятную поддержку интеллигентской среды. А поскольку он начинал входить в число лидеров-философов

и историков науки, то и приобрести профессиональный авторитет. Этот авторитет Александр Павлович постоянно поддерживает и увеличивает огромным количеством трудов, в которых поразительная эрудиция, конкретное квалифицированное знание сопрягается с умением точно ставить проблемы, с остроумными попытками их прояснения и полным принятием ответственности за сказанное слово. Его привлекают самые разнообразные темы: чисто философские и историко-научные, теория культуры и философия образования. Некоторые фундаментальные труды написаны в сотрудничестве с коллегами, с которыми его объединял пафос предельного доведения мысли в исследовании того или иного предмета. Его эрудиция — крепкое подспорье в его видении мира, но точнее сказать — она востребована именно потому, что он изначально высоко сидит и далеко глядит. Этой высотой объясняется отсутствие малейшей помпезности в поведении, попыток укрыться за якобы общезначимыми мыслями. Но ею же объясняется и желание увидеть и обнаружить лучшее в работах собеседника, не скрыть, а вскрыть возможные повороты мысли, сделав их значимыми и авторитетными.

Письменный стол и книжные магазины — места действия его жизни. Чтение и письмо — его образ жизни. И это — не метафоры. Все остальное без ущерба размещается между главными занятиями. Ибо он азартен в любом деле до головокружения, из этого азарта принимает разные предложения, не проходя мимо и рискуя, ибо соавторы не всегда единомышленники. Но с ним почти всегда достигается та легкость мышления, которая делает радостным труднейшее дело любого начинания. При имеющейся огромной работоспособности и творческом потенциале мы желаем Александру Павловичу прежде всего сохранения здоровья. Что же до традиционного пожелания дальнейших успехов, то, всегдашний поборник «жизни сначала», он — всегда в начале. Нам же досталась редкая удача быть его коллегами и друзьями. Ниже мы публикуем интервью с А.П.Огурцовым, проведенное С.С.Неретиной.

## Моя позиция

### Интервью с А.П.Огурцовым

#### *Почему Вы пошли на философский факультет?*

По глупости. Нас было трое друзей — Алексей Оффман, Игорь Зуев и я. Посмотрев программы разных факультетов МГУ, мы решили пойти именно на этот факультет. Ведь в этой программе было представлено все — и физика, и биология, и математика, и история. Я поступил, поскольку у меня была серебряная медаль, а мои друзья — нет. Один окончил позднее в Костроме педагогический институт, но педагогом не стал. Другой пошел работать на завод «Серп и молот», окончил вечернее отделение металлургического института и всю жизнь проработал на этом заводе. Преподавание логики в школе, которое у нас ввели по распоряжению И.Сталина, было, как я понимаю сейчас, плохим. Да и на факультете было таким же. Поэтому мне пришлось переучиваться у В.А.Смирнова, который читал нам лекции по современной логике в институте философии.

#### *Какие предметы и преподаватели запомнились? Какие казусы случались? Что было важно, а что внушало отвращение?*

Из преподавателей запомнились Валентин Фердинандович Асмус, который читал спецкурс по философии И.Канта, Михаил Федотович Овсянников, у которого я прослушал спецкурс по философии Гегеля, Арсений Чанышев и преподаватель математики — простейшего курса дифференциального и интегрального исчисления (к сожалению, забыл его фамилию), который уже после завершения своего курса вел кружок по математике. В этом кружке занимались студенты старших курсов — В.К.Финн, Д.Лахути, П.П.Гайденко, В.А.Янков, О.П.Кузнецов и я. Прослушав семестр лекций по математике, я мало что понял в этом простейшем курсе дифференциального исчисления. И уже перед зачетом я купил в букинистическом магазине книгу М.Я.Выгодского «Исчисление бесконечно малых», которая построена совершенно иначе, чем курс математического анализа Н.Н.Лузина. Она построена исторически — вначале обсуждаются задачи на вычисление площадей, а затем уже в качестве обоснования способов вычисления площадей вводятся процедуры дифференциального исчисления. После прочтения этой книги мне стало многое прозрачно ясным, хотя её никто нам не рекомендовал. Да и сам М.Я.Выгодский подвергся гонениям, хотя его книга продавалась в букамагах. Может быть, потому, что он был автором «Справочника по элементарной математике», который каждый год выходил в свет для поступающих

в вузы. Потом уже я узнал, что книга «Исчисление бесконечно малых» является первой работой в мировой литературе по нестандартному анализу. И уже работая в Институте истории естествознания и техники АН СССР, я познакомился с первым томом его книги «Процесс Галилея», второй том которой так и не вышел. Сегодня узнал, что его кандидатская диссертация называлась «Платон как математик».

Лекции, которые нам читали, — прежде всего, по диалектическому и историческому материализму вызывали отвращение. Это была сухотка в прямом смысле слова, никакой живой мысли. Там были ответы на вопросы, которые никем не задавались. Сами ответы были убогими. Во всяком случае, нам их так преподносили.

Со второго курса я не получал стипендии, поскольку стипендии стали выдавать лишь тем, у кого в семье душевой доход не превышал какой-то суммы (не помню, какой). Естественно, я перестал посещать лекции. Все свободное время проводил в Горьковке. Вспоминаю свое «штудирование» «Феноменологии духа» Гегеля в плохом переводе шести каких-то дам под редакцией Э.Л.Радлова. Или впечатление от книги В.Волошинова «Марксизм и философия языка», купленной мной у букинистов. Лишь позднее я узнал, что ее автором был М.М.Бахтин. В это же самое время читал работы марксистов 30-х годов — статью Г.Лукача «Овеществление и пролетарское сознание», книги И.И.Рубина, подчеркнувшего фундаментальную роль идеи фетишизма для экономической теории Маркса.

На меня гораздо большее влияние оказали встречи в Московском методологическом кружке, который был организован на факультете А.А.Зиновьевым. Там я познакомился с теми философами, которые и составляют славу нашей философии, — М.К.Мамардашвили, Б.А.Грушиным, Н.Г.Алексеевым. В работе этого кружка принимали участие В.К.Финн, Д.Лахути, О.П.Кузнецов, Е.П.Никитин, с которыми я познакомился в подшефном совхозе «Озеры», где мы вместе очищали от навоза коровник и убирали картошку.

Программа Московского методологического кружка была сформулирована, как я помню, А.А.Зиновьевым. Состояла она в том, что философия должна исследовать процедуры мысли так, как они представлены в том или ином научном произведении — будь то «Капитал» К.Маркса или труд по исторической геологии. Этот кружок просуществовал недолго — А.А.Зиновьев вынужден был уйти с факультета и заняться математической логикой. Помню тот шок, который вызвала тяготина с защитой кандидатской диссертации Б.А.Грушина. Короче говоря, я уже на первом и втором курсах познакомился не только с тем, что и тогда, и сегодня считаю перспективным, но и со



стремлением сталинистов не допустить свежий воздух в нашу философию, законопатить ее в прежних убогих схемах. Помню шоковое впечатление от доклада Н.С.Хрущева на XX съезде КПСС, прочитанного всем студентам. Поразил масштаб репрессий и репрессивный характер системы, созданной в СССР. Вспоминаю скептическое отношение к постановлению ЦК КПСС об антипартийной группе Молотова, Маленкова, Кагановича и примкнувшего к ним Шепилова, с которым нас ознакомили в военных лагерях в Алабино. Недоуменными вопросами, которыми мы закидали информатора об этом постановлении, мы открыто выразили свое недоверие к партийным инвективам. Это не была защита партийных бонз. Скорее, это было противоборство (пусть и глухое) за бóльшую гласность.

Казусов, наверное, было много, но я их плохо помню. Об одном из них мне напомнил Л.Н.Митрохин (он у меня был руководителем курсовой по логике), прочитав книгу воспоминаний А.Д.Косичева. М.К.Мамардашвили выступил в стенной газете с заметкой о парадоксах Зенона. Насколько я помню, он доказывал, что эти парадоксы не разрешимы и связаны с двумя подходами в математике — с подходом дискретной математики и с подходом математики непрерывных функций. На семинаре по диалектике я повторил мысли М.К.Мамардашвили (естественно, сославшись на него). Что после этого развернулось: меня таскали на комсомольскую группу, на комсомольское бюро и т.д. Дело выеденного яйца не стоило, но надо же показать свою бдительность.

В середине 50-х годов прошлого века были опубликованы на русском языке ранние работы К.Маркса, прежде всего «Экономическо-философские рукописи 1844 г.». Их издание внесло освежающий воздух и в нашу, и во всю европейскую философию. Они свидетельствовали о варианте философской антропологии, им построенной, о совершенно иных ходах мысли, которые были далеки от Маркса как сугубого экономиста. В центре философских размышлений молодого Маркса были проблемы человека и его отчуждения. Возник клуб «Молодого марксиста», на заседаниях которого я слушал доклады Э.В.Ильенкова, Г.С.Батищева, Л.Б.Пажитнова и др. Такого же рода клубы возникли и в Венгрии, и в Польше.

Помню один казус, если его, конечно, можно назвать казусом. Он связан с защитой моего диплома «Проблема отчуждения в философии Гегеля». Казалось бы, тема сугубо историко-философская. Вполне благопристойная. Но уже при утверждении тем дипломов на ученом совете факультета (была такая процедура!) выступил М.Т.Иовчук, который назвал саму тему «ревизионистской» и не достойной

даже диплома. В это время — после венгерских событий — боролись с ревизионизмом. Все-таки тему утвердили. Я написал диплом. Научным руководителем у меня был М.Ф.Овсянников. Его замечания достаточно быстро учел и сдал дипломную работу. Был назначен оппонент — А.Н.Чанышев и день защиты. Но дальше началась история. Под бдительным оком Иовчука мне были назначены дополнительные оппоненты — А.С.Богомолов и Т.И.Ойзерман, с которыми я не раз и не два беседовал и никак не мог понять, что же от меня хотят. Переделывал диплом — надо же учесть замечания своих оппонентов. Защита прошла быстрее, чем обсуждение после защиты на кафедре. Как мне сказал М.Ф.Овсянников, на кафедре возникли разногласия относительно оценки за мой диплом: М.Ф.Овсянников и А.Н.Чанышев были за отличную оценку, остальные оппоненты — за тройку, всех примирил В.Ф.Асмус, предложивший поставить мне четверку. Мне было этого достаточно — слава Богу, эта эпопея закончилась.

***Как складывалась Ваша жизнь после окончания Университета? Поступили ли Вы сразу в аспирантуру, если нет, то где Вы работали?***

Я поступил на работу лаборантом на кафедру марксизма-ленинизма в Московский технологический институт легкой промышленности (МТИЛП). Об этой работе вспоминать не хочется. Хотя и там я познакомился с интересными людьми, например, с Борисом Шаховым — преподавателем политэкономии и одновременно поэтом. Он оставил после своей смерти чемодан стихов, а был напечатан всего один раз в «Новом мире». Пытался поступать в Институт философии в группу реферирования, которой руководила небезызвестная Е.Д.Модржинская, но не поступил, не смог в срок до конца перевести текст из «Принципа надежды» Э.Блоха (надо сказать, нелегкого автора). До начала своей работы в МТИЛПе я старался посетить историческую библиотеку, где в спецхране читал книги, изъятые или не допущенные в наши библиотеки. Это была хоть какая-то отдушина. Я ни от кого не скрывал, что хочу уйти в аспирантуру. Моя первая статья была напечатана в сборнике научных трудов МТИЛПа рядом со статьями обувщиков, кожевников, химиков. Тогдашний директор МТИЛПа В.Н.Цветков твердо был настроен на то, чтобы я остался в институте, и готовил из меня нового зав. кафедрой. Но мне этого не хотелось. Я поступил в аспирантуру в Московский экономический институт. Однако сведения о том, что я принят, пришли где-то в конце года. Ждал, ждал известий о том, поступил ли я в аспирантуру или нет, и подал документы в аспирантуру на кафедру искусственной кожи. Видите, сколько глупостей сделал! Был принят после моего со-

общения о заливке искусственной кожи при формовке мужских ботинок, которые чем-то напоминали нынешние кроссовки. Сведения о том, что я поступил в аспирантуру в МЭИ, задержались потому, что этот институт слили с Плехановским институтом, и я оказался на кафедре философии, которой руководил В.А.Карпушин. Жуир. Любитель выпить и еще кой-чего. Он был в каком-то офицерском чине КГБ, но уже в запасе. Я довольно-таки быстро ушел из аспирантуры, сдав кандидатские экзамены. По приглашению Ю.М.Бородая (он не был зав. редакцией, но был ответственным за философию) я ушел работать в издательство «Высшая школа», где были изданы не только первый том «Античной эстетики» А.Ф.Лосева (я дважды был у него дома, подбирал иллюстрации и снимал вопросы техреда), но и ряд отечественных философов — М.Б.Туровский, Б.В.Бирюков. Попытался издать и кандидатскую диссертацию А.А.Зиновьева, которую опубликовали лишь совсем недавно. Но, увы, не получилось — редакцию общественно-политической литературы пришла проверять комиссия, ее обсуждали на всяких инстанциях — от дирекции до партбюро. И я через полгода работы в этом издательстве ушел из него.

В 1963 г. я прошел по конкурсу в Институт философии на должность младшего научного сотрудника в сектор диалектического материализма. Плановая тема, которой я занимался, — соотношение языка и мышления. Влез в проблему онтологии имени, понимания языка в первобытном мышлении. Сделал какие-то сопоставления онтологии имени с пониманием поэтического слова в философии М.Хайдеггера (фрагмент из этого текста был опубликован в сборнике «Марксизм и экзистенциализм», вышедшем позднее в МГУ). На меня самое большое впечатление — и своим видом, и своей мыслью — производил Э.В.Ильенков. Хотя он не был моим учителем в непосредственном смысле слова и хотя ряд его идей вызывал у меня какое-то внутреннее сопротивление (в частности, его неприятие современной математической логики и логического эмпиризма), было ясно, что это — яркий мыслитель.

Через год работы в Институте — нас обязали в присутственные дни приходиться на работу в 10 часов, мы приходили и работали в читальном зале, в комнате, где вместе со мной были А.В.Брушлинский, Г.С.Батищев и кто-то еще — меня пригласил работать в журнал «Вопросы философии» И.В.Блауберг, тогдашний ответственный секретарь журнала. Почему он выбрал меня, не знаю. Не долго думая, я согласился: работа мне в чем-то знакомая, я уже работал редактором. Я был женат, и у меня был сын. Зарплата в журнале была выше, чем в Институте. Работал я вместе с Геннадием Сардионовичем Гургенидзе

и Вадимом Николаевичем Садовским в отделе диалектического материализма и логики. Об этой работе и совместных обсуждениях вспоминаю с самым теплым чувством.

***Что представлял собой журнал «Вопросы философии»?***

Наверное, об этом лучше судить по самому журналу. Думаю, что это был неплохой журнал. Не из самых консервативных и твердолобых. В нем были напечатаны статьи Н.А.Бернштейна, Э.В.Ильenkова, М.Б.Туровского и др. Редакция старалась поддержать любую живую мысль, найти молодых авторов, публиковать дискуссионные материалы. Надо сказать, что совершенно явно обозначилось если не противостояние, то размежевание между редакцией и редколлекгией. Это особенно четко проявилось при обсуждении редакционной статьи о генетике после октября 1964 г., то есть после краха Т.Д.Лысенко. Она обсуждалась не один и не два раза. Это были баталии, в которых принимали участие и работники редакции. Дело в том, что среди членов редколлекгии были сильны те, кто сделал себе имя на разрушении генетики, и они-то и старались найти «среднюю» линию, примирить непримиримое. В это время уже вышли статьи Б.М.Кедрова в журнале «Наука и жизнь» о генетике, был опубликован отчет комиссии Президиума Академии по проверке совхоза «Горки Ленинские». Журнал «Вопросы философии» продолжал молчать, стараясь найти рациональные зерна в «мичуринской биологии».

Само собой разумеется, что защитником ее был тогдашний главный редактор академик М.Б.Митин — известный сталинист и борец с генетикой с довоенных времен. Это был невежественный человек. Он не получил высшего образования — его с третьего курса выгнал А.М.Деборин. После этого он стал академиком и образование ему было уже не нужно. То, что у него не было высшего образования, обнаружилось совершенно неожиданно. Его секретарь в редакции — Галина Францевна как-то позвала меня (а я приходил в журнал раньше, чем остальные) и спросила, что ей делать, — М.Б.Митин проходит по конкурсу на философский факультет на кафедру диалектической логики и надо сдать документы, а у него нет диплома ни о высшем образовании, ни о получении степени. Что я мог сказать ей? Лишь то, что от академиков не следует требовать такого рода дипломов.

С М.Б.Митиным связана история с плагиатом, хотя это, конечно, отдельный рассказ. Упомяну хотя бы мельком. Как-то ко мне в редакцию спустился с пятого этажа Э.В.Ильенков и рассказал, что он познакомился с вдовой Яна Стэна. Она отсидела в советских лагерях и, возвратившись, обнаружила, что статья «Философия», подготовленная Я.Э.Стэном, вышла в свет под фамилией М.Б.Митина.

Более того, она нашла сигнальный экземпляр тома Большой Советской энциклопедии с подписью Я. Стэна под этой статьей. По словам Э.В. Ильенкова, она обращалась во все инстанции — от ЦК КПСС до журнала «Коммунист», но все безрезультатно. Ей посоветовали обратиться в ту первичную парторганизацию, где М.Б. Митин стоял на учете, то есть в журнал «Вопросы философии». Она подала заявление. Была создана комиссия партгруппы, в которую входили Е.Т. Фаддеев, В.Н. Садовский и я. Мы встречались с вдовой Стэна, были в приемной КГБ, где нам показали его дело (если можно назвать показания, записанные следователем, «делом»). Самое удивительное, что в сентябре 1936 г., то есть меньше, чем через месяц после ареста Я. Стэна, он был назван М.Б. Митиным в предисловии к книге «Боевые вопросы материалистической диалектики» агентом не помню какой разведки и прочая и прочая. При нашей встрече Л.С. Шаумян, сын Степана Шаумяна, большевика, расстрелянного в числе 26 бакинских комиссаров, — главный редактор Большой Советской энциклопедии вытащил из своего несгораемого шкафа еще один экземпляр сигнального экземпляра тома БСЭ (1-го издания) с подписью Я. Стэна и сообщил, что документы прежнего издания не сохранились. Но В.Н. Садовский обнаружил в личном деле М.Б. Митина, в перечне его публикаций, который был подготовлен к его избранию в Академию в 1939 г., упоминание об этой статье, написанной уже расстрелянным Я. Стэном и присвоенной им.

При обсуждении своего персонального дела М.Б. Митин вел себя вызывающе, если не сказать нагло. «Вы? Мне? Да кто вы такие! Я кандидат в члены ЦК КПСС!» После этого на обсуждение были выдвинуты два предложения — выговор (надо сказать, что функционеры из МК КПСС, из ЦК КПСС, из комиссии партконтроля после многочасовых бесед уломали нашего парторга Ю.Б. Молчанова дать ему всего лишь партийный выговор) и исключение из партии. Большинство голосов М.Б. Митин был исключен нашей партячейкой из партии. Но решение вступало в законную силу после его принятия на партбюро Института философии и на партийном собрании. Решение партбюро так и не состоялось. Его «замылили». Потом уже стало ясным, почему, — надо было сделать так, чтобы М.Б. Митин освободил место главного редактора для И.Т. Фролова, который и заместил его. «Раскрутка» дела о плагиате М.Б. Митина оказалась средством в карьерной лестнице нового главного редактора, а мы, хотя и обсуждали этот вариант и предполагали даже возможного его преемника, стали лишь орудием в чьих-то руках. После этого консультанты редакции начали расходиться по разным академическим институтам —

кто-то ушел в Институт философии, кто-то в Институт международного рабочего движения, кто-то в Институт истории естествознания и техники. Я, проработав еще несколько месяцев, ушел в сектор Ю.А.Замошкина в Институт международного рабочего движения.

***Что представлял собой в конце 60-х годов ИМРД? Почему в определенное время там оказалось много философов?***

Я проработал в ИМРД меньше пяти месяцев. Действительно, в ИМРД работало много философов. К моменту моего прихода там уже работал Э.Ю.Соловьев, М.К.Мамардашвили, К.М.Кантор, Ю.Ф.Карякин, Володя Долгих и др. В нем были собраны весьма способные люди либеральных взглядов. Почему власть пошла на это? До Пражской весны 1968 г. еще не было ясно, в каком направлении будет двигаться страна. Думаю, что в ЦК КПСС действовали разные силы – консервативные и либеральные. «Железный Шурик» – А.Шелепин, приложивший руку к созданию в Академии такого «профсоюзного» института, как ИМРД, отнюдь не был либералом, но хотел знать, что же происходит в европейском рабочем движении, в чем суть новых идеологий – «евромарксизма», структурализма, постструктурализма и др. Но все же не следует идеализировать ни этот Институт, ни тех людей, которые там работали. Вспоминаю одного из сотрудников этого Института, который предлагал найти уязвимые точки в экономике европейских стран с тем, чтобы профсоюзные забастовки нанесли ей максимальный ущерб. Цинизм этого сообщения меня навел на грустные размышления: куда я попал? Занимался я чтением Л.Альгюссера и написанием чем-то вроде реферата его книг. Мне его книги не показались интересными, хотя я знал, что М.К.Мамардашвили считает его чуть ли не лучшим умом Франции. Едва успел сдать этот реферат в дирекцию, как разгорелось мое партийное дело и меня исключили из партии. За «подписантство». За подпись под письмом на имя Генпрокурора Руденко в защиту А.Гинзбурга, Ю.Галанскова, А.Добровольского и В.Лашковой. Никого из них лично я не знал. Но видел, что в стране начинаются политические процессы, начинаются гонения на инакомыслящих. Сейчас об этом «деле» и о жизни А.Гинзбурга, Ю.Галанскова вышла книга воспоминаний, и каждый может сам понять, что это был за человек и что это был за процесс. «Подписантов» было много. Каждый из нас осознавал, чем грозит его подпись, что последует за этим актом. Многие были не просто исключены из партии, а выгнаны с работы. Это относится к Г.П.Щедровицкому, Б.И.Шрагину, В.С.Степину, И.С.Алексееву и многим другим. Я также оказался без работы. Уволен был «по приказу директора ИМРД академика Т.Т.Тимофеева». Так и было написано в трудовой книжке.

***Вы упомянули «о подписантах». Что представлял собой этот феномен, характерный для 60–70 годов? Зачем надо было подписывать письма в чью-то защиту? И не честнее ли все-таки было не вступать в ряды КПСС, чтобы не быть из них исключенными?***

«Подписантство» действительно феномен, возникший после ареста В.Синявского и Ю.Даниеля и приобретший наибольший размах во время ареста и так называемого процесса «четырех» 8–12 января 1968 г. (А.Гинзбурга, Ю.Галанскова, А.Добровольского, В.Лашковой). Сейчас «подписантство» одним кажется выражением нашей наивности – политической и идейной (ведь письма писались Генеральному Прокурору), а другим – провокационным способом выявления всех несогласных с политикой КПСС. Насколько мне известно, «подписантов» было более 1000 человек в разных городах СССР. Это петиционное движение в защиту уголовно преследуемых было коллективным выражением индивидуального несогласия с политикой Советского государства. Оно, будучи гражданскими актами «инакомыслящих», стало одним из источников диссидентства, которое возникло, по-моему, позднее, после издания «Хроники текущих событий». Даже по советской прессе об этом судебном процесс было ясно, что в нем Прокуратура объединила совершенно разные дела, преследуя А.Гинзбурга за издание «Белой книги» о процессе над В.Синявским и Ю.Даниелем, а Ю.Галанскова – за издание альманаха «Феникс». В 33 года Юрий Тимофеевич Галансков погиб в мордовском лагере. А.Гинзбург умер в эмиграции.

Для меня «подписантство» было выражением *моего несогласия* с возрождением сталинизма и политики репрессий относительно всех тех, кто не согласен с политикой КПСС. Именно интеллигенция (и не только гуманитарная) постоянно ощущала на себе давление (цензурное, идеологическое, организационное и пр.), получившее в середине 60-х годов прокурорские и судебные формы. Что такое Прокуратура и Суд в советской России – об этом вряд ли надо говорить. Главное в том, что они нарушали собственные законы и Конституцию. Поэтому, очевидно, Вам известен лозунг, распространенный в это время, – «Не нарушайте собственную Конституцию!». Письма с требованиями освободить заключенных, проводить открытые процессы и прекратить уголовные преследования писались на имя Генерального Прокурора (не помню его фамилию). Само собой разумеется, что никаких ответов на наши письма мы не получили, если не считать ответом то, что многих «подписантов» выгнали с работы, исключили из КПСС, не давали возможности публиковать свои работы и т.д. Но этот «ответ» власти был весьма многозначительным. Он показал

всем (даже тем, кто был лоялен КПСС), что партийно-бюрократическая верхушка уже вышла на путь репрессий, от которых она якобы отказалась после XX съезда КПСС. К сожалению, значение и петиционного движения, и диссидентства не осознано до сих пор, хотя оно не менее существенно, чем движение студенчества в мае 1968 г., став одним из причин распада «голлистского режима» во Франции.

Письмо, которое я подписывал в защиту четырех, стало известным после публикации его за рубежом. То, что оно будет переправлено за рубеж, мне было известно от Б.И. Шрагина — одного из организаторов этого петиционного движения, исключенного из КПСС, выгнанного с работы в Институте истории и теории искусств и вынужденного эмигрировать в США. Я никогда не испытывал сожаления в том, что стал подписантом, хотя был выгнан с работы из ИМРД, долгие годы не мог печатать свои статьи, участвовать в международных конференциях даже в Москве (например, в гегелевском конгрессе 1971 г.). Главное, что я чувствовал себя свободным, а круг моих друзей и знакомых стал гораздо шире, чем раньше.

Вступая в КПСС гораздо раньше — кандидатом стал в конце 1961 г., после самых радикальных антисталинистских партийных съездов XX и XXII, которые породили надежду, что в стране могут утвердиться демократические нормы и законы. На этой волне демократических иллюзий (то, что это иллюзии стало окончательно ясно позднее — после вторжения советских войск в Чехословакию) я вступил в КПСС. Кроме того, я не мог уйти с работы из МТИЛПа в аспирантуру, не вступив в ряды КПСС (о чем мне по-солдатски прямо заявил тогдашний партсекретарь МТИЛПа — зав. военной кафедрой). Так что моя «карьерная мобильность» зависела от того, соглашусь я на вступление в КПСС или нет. Соглашусь в Вами, что было бы честнее не вступать в КПСС, но один из векторов жизни, по-моему, и заключается в том, чтобы воодушевляться иллюзиями и избавляться от них. А разве «демократическое движение», приведшее к краху советской власти и КПСС в 1991 г., не было пронизано иллюзиями и верой в «демократизм» Б.Н. Ельцина, на деле боровшегося за личную власть с М.С. Горбачевым? Но ведь и эти иллюзии разделяли вместе со мной целый ряд интеллигентов! Именно благодаря этим иллюзиям было покончено с властью КПСС.

### ***Какова была Ваша судьба после исключения из партии?***

Через какое-то время меня взяли на работу в Советскую социологическую ассоциацию для подготовки социологического словаря.

Работа над Социологическим словарем была не простым делом. Не был ясен тезаурус социологических терминов. Состоялось несколько заседаний редколлегии этого словаря. Прежний словник



подвергся радикальной переработке. Не было квалифицированных социологов, которые могли бы написать добротные статьи по социологии. Всех тех, кто мог написать такие статьи, я старался привлечь. Словарь в конечном итоге я сдал перед уходом из ИКСИ. В нем было больше 1000 страниц машинописного текста. Но он так и не вышел. Когда я смотрел в последний раз оставшиеся у меня материалы к этому словарю, я обнаружил его недостатки. Помимо слабого характера ряда статей, в нем слишком велико было стремление включить в «обложку от марксизма» достижения западно-европейской и американской социологии. О том, что эта задача сама по себе сомнительна, никто не задумывался. Главное было в том, чтобы расширить тезаурус марксистской социологии, сформировать спокойное отношение к понятиям, которые еще совсем недавно относили к ведомству буржуазной социологии. И.С.Кон пригласил меня работать в сектор «Истории социологии» над двухтомником. Сектор был малочисленным, но все же этот двухтомник был выпущен в свет (правда, гораздо позднее).

***Чем был в конце 60-х годов Институт конкретных социальных исследований?***

Ситуацию в ИКСИ я знал понаслышке. В баталиях внутри института я не участвовал. Сотрудничал с сектором недавно скончавшегося Ю.А.Левады, с которым был знаком еще по Институту философии (он был у меня одним из оппонентов), с Л.А.Седовым, А.Г.Левинсоном, Б.Г.Юдиным, Д.Б.Зильберманом. Ю.А.Левада помимо того, что сам был умница, умел собирать вокруг себя умных людей. Эдик Зильберман всегда производил на меня впечатление не только углубленного исследователя, но поражал своей эрудицией в тех областях (например, культурной и социальной антропологии), которые от меня тогда были далеки. Громадная потеря для всех нас, что он вынужден был уехать в Америку. Но именно там он встретил понимание и должную оценку, а у нас ему не нашлось места ни в ИКСИ, ни в каком-либо другом академическом институте. Он погиб в автомобильной катастрофе в США.

Приход в ИКСИ М.Н.Руткевича («бульдозера», как его назвал меткий на острое слово Б.А.Грушин) привел к разгону ряда секторов и многих его сотрудников. Я застал самое начало этой погромной кампании — во время успел уйти из ИКСИ. За два года работы в ИКСИ (я ушел из него в 1971 г.) меня не раз привлекал Борис Работ к написанию различных текстов то ли для академика А.Н.Румянцева, помощником которого он был, то ли для каких-то иных инстанций. В написании такого рода текстов участвовали Э.Г.Юдин,

М.Я.Гэфтер. Их написанию предшествовали длительные разговоры, в которых обсуждались последние новости и актуальные события. Б.Г.Юдин стал моим другом, а с М.Я.Гэфтером я поддерживал самые теплые отношения даже в период его опалы и гебистских обысков.

В 1971 г. я прошел по конкурсу в Институт истории естествознания и техники, куда меня пригласил работать Б.М.Кедров. У него была программа сформировать теоретическую платформу историко-научных исследований, осмыслить историю науки в контексте тех концепций развития науки, которые неявно или явно принимались историками науки, или которым они отдавали приоритет. Не знаю, кто был автором такой программы — то ли сам Б.М.Кедров, то ли В.С.Библер, то ли Н.И.Родный. Эта программа была интересна уже тем, что позволяла осмыслить философско-теоретические идеи, казалось бы, сугубо эмпирических историко-научных описаний.

В ИИЕиТе я проработал 17 лет. Для меня это были годы интенсивной работы над историко-научными проблемами, которые оказались в центре логико-методологических направлений. Зарубежная философия науки повернулась в конце 60-х годов к истории науки, чему свидетельством могут быть работы Т.Куна, И.Лакатоса, К.Поппера. Но ведь это же составляло суть программы того методологического кружка, который возник на философском факультете в середине 1950-х гг. Построить логику и методологию науки вне рациональных реконструкций истории науки, независимо от анализа историко-научного процесса невозможно. И это было мне ясно еще в середине 1950-х гг. Круг замкнулся — я стал заниматься теми же проблемами, что меня интересовали в студенческие годы.

Расширился круг моих знакомств и друзей. Я работал рядом с Н.И.Родным, Б.С.Грязновым, В.С.Степиным, И.И.Мочаловым, Н.Ф.Овчинниковым, И.С.Алексеевым и др. Я работал рядом с сотрудниками сектора системных исследований науки во главе с И.В.Блаубергом (В.Н.Садовский, Э.Г.Юдин, Э.М.Мирский, А.И.Яблонский). Конечно, для меня это была во многом новая проблематика и мне потребовалось приложить немало усилий для того, чтобы не быть философствующим «пустобрехом» в этой области. Я вспоминаю семинары этого сектора, доклады моих друзей на нем — Э.Г.Юдина, М.К.Петрова. Это было время затухания больших надежд. Ведь уже наступила «глухая пора листопада». Время, когда зеленеющая листва жухнет и опадает, но так и не наступает пора сбора осенних плодов. Это особенно стало явным после оккупации советскими войсками Чехословакии. Явным стало и то, что марксизм закончился, и закончился он подавлением всякой свободной мысли. Это осознавал не только я, но и все мои друзья.

### ***Какие встречи Вам запомнились?***

Я уже говорил, что меня сформировали друзья и книги. Встреч было много. Некоторые из них были особенными. В 1964 г. (по-моему, где-то весной или осенью) была организована конференция методологических семинаров в г. Обнинске. На эту конференцию поехала группа философов из Института философии во главе с Н.В. Мотрошиловой. Поехал туда и я с сообщением «М.Хайдеггер и греческая философия». Выступал перед перерывом, после которого мы должны были сесть на электричку и возвратиться в Москву. Во время моего выступления (а я выступал последним), открылась дверь и вошла группа людей. Впереди — крупная фигура мне незнакомого человека. За ним, как я узнал потом, шли Н.Н.Воронцов, А.В.Яблоков и кто-то еще. Завершив выступление, я сел. Слово попросил незнакомый мне человек. Выйдя на трибуну, он открыл портсигар и сказал, что это — подарок от Мартина Хайдеггера. И начал говорить об отношении Хайдеггера к античной философии со знанием дела и гораздо лучше, чем я. На этом вся конференция закончилась. И началось совершенно другое. После конференции ее организаторы попросили всех нас остаться в Обнинске, написать отчет в Калужский обком КПСС и ответить на вопросы о том, почему мы не дали отпор выступлению Николая Владимировича Тимофеева-Ресовского (а это был он!), что он говорил и как мы оцениваем его выступление. «Цидулю»-ответ писала Н.В.Мотрошилова. Очевидно, ее ответ удовлетворил партийный чинуш, и нас отпустили в Москву. Но каждый из нас задумался о том, каковы же условия работы ученого в Обнинске, если досмотр и догляд за ним не прекращаются даже на методологических семинарах. Затем была еще встреча с Н.В.Тимофеевым-Ресовским — мимо-летная в ИИЕиТе на круглом столе, посвященном проблеме времени в теоретической биологии. Его выступление было опубликовано в «Системных исследованиях».

Запомнил и встречу с Николаем Александровичем Бернштейном, известным физиологом. Он принес статью в журнал «Вопросы философии» редактору Г.С.Гургенидзе. Остались какие-то вопросы по его статье. Г.С.Гургенидзе уехал в отпуск, и мне пришлось звонить Н.А.Бернштейну, приехать прочитать верстку и ответить на вопросы. Н.А.Бернштейн приехал, довольно-таки быстро ее прочитал, что-то подправил и подписал статью. Я задал ему вопросы по тексту. Он на них ответил и спросил меня: «Чем мне понравилась статья?» Мой ответ, очевидно, показался ему занятным — я сказал, что этой статьей он открывает новый этап в концепциях физиологии — антипавловской физиологии и делает акцент на физиологических механизмах

активности и целесообразной деятельности, на формировании структур целеполагания, которые прежняя физиология упускала. В то время я отстаивал идею деятельности как фундамента философии и увидел в физиологии активности утверждение этой же идеи в противоположении теории отражения, основывающейся на павловской физиологии условных и безусловных рефлексов. И от статьи Николая Александровича, и от мимолетной встречи с ним осталось впечатление встречи с гениальным человеком. Вскоре я узнал, что он умер — покончил с собой, зная о своей неизлечимой болезни. Он оставил записи о течении своей болезни и вел эти записи вплоть до последней минуты. Вместе с Г.С. Гургенидзе мы были на его панихиде.

В 2002 г., будучи больным, я встретился с его учеником — зав. отделением физиологии в Институте им. Бурденко. Узнав, кто я, он стал упрекать философов, что они виноваты в подавлении инновационных движений мысли. Тогда я напомнил ему, что в годы травли Н.А. Бернштейна, вынужденного работать внештатным консультантом в этом институте, лишь журнал «Вопросы философии» печатал его бунтарские, антипавловские по духу и букве статьи. Он же был удивлен, что я вообще знаю имя этого человека.

Такое же впечатление встреч с гениальностью оставляли встречи с Э.В. Ильенковым. Но нет пророков в своем отечестве! Ни один из них не был окружен пониманием и поддержкой. Вокруг них не была создана атмосфера участия, взаимопонимания, товарищеского обсуждения их идей. С самым теплым чувством вспоминаю о встречах и рассказах Феликса Михайлова о его детстве, о том, как на его глазах бандиты убили его друга — шок был такой, что на вступительных экзаменах в МГУ он в сочинении странно раздирал на части слова или соединял два слова в одно. О его программе психологических исследований, так и не осуществленной из-за вмешательства партийных «ягодкиных» в творческую жизнь Института психологии АПН. Встреч было много, и только теперь понимаешь, как же их было мало!

***Что для Вас «свое» в философии и в чем своя философия? Как эта философия проявляется в разнообразии тем, которыми Вы заняты?***

Я понимаю, что пришло время сосредоточения, самоуяснения — время собирать, а не разбрасывать себя. Пришло время осмыслить то, что сделано и чего не сделано, направить свое внимание на то, чем занимался и чем имело смысл заниматься. Речь, конечно, не идет о какой-либо философской системе. Думаю, что время систем прошло. Университетская философия отлагалась и до сих пор отлагается в крепко сбитых, но — увы — недолговечных философских системах. Вообще-то это задача учебная — построить холистскую концепцию и

изложить ее в дисциплинарном целом, которое стремится охватить ВСЕ, не оставить ничего не подвластного мысли. Однако охватить мыслью все и вся невозможно.

Речь идет, очевидно, о неких опорных скрепах миропонимания. Они позволяют объединить статьи, написанные на разные и, казалось бы, несовместимые темы. Вопрос, очевидно, касается *глубинных структур*, которые обнаруживаются в актах мысли, в моем поведении, в моих поступках. О *фундаментальных принципах* сознания и действия, которым я отдаю предпочтение, из которых исхожу и которые осознанно или неосознанно обнаруживаются в моем поведении и в актах мысли. Конечно, об этих глубинных структурах лучше говорить кому-то другому, а не мне.

Исходный принцип – *поступок*. Поступок всегда индивидуален. Он выходит за границы общепризнанного и традиционного. Всего того, что отложилось в качестве традиций и всеми признанного. Мысль – тоже поступок. Мысль – это не просто акт интеллекта. Как поступок, она включает в себя и волю, и воображение, и эмоции. Иными словами, это обнаружение всех способностей индивида. И, само собой разумеется, моих достаточно ограниченных способностей.

Любой поступок предполагает самопознание, самосознание, осознание себя-в-мире, своего несовершенства, своей ограниченности и своих возможностей. Конечно, нужно «дорости» до самосознания, но без самосознания поступок – это спонтанная акция и ничего больше. Аффективные, иступленные действия – это акции, но еще не поступок. Это поступ к поступку. Самосознание – условие поступка, его возможность, но не его актуальность. Из поступков складывается то, что называется *жизнедеятельностью* человека, то есть жизнь и деятельность человека как человека разумного. Это соединение может показаться искусственным. Оно объединяет две размерности человека как разумного существа – его проживание в мире повседневных забот, занимающих большую часть времени, отпущенного человеку, и его сознательные акты, совершаемые благодаря актам выбора и с пониманием своей ответственности. Эти две размерности неразрывны. Начинать философию надо с индивидуального поступка, выходящего за границы наличных обстоятельств, общепризнанных норм и правил поведения. Свои предпочтения я отдаю номинализму в социальной онтологии. Иными словами, я не допускаю каких-либо сущностей вне и независимо от жизнедеятельности индивидов. Индивидуальные поступки – это не просто ткань социальной жизни. Это сама социальная жизнь. Поэтому с громадным интересом прочитал статью М.М.Бахтина «Философия поступка».

Любой поступок направлен на настоящее, прошлое и будущее. Решая проблемы настоящего, мысль поступает с прошлым так же, как с будущим. Будущее всегда «еще-не» стало. Оно всегда в проекте, в возможностях, большая часть которых так и останутся нереализованными. Прошлое — это не просто ставшее или бывшее. В прошлом надо искать то, что «еще-не» было осознано, то, что «еще-не» стало объектом размышлений, то, что «еще-не» вошло в плоть настоящего. В прошлом проступает настоящее и будущее, проступает в наших поступках. Таков исходный пункт моего миропонимания.

Следующий принцип — *«вызов-ответ»*. Каждый поступок вызван поисками ответов на ту или иную проблему жизни, науки, искусства. В каждом поступке оказываются проблематичными наличные обстоятельства жизни и деятельности. В каждом поступке осуществляется поиск «еще-не» не сложившихся, еще только складывающихся решений. Каждый поступок направлен на будущее. Он проективен. В нем содержатся зародыши будущего. «Ответ» — это всегда ответственность. Ответственность не только за свое решение, но и за поступок, за акт мысли как акт поступка, за его результаты и возможные последствия, которые нередко трудно, а иногда невозможно рассчитать. Ответственность — это не просто свобода выбора того или иного решения. Ответственность предполагает свободу, основанную на расчете и калькуляции интеллектуальных и материальных ресурсов, анализе возможных результатов и следствий, на соотношении цели и используемых средств и т.д. Философская проблема свободы состоит не в поиске такой виртуальной сферы, где человек де свободен — будь то свобода выбора, частной жизни и пр. Сложность состоит в том, как в не-свободных условиях жизни достигается что-то новое, постигаются новые смыслы и проектируются новые решения. Загадка в том, как в не-свободе, из которой человек не может «выпрыгнуть», достигается то, что на философском языке называется свободой. Я называю по-другому: оригинальным решением, новацией, смелой, нетривиальной мыслью.

«Ответ» всегда направлен на Иное или на Другого. На Иное — на осмысление возможностей и пределов сопротивляемости природных систем. На Другого — на другого человека, на других людей, объединенных в группы — малые или большие. В «ответах», которые предполагают поступки личности, одновременно предполагается интерсубъективность моего решения. Интерсубъективность отнюдь не тождественна объективности. Интерсубъективность ответа означает, что мой ответ находит отклик, отзвук, признан микросообществом моих

единомышленников, моих друзей. До тех пор, пока он не признан микросообществом, он остается делом сугубо индивидуальным, остается «мнением», «доксой», но не знанием.

Отличие знания от «доксы» проходит не по линии «истинности» знания и «правдоподобия» мнения. Здесь, по моему, и кроется ошибка Сократа, воевавшего с софистами за «истину» и повернувшего философию к поиску неких абсолютных критериев. Критерием различения «знания» от «мнения» является не критерий истины в ее отличии от правдоподобия. Истина – категория религиозная. Это слово, по П.А.Флоренскому, восходит к «естина». Знание также правдоподобно, как и любое убеждение. Научное знание, притязавшее на религиозный смысл, а таким оно стало вместе с сциентизмом, стало притязать и на истину, превратило истину в критерий своих теоретических и гипотетических построений. Если посмотреть на научное знание с позиций его правдоподобности, то оно оказывается столь же вероятным знанием, как и всякое остальное знание, мнение, убеждение. Степень вероятности и способы аргументации их, конечно, различны.

Для меня весьма существенен поворот философской мысли к идее коммуникации, осмысление коммуникативности не только ее построений, но и ее исходных пунктов – познающего, морализирующего, действующего субъекта (субъектов). Это означает, что в философию вторгается целый пласт социальных феноменов, достижений социальной мысли – от социальной антропологии до социальной психологии.

Интерсубъективные формы (мысли, эмоций, воли) обладают статусом принудительности. Но статус существования объективных форм – это нечто иное. Интерсубъективные формы обладают статусом существования лишь тогда, когда они будут социальны признаны – прежде всего внутри микросообществ. Как из фикций, из кентавров, созданных фантазией или мыслью, они становятся чем-то объективными – это загадка, которую надо решать. Интерсубъективность – это процедурное единство, это инварианты признанных в сообществе концептов, методов, операций, понятий. Как из операторов мысли они становятся реально существующими структурами – проблема, которая касается и феноменов объективного духа, и социальных реалий, и произведений искусства. Первым феноменом, который свидетельствует об «овеществлении» результатов нашего духа, является язык. Прилагательные субстантивируются и превращаются в существительные, которым приписывается статус существования. Возникают парадоксы мысли, например, па-

радокс соприсутствия свойств индивидуальных вещей и их типа, который уже фиксирован Платоном, а не только Б.Расселом в парадоксах «простой теории типов».

Именно на базе этих достижений философия должна построить то, что можно назвать *социальной онтологией*. Сознание оказывается осознанным бытием, а в философскую теорию познания и логику включены и проблемы исторического существования, бытия в его исторической размерности, в исторических формообразованиях. Эта социальная онтология может быть сопоставлена с феноменологией сознания, с феноменами интерсубъективного сознания, с тем, что было названо, и не только Гегелем, — объективным духом.

Онтология сознания, представленная как историческая феноменология сознания, по сути дела является матрицей сложившихся форм объективированного сознания, то есть сознания, зафиксированного в формах языка, общества, культуры. Эта матрица закрыта. Она завершается абсолютным знанием. Такая «матричная реконструкция», наиболее четко представленная в философии Гегеля, противостоит открытости критической мысли И.Канта в классической философии и К.Поппера в неклассической философии. Открытая философия позволяет выявить продуктивные процедуры мысли и творческого воображения. Закрытые матрицы мысли — это секулярные или псевдорелигиозные схемы эсхатологического сознания.

Онтология — это не философское учение о бытии и не метафизика сущего. Гальванизация этих ходов мысли чревата мировой схематикой и догматизацией налично существующих трактовок реальности. В критике прежней метафизики М.Хайдеггер оказался прав. Но он не прав в деконструкции метафизики и в замещении ее темпоральной онтологией *Dasein* — «здесь-присутствия», «посюстороннего бытия». Метафизический искус заместился в XX в. феноменалистским или физикалистским истолкованием эмпирического языка науки. Но все же остается вопрос: утратило ли мышление (и не только научное) референциальное отношение своих идей, понятий и теоретических конструкций к своим объектам. По-моему, нет. Постмодернистское замыкание сознания в границах симулякров означает, что оно деонтологизируется — либо замыкается в собственных построениях, пожирая само себя, либо ограничивается новыми, динамичными, а нередко и размытыми онтологическими структурами (воля к власти Ф.Ницше и М.Фуко, хаокос Ж.Делёза и др.).

Онтология — это определенные схемы жизнедеятельности, которые получили интерсубъективный статус. Онтология имеет дело не с миром как с природно-сущим и не с бытием как космосом. Онто-



логия — это логос, приобретший статус существования. Онтология — это логические схемы жизнедеятельности, ставшие само собой разумеющимися, отложившиеся в сознании тех или иных микро- и макрообществ. Это механизм явленности сознанию — явленности в пространственных схемах, в «специализации» времени, размерности которого (интенсивность, необратимость, непрерывность и вместе с тем дискретность) поддаются аналитическому расчленению лишь благодаря «опространствливанию», замещению пространственными «метафорическими» структурами — кругом, который пробегает стрелка часов и т.д. Можно ли ввести квант времени, минимальный атом времени, который далее не разложим, — вопрос, остающийся неосмысленным до сих пор.

Задача методологии, которой я занимался последнее время, заключается в том, чтобы понять *процедурность мысли*, стремившейся ответить на вопрос «как?», а не на вопрос «что?». Мысль — всегда есть акт или совокупность актов, сопряженных с предметным содержанием. Поэтому, отвечая на вопрос «как?», мы отвечаем и на вопрос «что?». Они сопряжены друг с другом, хотя и различны. Философия XIX и начала XX в. мыслила себя по образу и подобию методологии. Она усматривала в методе основной критерий научности и истинности научного знания. Да и сама она ориентировалась на процедуры науки. С 1930-х гг. ситуация изменилась — методология превратилась в онтологию. Герменевтика из метода стала герменевтической онтологией, которая усматривает в интерпретации не просто процедуру мышления, но и определенный тип бытия — *Dasein*, «бытия здесь», «пребывания-здесь», не допускающего «пребывания-там», никакой трансцендентности, кроме актов трансцендирования, или выхода за свои пределы, вынесения себя за свои границы.

Но, вынося себя-вперед, за свои границы, сознание сталкивается с тем, что ему сопротивляется, с тем, что обладает собственной жизнью и не поддается его схематизациям — с Мегавселенной, с темной материей и темной энергией, с осколками прошлых культур, с трудом поддающихся рационализации, с иными цивилизациями и культурами, мне чуждыми и мною не осваиваемыми. Земля, очевидно, во Вселенной одна, и мы во Вселенной одиноки. Вопрос, который не может обойти человеческое сознание, заключается в том, для чего возникло такое удивительное сочетание физических констант, которое позволило возникнуть и эволюционировать жизни вплоть до возникновения сознания наблюдателя? Жизнь на Земле защищена от воздействия радиации и излучений, окутана тонким слоем атмосферы, предохраняющей живое от губительных воздействий космо-

са. Очевидно, что такого рода «предустановленная гармония» предустановлена не неким Высшим существом, а естественными процессами, которые в состоянии постичь человек. Если выбирать из альтернативы — допущение Высшего существа и творения им мира или же исходить из естественности физических, физико-химических и биологических процессов, то я выбираю второе. Выбираю именно потому, что этот путь открывает возможности для человеческой мысли, постоянно расширяющей горизонты постижения и освоения мира.

В моем сознании нет каких-либо фрустраций, возникающих при допущении возможности и необходимости рационального постижения мира и одновременно религиозных догматов. Такого рода фрустрации разрушительны для сознания. Они заставляют искать компромиссы там, где они не могут быть найдены.

Исходной коммуникативной структурой сознания является язык, понятый не как совокупность норм речевой деятельности (грамматических, синтаксических, семантических, прагматических). Выявление этих норм — занятие весьма нужное, без него не возникла бы и не развивалась бы логика. Речевая деятельность — это стихия речи, в которой изначально живет и осознает себя человек. Поэтому отвлечение философии от языка означает осознание языка как пластичного бытия мысли, не представляющего для мысли какого-либо интереса. Это присуще классическому способу мысли, который опять-таки вырастал из определенной стихии языка и поневоле вынужден был обращаться к этой стихии.

Язык — это не слово, хотя он состоит из слов. Язык — это не пропозиция, хотя он состоит из предложений. Язык — это беседа с Другим. Это дискурс с Другим. Дискурс выходит за границы и слова, и пропозиции. Поэтому невозможно ограничение философского анализа языка анализом лишь слова или пропозиции. Это крайне бедное и ограниченное представление о языке. Язык не редуцируем к построению из слов или из фраз. Язык всегда интонационен, интенционален, интересубъективен. Поэтому все наработки пропозициональной логики, герменевтики слова и пр. лишь иссушают и обедняют богатство языка. Надо найти способы анализа дискурса как целостного, надфразового смыслового единства, состоящего из слов, предложений, кажущихся бессмысленными, если они вырваны из контекста беседы, из умолчания, жестов согласия и несогласия.

Дискурсы различны. В науке существенную роль играет аргументативный дискурс. В нашей беседе и в любых диалогах важен экспрессивный и экспликативный виды дискурса, первый из них направлен

на выражение своего отношения, а второй — на достижение взаимопонимания, на понятность моих высказываний и высказываний Другого. В любом виде дискурса существенны притязания на понимание, на синтаксическую, семантическую и прагматическую правильность высказываний, на правдивость выражения. Одновременно для любого вида дискурса важны претензии на признание со стороны Других, на intersubъективное признание как норм правильности высказываний, так и условий возможности предикативных и иллокутивных актов речи.

Все попытки редукции целостных коммуникативных структур языка к его «атомам» имеют дело с искусственными языками, с языками тех микросообществ, которые конвенционально договорились о значении тех или иных терминов, «работают» только с однозначными их значениями и правилами их употребления, выделив аксиомы, постулаты и определения теоретических терминов. На этом строилась первая аксиоматико-дедуктивная система — «Начала» Евклида. На этом строится и простая теория типов Б. Рассела. На этом — аксиоматико-дедуктивном образце — строится здание математики. Важно другое, как складываются такие микросообщества со своими ценностными установками, идеалами и нормами, как складываются такие замкнутые микросообщества со своим «эзотерическим» языком, который чуть позднее становится общепризнанным, со своими критериями и ценностями — критерием истинности (или ложности), со своей ориентацией не на правдоподобие, а на истину, в каком контексте вырастает подобная ориентация. Под этим углом зрения имеет смысл посмотреть на историю философских и логико-математических школ. Во всяком случае, задача философии — выявить *условия возможности беседы, дискурса*, в котором достигается взаимопонимание и непонимание другого, а другим — меня. В этом, по-моему, смысл трансцендентализма, а не в поиске некоего гомогенного субъекта, гарантирующего нам истинность нашей деятельности и наших результатов. Философия XX в. превратила лингвистику в парадигму своего мышления. Хорошо ли это или плохо — другой вопрос. Но это факт.

Из этого вытекает иное понимание логики как *логики аргументации*, а не как логики пропозиционального исчисления или логики категориального постижения универсалий. Ее частным случаем является логика дедуктивного развертывания теории, тот аксиоматико-дедуктивный метод, который был использован впервые при создании *учебной литературы* — первых учебников, по которым дальше начала строиться не только теория, но и философия (Б. Спиноза) и

даже теология (Вейгель). Гегельянская критика геометрического метода имеет смысл, хотя сам же Гегель в «Науке логики» следовал этому же методу.

Метафизика, а любая философия, по-моему, коренится в метафизическом искусстве, не может выходить за пределы опыта как приватного, так и специализированного — научного, художественного, литературного. В противном случае она легко превращается в безудержное фантазерство, чему много примеров в истории мысли. Опыт задает то сопротивление, которое философия не имеет права превзойти. В опыте ее фундаментальное ограничение. Что же такое метафизический искус? В чем он-то коренится? По-моему, в стремлении постичь смысл целого, в нежелании ограничиться частичной функцией — исполнением «частичной» работы, выполнением узкого задания. К сожалению, метафизический искус испаряется у многих окончивших философский факультет, будь то в МГУ, будь то в РГГУ, — им вполне достаточно знать, что надо сделать в рабочие часы и не задумываться о смысле целого — своей работы, своей жизни и пр.

Метафизический искус может проистекать из всего — из повседневности, из исследовательских, художественных и литературных усилий. Он востребован именно потому, что человек не может «плыть» из одной ситуации в другую. Он поднимает голову, чтобы увидеть, где он, в каком месте и что же нужно делать.

История мысли — научной и философской — позволяет осмыслить это целое, уловить смыслы этого целого. Конечно, история мысли, которая понята как постановка и решение проблем, а не просто как описание готовых ответов на непонятные вопросы.

### ***Как Вы оцениваете современное состояние философии в России?***

Об этом можно говорить долго. На протяжении своей жизни я ставил одну цель — насколько могу, повесить планку философствования вокруг меня, не дать ей опуститься. Поэтому-то я столь часто печатался в различных справочниках, энциклопедиях, словарях. Кажется бы, ситуация в области философии кардинально изменилась — отсутствует «дамоклов меч» цензуры, издаются книги, и книги разные и интересные, появилось много новых имен. И все равно существует предчувствие беды, ощущение того, что за твоей спиной никого нет, что два поколения выпускников философских факультетов ушли из науки и из философии. Об уровне тех, кого выпускают наши факультеты, говорить даже стыдно. Ослаблены требования к диссертациям. Нередко уровень кандидатских диссертаций ниже уровня дипломов. Любой аспирант должен превзойти своего научного руководителя, а научный руководитель должен сделать все, чтобы именно это и произошло.

Большую опасность, по-моему, представляет возрождение той «сатанинской», черно-белой логики, в которой мы так долго жили и согласно которой мы — беленькие, а все, что делается там, все это черненькое. Дело не только в том, что вновь восстанавливается «железный занавес», отделяющий целую страну от мирового сообщества. Дело в том, что и у нас появились защитники «отечественного производителя философских концептов» (Это не моя выдумка. Это цитата). Все те, кто призывает не отрываться от мировой философской мысли, оцениваются как апологеты «идеологии колонизации», некритического заимствования западной философии, чуждой ценностям русской культуры. Такого рода «радикальные авантюры мысли», к которым призывает мною процитированный автор, по-моему, безответственны и могут привести лишь к падению достигнутого в нашей стране уровня философствования.

Работа в энциклопедиях разного рода позволила обозреть состояние нашей философии — увидеть, где у нас лакуны, где есть свои добротные наработки, а где фантазии и ничего больше. Я уже однажды писал об этом. Имею в виду выступление на обсуждении 4-томной «Новой философской энциклопедии» (Вопросы философии. 2003. № 1). И не думаю, что за это время что-то кардинально изменилось.

Ситуация в стране парадоксальная. Перед нами новые проблемы — мы же ищем ответы в прошлом. Кто в исихазме, кто в гегельянстве, кто в хайдеггерианстве. Физики стали теологами, математики — аскетами, философы — лингвистами. Ответы прошлого довлеют над нами. Они оказываются ответственными за наше будущее. Призывать нужно не к «радикальным авантюрам мысли», выходящим за пределы повседневности, а к трудной работе мысли, которая и позволит нас вытащить себя из того болота равнодушия, в коем мы оказались. Сможем ли мы вытащить себя за волосы? Надеюсь. И хотелось бы дожить до этого, хотя это совсем невероятно.

# КОНКУРИРУЮЩИЕ ПРОГРАММЫ И ДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ

*В.М. Розин*

## **Методологические программы как концепты и условие развития дисциплинарного мышления**

### **1. Общая характеристика методологической программы**

В пояснении нуждаются, по меньшей мере, две вещи: в каком смысле это «программа» и что значит «методологическая». Начиная с 20-х гг. прошлого столетия стал складываться жанр самостоятельной методологической работы. В рамках прежде всего науковедения (сегодня эту дисциплину, вероятно, отнесли бы к философии науки) появилась методологическая терминология и даже осознание жанра проводимых исследований как «методологического». Например, Л.С. Выготский название своей программной статьи 1927 г., ориентированной на перестройку психологии, сопроводил пояснением — «методологическое исследование»; полностью она, как известно, называется так: «Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование)». Но еще раньше, в 1922-м вышла статья С.Л. Франка с не менее характерным заголовком «Очерк методологии общественных наук».

Помимо собственно программных установок и положений, которые, однако, формулировались не как прямые предписания, в подобных работах (их вполне можно считать первыми методологическими программами) содержалось еще два звена — пояснение и обоснования адресуемых ученым программных предложений, а также в какой-то степени указание на желательную организацию отношений между ученым, претендовавшим на методологическую роль (будем его называть «ученым-методологом»), и остальными учеными, т.е. теми, кому данные методологические предложения предназначались (назовем их просто «учеными»). Методологическими эти программы можно считать потому, что программные установки и предложения выработывались в рамках особого типа работы и мышления — собственно методологического.

Особенность такой работы состояла в том, что ученый-методолог оценивал состояние своего предмета (науки) как кризисное, нуждающееся в перестройке и развитии. Чтобы преодолеть кризис, он действовал не как обычный ученый, а переходил к анализу способов работы и средств мышления, практикуемых в данной науке, т.е. в рефлексивную позицию. Проведенный анализ позволял ученому-методологу предложить другие способы работы и средства мышления, что он и делал. Фактически же на этом этапе методологической работы ученый-методолог формировал новые способы работы и средства мышления. Адресуя их ученым, работающим в данной дисциплине, ученый-методолог, как правило, сталкивался с сопротивлением, непониманием, игнорированием своих методологических предложений. Именно в этой ситуации он вынужден был создавать методологические программы, в которых разъяснял свою позицию, обрисовывал кризисное состояние дел в науке, необходимость менять способы работы и средства мышления, вводить новые представления. Чтобы лучше понять сказанное, рассмотрим несколько примеров.

## **2. Ранние методологические программы (Л.С.Выготского и С.Л.Франка)**

В работе «Исторический смысл психологического кризиса» Выготский пишет: «Современная научная психология переживает глубочайший кризис своих методологических основ, подготовленный всем ходом исторического развития науки и охвативший всю область психологических исследований с такой полнотой и силой, что он непременно знаменует начало новой эпохи в психологии и невозможность ее дальнейшего развития на старых путях» [2, с. 370]. Кризис, с точки зрения Выготского, заключается в двух моментах: во-первых, в гипертрофировании значимости (противостоянии) идей каждой отдельной психологической школы (обобщивших свои идеи и объяснительные принципы до масштаба «мировых законов») и, во-вторых, что для Выготского является даже более важным, в противостоянии естественнонаучной (материалистической) и спиритуалистической (идеалистической) психологий [2, с. 308, 373]. Последнее Выготский формулирует так:

«Существуют две психологии – естественнонаучная, материалистическая, и спиритуалистическая: этот тезис вернее выражает смысл кризиса, чем тезис о существовании многих психологий; именно психологий существует две, т.е. два разных, непримиримых типа науки, две принципиально разные конструкции системы знания... Все со-

гласны в том, что именно эти два элемента лежат в основе обеих наук, что, следовательно, одна есть естественнонаучная психология, другая — идеалистическая, как бы ни называли их разные авторы. Вслед за Мюнстербергом все видят различие не в материале или объекте, а в способе познания, в принципе — понимать ли явления, в категории причинности, в связи и в принципиально тождественном смысле, как и все прочие явления или понимать их интенционально, как духовную деятельность, направленную к цели и отрешенную от всяких материальных связей» [2, с. 381].

Чтобы понять, как Выготский считал необходимым преодолевать кризис в психологии, нужно учесть его методологические установки. С одной стороны, он был высоко образованным человеком, достаточно вспомнить его ранние исследования в области театроведения, политэкономии, углубленные занятия немецкой классической философией, литературоведческие исследования. С другой — Выготский принял марксистскую методологию и серьезно старался провести ее в жизнь, построить на ее основе новую психологическую науку. Кроме того, он не сомневался, что идеалом науки является естествознание. Но известно, что естественнонаучная парадигма предполагает «использующее отношение», т.е. такое представление о науке и ее объектах изучения, которое позволяет использовать знания и теории естественной науки в инженерных целях. Эта парадигма задает тип практики (инженерной), позволяющей полностью овладеть природными процессами, организовать их нужным для практической деятельности образом, управлять объектом, созданным в данной практике. Что вполне отвечало и установкам марксизма тех лет: не только объяснить мир, но и изменить его, преобразовать на основе познания объективных законов общественно-исторического развития.

Нужно учесть еще один момент. В конце 1920-х гг. в психологии начинаются идеологические дискуссии, ориентированные на осуждение буржуазных школ в психологии как идеалистических и борьбу с ними. «Субъективно, — пишет А.В.Брушлинский, — именно Выготский больше всех лидеров психологической науки в нашей стране искренне стремился быть марксистом. Насколько мне известно, никто из них не отвечал на идеологическую критику своих научных исследований столь болезненно и радикально, как это сделал Выготский. В начале 30-х годов в доверительной, дружеской беседе с Б.В.Зейгарник Выготский говорил ей: “Я не могу жить, если партия считает, что я не марксист”» [1, с. 218]. Сам Выготский в анализируемой работе писал следующее: «Я не хочу узнавать на даровщину, скроив пару цитат, что такое психика, я хочу научиться на *всем* методе



Маркса, как строят науку, как подойти к исследованию психики.... Марксистская психология есть не школа среди школ, а единственная истинная психология как наука; другой психологии, кроме этой, не может быть» [2, с. 421, 435].

Серьезно восприняв марксистскую методологию, Выготский формулирует два важных тезиса, которые, по его мнению, должны вывести психологию из кризиса. Во-первых, он ориентирует психологическую науку на практику («психотехнику»), указывая ее цель — «подчинение и овладение психикой». Во-вторых, требует безусловного превращения психологии в естественную науку. «Не Шекспир в понятиях, как для Дильтея, — пишет Выготский, — но психотехника — в одном слове, т.е. научная теория, которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением» [2, с. 389]. «Скажем сразу: развитие прикладной психологии во всем ее объеме — главная движущая сила кризиса в его последней фазе... Психология, которая призвана практикой подтвердить истинность своего мышления, которая стремится не столько объяснить психику, сколько понять ее и овладеть ею, ставит в принципиально иное отношение практические дисциплины во всем строе науки, чем прежняя психология... Психотехника поэтому не может колебаться в выборе той психологии, которая ей нужна (даже если ее разрабатывают последовательные идеалисты), она имеет дело исключительно с каузальной, с психологией объективной; некаузальная психология не играет никакой роли для психотехники... Мы исходили из того, что единственная психология, в которой нуждается психотехника, должна быть описательно-объяснительной наукой. Мы можем теперь добавить, что эта психология, кроме того, есть наука эмпирическая, сравнительная, наука, пользующаяся данными физиологии, и, наконец, экспериментальная наука» [2, с. 387, 390].

Понятно, почему прикладную психологию Выготский называет «психотехникой». Подобно тому, как физика, рассматриваемая как образец естественных наук, ориентируется в плане использования своих знаний на технику (инженерию), так и естественнонаучная психология должна ориентироваться на психотехнику. Подобно тому, как инженер может создать механизмы, с помощью которых человек управляет природными процессами, так и естественнонаучная психология даст возможность управлять поведением человека. Наконец, если инженер может создавать новые машины и механизмы, то почему этого не может сделать психолог? «Когда, — с пафосом пишет Выготский, — говорят о переплавке человека, как о несомненной черте нового человечества, и об искусственном создании нового биологи-

ческого типа, то это будет единственный и первый вид в биологии, который создаст сам себя... В будущем обществе психология действительно будет наукой о новом человеке. Без этого перспектива марксизма и истории науки была бы неполной» [2, с. 436].

Задачу синтеза отдельных психологических теорий (фрейдизм, бихевиоризм, рефлексология, гештальт-терапия и т.д.), школ и направлений Выготский решает в том же естественнонаучном ключе. Он предлагает над этими частными психологическими теориями развернуть «общую психологию», которая будет выступать в роли своеобразных «оснований психологии» [2, с. 310]. При этом Выготский полемизирует с Бинсвангером, который предлагал объединить (синтезировать) частные психологические теории на методологической основе. «Общая психология, — пишет Выготский, — следовательно, определяется Бинсвангером как критическое осмысление основных понятий психологии, кратко — как “критика психологии”. Она есть ветвь общей методологии... Это рассуждение, сделанное на основе формально-логических предпосылок, верно только наполовину. Верно, что общая наука есть учение о последних основах, общих принципах и проблемах данной области знания и что, следовательно, ее предмет, способ исследования, критерии, задачи иные, чем у специальных дисциплин. Но неверно, будто она есть только часть логики, только логическая дисциплина, что общая биология — уже не биологическая дисциплина, а логическая, что общая психология перестает быть психологией... даже самому отвлеченному, последнему понятию соответствует какая-то черта действительности» [2, с. 310, 312].

И понятно, почему Л.С.Выготский возражает Бинсвангеру: с точки зрения естественнонаучного идеала синтез отдельных научных теорий осуществляет не методология, а «основания науки», т.е. дисциплина предметная, естественнонаучная, однако более общего (самого общего) порядка. Кстати, именно этот вариант синтеза психологических знаний и предметов реализовал А.Н.Леонтьев, построив психологическую науку на основе представлений о деятельности. Деятельность в концепции Леонтьева — это и есть как раз та самая идея и объяснительный принцип, которым все еще соответствует «психологическая черта действительности».

Однако реально Выготский работает не совсем так, как это следовало, исходя из построенной им методологической программы. С одной стороны, он действительно пытается реализовать в психологии естественнонаучный подход, но с другой — под напором фактов все время сползает к исследованию, отчасти напоминающему гуманитарное. Исследование речи и мышления, анализ развития выс-

ших психических функций, исследования по детской психологии весьма далеки от естественнонаучных теорий, зато по языку, понятийному строю, способам рассуждения напоминают гуманитарные и философские штудии.

Здесь может возникнуть законный вопрос: как мог столь тонкий и глубокий исследователь не заметить этого и не сформулировать совершенно другой исследовательской программы? Ответы могут быть разные: возможно, не успел, возможно, был поглощен самим исследовательским процессом или не имел той точки «внезаходимости» (М.Бахтин), принадлежащей Другому, чтобы с нее объективно взглянуть на свою работу, а возможно, желая оставаться последовательным марксистом, закрывал глаза на противоречия, которые он вряд ли не замечал.

Но факт есть факт: противоречия собственной методологической программе, под влиянием гуманитарной культуры мышления и марксова метода «восхождения от абстрактного к конкретному», Выготский развернул исследование, сочетающее естественнонаучный подход с гуманитарным, что не могло не привести к противоречиям; это хорошо видно, например, в его последней большой работе «Мышление и речь» [3; 10].

Прокомментируем данный пример построения методологической программы. Как ученый-методолог Выготский исходит из идеи правильного метода, в данном случае марксистского, а следовательно, принимает идею Декарта о том, что научная работа есть частный случай мышления. «И, право, — пишет Декарт, — мне кажется удивительным нрав большинства людей: они весьма старательно изучают свойства растений, движение звезд, превращение металлов и предметы подобных наук, но почти никто и не помышляет о хорошем уме (*bona mens*) или об этой всеобъемлющей Мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги. Следовательно тот, кто серьезно стремится к познанию истины, не должен избирать какую-нибудь одну науку, — ибо все они находятся во взаимной связи и зависимости одна от другой, — а должен заботиться лишь об увеличении естественного света разума и не для разрешения тех или иных школьных трудностей, а для того, чтобы его ум мог указывать воле выбор действий в житейских случайностях» [4, с. 80].

В соответствии с декартовской установкой и постулатом о том, что правильный метод дает марксизм, Выготский думает, что психологическая наука должна строиться не просто в ходе исследования психики, а путем реализации метода Маркса. В науку же Выготский,

судя по тому, что он пишет, включает категории и научные понятия, познавательные установки и стратегии (материалистическую и идеалистическую), способы систематизации и обоснования научных знаний. Именно это, а не психику обсуждает Выготский в своей статье. Кроме того, как мы отметили, под влиянием марксизма Выготский считает, что правильная наука — это наука естественная. Поэтому Дильтея и его вариант науки (осознанной позднее как гуманитарный тип) Выготский относит к идеализму.

Не должны ли мы в таком случае сделать вывод о том, что методологический подход предполагает *изменение точки зрения с «предметной» на рефлексивную*, а также *переход от изучения объекта внутри определенного предмета* (психики внутри психологии) *к рассмотрению «рефлексивных содержаний»* (психологических понятий, познавательных установок и стратегий, способов построения, организации и обоснования психологических знаний и т.п.). В данном случае Выготский следует уже сложившейся традиции, недаром название своей статьи, как отмечалось выше, он сопроводил пояснением — «методологическое исследование». В работе С.Л.Франка «Очерк методологии общественных наук», указанный «методологический поворот», можно сказать, отчасти уже отрефлексирован.

«Методология общественных наук, — пишет С.Франк, — подобно всякой методологии, есть учение об общих точках зрения, из которых должен исходить изучающий общественные науки, о правилах которые он должен соблюдать при исследовании, и о приемах, которыми он должен пользоваться» [11, с. 88]. Далее, критически обсуждая социологию и показывая, что последняя «есть попытка построить обществоведение по образу естествознания», причем опирается социология «на философский позитивизм» в силу чего «система обобщений, которую она пытается дать в обществоведении, принципиально носит не философский, а часто положительно научный характер», С.Франк поясняет следующее. Если в рамках философского позитивизма «методология основана на познании существа соответствующего предмета, то тут речь идет о познании общей или формальной логической природы предмета, а не обобщениях из частного опыта» [11, с. 90–91]. Вот этот переход от «познания существа соответствующего предмета» к «познанию логической природы предмета» и есть то, что я назвал методологическим поворотом.

Осуществляя такой поворот, С.Франк дальше обсуждает не социальные явления, а природу «законов общественной жизни», социологические концепции, отношение между социальным идеалом и социальной действительностью и другие рефлексивные содержания.

Сравнивая эти содержания с теми, которые анализирует Выготский, можно заметить, что часть из них общие, а другие не совпадают. Не разделяет С.Франк и естественнонаучные пристрастия Выготского. «Науки о неорганической природе, — пишет он, — изучая механическую закономерность явлений, имеют свои характерные особенности... Науки общественные изучают явления человеческой жизни, обусловленные волей и сознанием человека, стремлениями людей к определенным целям или идеалам — моменты, не имеющие места в явлениях природы» [11, с. 89].

Нетрудно заметить, что в рассмотренной выше статье Выготский сначала обсуждает, в чем, с его точки зрения, состоит кризис в психологии, а затем, как его преодолеть. При этом работает он с рефлексивными содержаниями. Указанные две части — *«критико-аналитическая»* и *«проектно-конструктивная»*, как правило, содержатся в любой методологической работе. В данной работе Выготский ведет критику и предлагает нововведения конкретно, исходя из естественнонаучного подхода: современная для его времени психология переживает глубокий кризис потому, что не удовлетворяет этому подходу, перестраивать ее нужно в направлении следования естественнонаучному методу.

С.Франк ведет критику и предлагает реформу социологии, ориентируясь на идеалы социальной философии и более правильное, как он говорит, «систематическое», понимание методологии. «Из всех этих особенностей социологии, — пишет он, — совершенно очевидно, что она не может обосновывать методологию общественных наук или совпадать с нею. Скорее она сама и весь ее замысел есть типичный образец игнорирования систематической методологии, пример методологической спутанности и предвзятости; и неплодотворность, которую фактически обнаружило социологическое знание, в значительной мере определена этим недостатком» [11, с. 90].

Л.Выготский специально не обсуждает, почему марксизм или естественные науки наиболее подходящи для решения проблем психологии (прошедшая перед этим дискуссия в науке, где тон задавали большевики, сделала опасной саму мысль о таком обсуждении). Но в общем случае методолог должен обсуждать подобные вопросы, иначе с какой стати ему должны доверять. Всегда может быть задан вопрос: почему методолог предписывает другим ученым, сам-то он на чем основывает свои рекомендации? Что из того, что методолог изучает и конституирует мышление, если, во-первых, не ясны основания его подхода (вряд ли тогда стоит, не раздумывая, идти за ним), во-вторых, он не ответил на вопрос, что такое мышление. Понимая

это, методолог, с одной стороны, разворачивает методологическую программу, где указывает функции методологии и отношения методолога с учеными, с другой — рассказывает, как он понимает, изучает и конституирует мышление, в-третьих, обязательно характеризует подход и основания, которых он придерживается сам. Действительно, например, в первой методологической программе Московского методологического кружка (ММК) мы находим четыре основных сюжета: анализ ситуации, включающий проблематизацию и критику существующих подходов к изучению мышления, характеристику подхода и задач авторов программы, гипотезы о природе мышления и собственно программу исследования мышления в узком смысле [13].

### **3. Методологические программы изучения мышления и деятельности в работах Г.П.Щедровицкого**

Вероятно, первое естественнонаучное образование Щедровицкого, да и общий марксистский дух времени, предопределили его отношение к мышлению. Идея историзма сохраняется, но изучение мышления теперь понимается в значительной мере как исследование по образцу естественной науки. Формулируются тезисы, что логика — эмпирическая наука, а мышление — это процесс и мыслительная деятельность, которые подлежат моделированию и теоретическому описанию. Вокруг Щедровицкого, начинавшего свои поиски вместе с А.А.Зиновьевым, в этот период (конец 1950-х — начало 1960-х гг.) объединяются исследователи (И.С.Ладенко, Н.Г.Алексеев, В.А.Костеловский, Б.В.Сазонов, В.А.Лефевр, В.М.Розин и др.) с близкими естественно-научными установками.

Тем не менее речь все же шла о логике, а не о построении естественной науки. Собственно логическая и философская установки отделились в идеи исторического анализа мышления, в требование рефлексии собственного мышления и логического контроля исследований, которые в этот период велись. Обсуждая в программной статье «О различии понятий “формальной” и “содержательной” логик» методологию изучения мышления, Щедровицкий пишет: «Итоги этого этапа исследования: а) алфавит операций мышления, б) ряд относительно замкнутых однородных систем знаковой формы, объединяемых в формальные исчисления (что эквивалентно логическим правилам. — *В.Р.*), в) знание о составе и принципах организации множества научных рассуждений (этот шаг представляет собой реализацию идеи построения логики науки. — *В.Р.*). Все эти разнородные элементы должны быть теперь объединены и сведены в одну “историческую

теорию” мышления как такового... разработанная в этом направлении “содержательная логика” сможет стать теоретическим основанием “логики науки”, позволит выработать новые высокоэффективные методы обучения и сделает возможным инженерное моделирование мышления» [13, с. 44, 49].

В первой программе этого коллектива, которую задним числом можно назвать «методологической», были зафиксированы как перечисленные идеи, так и результаты их реализации (схема двухплоскостного строения знания, представление мыслительного процесса в виде «атомов» мышления – конечного набора операций мышления, сведение операций к схемам замещения и т.п. [13]). Если сравнить этот результат с исходным замыслом А.А.Зиновьева, склонявшегося к стратегии исследования мышления как сложного диалектического процесса восхождения от абстрактного к конкретному, стремившегося понять мысль Маркса как попытку воссоздать в знании сложное органическое целое, не упуская ни одной из его сторон, то налицо существенное отличие. Мышление было представлено Щедровицким не как сложное органическое целое, а в виде естественнонаучной онтологии. Оно разбивалось на процессы, процессы на операции, каждая операция изображалась с помощью структурной схемы, напоминающей по форме химическую, а исторический процесс развития мышления сводился к набору структурных ситуаций (разрывы в деятельности, изобретение знаковых средств, позволяющих преодолеть этот разрыв, образование на основе знаковых средств новых знаний и операций мышления).

Все это действительно позволяло вести эмпирическое исследование мышления, взятого со стороны объективированных знаковых средств и продуктов. По сути, анализировалось не мышление как форма сознания и индивидуальной человеческой деятельности, а «вырезанная» (высвеченная) естественнонаучным подходом проекция объективных условий, определяющих мышление; эта проекция и называлась «мыслительной деятельностью».

Обратим внимание на важную особенность работы того периода. Выступая против формальной логики, Щедровицкий видел преимущество и даже пафос содержательно-генетической логики, с одной стороны, в *деятельностной ее трактовке*, позволяющей по-новому анализировать форму и содержание знания (они сводились к объектам и операциям), с другой – в *семиотической трактовке* мышления. В соответствии с последней мышление понималось как деятельность со знаками, позволяющая схватывать результаты сопоставления объектов знания с эталонами (так определялось содержание

знания) в определенной форме (знаковой) и затем действовать с этой формой уже как с целостным самостоятельным объектом. Другими словами, деятельностная и семиотическая трактовки мышления фактически были исходными, но до поры до времени рассматривались как способы описания мышления, а не как основная изучаемая реальность.

Анализ ранних работ Г.П.Щедровицкого показывает, что семиотическая трактовка мышления во многом сложилась под влиянием идей Л.С.Выготского. В работе 1957 г. «Языковое мышление и его анализ» Щедровицкий, с одной стороны, критикует Выготского, но с другой – заимствует, видоизменяя, его представление о мышлении [14]. Так, с одной стороны, мышление Щедровицкий рассматривает как знаковое многоплоскостное замещение, возникающее на самой ранней стадии развития ребенка, с другой – мышление представляет собой решение задач и проблем, понятийный способ работы и т.п. «Итак, приступая к исследованию мышления, – пишет Г.П.Щедровицкий, – мы должны начать с непосредственно созерцаемого, с языка, – со слова... знак языка имеет значение и поэтому он отражает или выражает. Это значение входит в состав слова, является “моментом” его структуры, таким же ингредиентом, как сам знак» [15, с. 459]. Ближе к концу статьи Щедровицкий отмечает, что «мышление представляет собой особую деятельность (с образами природы), отличную от деятельности чувственного отражения. А это, в свою очередь, значит, что знаки языка, выражающие понятия, относятся к своему особому объективному содержанию особым образом, т.е. имеют особое специфически мысленное, понятийное значение» [15, с. 463].

На следующем этапе, начиная с середины 1960-х гг., задача построения науки о мышлении Щедровицким на время отставляется в сторону и ставится новая – построения «теории деятельности» (вторая методологическая программа). При этом казалось, что поскольку мышление – это один из видов деятельности, то создание такой теории автоматически позволит описать и законы мышления (правда, выяснилось, пишет Щедровицкий в 1987 г., «что анализ деятельности идет в совсем в другом направлении и сам может рассматриваться как ортогональный к анализу мышления и знаний» [16]). Но в середине 1960-х это еще не выяснилось, напротив, Щедровицкий считает, что единственной реальностью является деятельность, которую можно не только исследовать, но и организовывать и строить. Почему в качестве реальности берется деятельность? Вероятно, потому, что представители содержательно-генетической логики считали мышление видом деятельности.



Поскольку нормирование и организация мышления других специалистов рассматривались в тот период как главное звено работы, как деятельность, приводящая к развитию предметного мышления, суть мышления стали видеть именно в деятельности. Постепенно деятельность стала пониматься как особая реальность, во-первых, позволяющая развивать предметное мышление (в науке, инженерии, проектировании), во-вторых, законно переносить знания, полученные при изучении одних типов мышления, на другие типы мышления. Теоретико-деятельностные представления о «пятичленке» (структуре, содержащей блоки «задача», «объект», «процедура», «средства», «продукт»), о кооперации деятельности и позициях в ней (например, кооперации «практика», «методиста», «ученого», «методолога»), блок-схемное представление «машины науки», схемы воспроизводства деятельности и другие (см.: [17]) позволили Щедровицкому, во-первых, объяснять, почему происходило развитие тех или иных процессов мышления и появления в связи с этим новых типов знаний, во-вторых, использовать все эти схемы и представления в качестве норм и организационных схем по отношению к другим специалистам.

Предписывающий и нормативный статус таких схем и представлений объяснялся и оправдывался, с одной стороны, тем, что они описывают деятельность и мышление специалистов (ученых, проектировщиков, педагогов, инженеров и т.д.), с другой — необходимостью проектировать и программировать эту деятельность в целях ее развития. В середине 1960-х гг., обсуждая теорию дизайна, Щедровицкий пишет, например, следующее. «До последнего времени науки, обслуживающие разные сферы человеческой практики и инженерии, складывались, как правило, очень медленно, стихийно, путем множества проб и отбора из них тех, которые оказывались удачными. На это уходило столетия. Дизайнерская практика не может ориентироваться на такой путь постепенного становления и оформления необходимой ей науки. Науку дизайна нужно **построить**, и это должно быть сделано быстро, максимум в два-три десятилетия... Теоретики дизайна должны построить теорию дизайна примерно так, как инженер строит или конструирует какую-либо машину или изделие. Это значит, что они должны **спроектировать** науку, обслуживающую дизайн, а потом создать ее части и элементы в соответствии с этим общим проектом» [18, с. 337]. (Правда, через две страницы Щедровицкий говорит, что проектирование науки дизайна предполагает исследование дизайнерской деятельности и обслуживающих ее знаний.)

Позднее, в начале 1980-х гг., обсуждая особенности методологической работы, Щедровицкий пишет, что «продукты и результаты методологической работы в своей основной массе — это не знания, проверяемые на истинность, а проекты, проектные схемы и предписания. И это неизбежный вывод, как только мы отказываемся от слишком узкой, чисто познавательной установки, принимаем тезис К. Маркса о революционно-критическом, преобразующем характере человеческой деятельности» [19, с. 96].

А как теперь должна была пониматься работа самого Щедровицкого и членов его семинара, ведь вместо разработки норм мышления они перешли к проектам развития научных предметов и дисциплин? Вот здесь и выходит на свет идея методологии как программа исследования и перестройки деятельности (включая мышление как частный случай деятельности). Именно на этом этапе, начиная со второй половины 1960-х гг., Щедровицкий идентифицирует себя уже как — «методолога», а свою дисциплину называет методологией.

К концу 1960-х гг. программа построения теории деятельности оказалась довольно быстро реализованной: в течение нескольких лет было построено столько схем и изображений деятельности, что их, по мнению Щедровицкого, с лихвой хватало на описание любых эмпирических случаев. В результате Георгий Петрович пришел к выводу, что теория деятельности построена (в конце 1960-х гг. он сказал мне в частной беседе: «Главное уже сделано, основная задача теперь — распространение теории деятельности и методологии на все другие области мышления и дисциплины»).

И все же Г.П. Щедровицкому удалось сделать еще один важный шаг — сформировать особый класс деловых игр, получивших название «организационно-деятельностных» (ОДИ), которые рассматривались как полноценная методологическая практика, поскольку в ней методологи получали в свое распоряжение (во власть), правда, только на период игры, специалистов и могли им предписывать, как мыслить и действовать. Новая реальность вроде бы целиком лежала в рамках деятельностной онтологии и методологического социального действия. Пока методологам нужно было организовывать на основе методологических схем собственное мышление и деятельность или мышление сочувствующих методологии предметников-специалистов, все более или менее получалось, хотя все равно были проблемы.

Но переход в ОДИ к организации и нормированию мышления других специалистов или попытки организовать с помощью ОДИ социальные процессы — все это обозначило предел так понимаемой методологии. Один из них определялся самой природой игры. Хотя

методологи сценировали игры и старались в ходе игры управлять игровой стихией (навязывая ее участникам методологические схемы, логику мышления, общую организацию), тем не менее и самим организаторам игр приходилось менять заранее сценарированное поведение, вступать в диалог с ее участниками, частично поступаться собственными принципами. К тому же ряд ведущих методологов отказались следовать общим методологическим нормам и сценариям игр (их вначале задавал или утверждал сам Щедровицкий). Они стали создавать и предъявлять как не менее эффективные и обоснованные свои собственные методологические нормы и сценарии игры. Причем на сей раз конфликт разрешился не традиционно: не путем вытеснения нарушителя в «другую комнату», т.е. отрицания любого способа мышления, отличающегося от закрепленного и охраняемого Щедровицким. Было признано право участников игр и семинаров на свою точку зрения, которая затем, однако, должна была вводиться в общее поле коммуникации и там совместно прорабатываться. Примерно в таком контексте, утверждает Щедровицкий, и возникло понятие «мысли-коммуникации», потянувшее за собой необходимость очередного пересмотра методологической реальности.

В концепции мыследеятельности, сформулированной в начале 1980-х гг. Г.П.Щедровицким (ее можно считать третьей методологической программой), мышление понималось как подсистема в системе мыследеятельности, включающей в себя «пояса» коллективно-группового мыследействия, мысли-коммуникации и чистого мышления [16, с. 130–132]. Почему новая реальность была названа мыследеятельностью? Вероятно потому, что в ОДИ, с одной стороны решались познавательные задачи, т.е. осуществлялось исследовательское мышление, с другой — происходило программирование и организация мышления всех участников игры, что по традиции понималось как деятельность. Тем самым был сделан важный шаг — задана новая рамка для изучения мышления и указан его контекст. Стало понятным, что мышление не может быть сведено к алфавиту процедур и операций мышления, что это более сложное образование. Хотя мышление задавалось как подсистема мыследеятельности, Г.П.Щедровицкий признавал за мышлением определенную автономию, самостоятельность. В отличие от других поясов мыследеятельности пояс чистого мышления, писал он, «имеет свои строгие правила образования и преобразования единиц выражения и законы, причем достаточно монизированные; это все то, что Аристотель называл словом “логос”...» [16, с. 133]. Однако что же такое мышление не как аристотелевский логос, а как аспект методологической реальности? Ясного ответа на этот вопрос Г.П.Щедровицкий не дал.

Не заметил он также, что понятие мысли-коммуникации противоречит естественнонаучной установке и деятельностной онтологии, что, по сути, это понятие из другой парадигмы — гуманитарной, если только, конечно, коммуникацию не понимать так, как ее трактуют в лингвистике и соссюровской семиотике. Если же коммуникацию понимать скорее по М.Бахтину, как форму диалога и общения, в которых разные позиции и точки зрения коммуницирующих выражаются и обосновываются (и именно за счет всего этого и складывается общее поле коммуникации, становится возможным понимание и даже согласованное действие), то в этом случае представление о мыследеятельности противоречит естественнонаучному и деятельностному подходам.

Отчасти Шедровицкий это чувствовал, в начале 1990-х гг. он признает, что деятельность — это, оказывается, еще не вся реальность, например, важную роль в формировании последней играют процессы коммуникации; что мышление так и не было проанализировано, наконец, что методолог не может сам подобно демиургу создавать новые виды деятельности; требуется разворачивать организационно-деятельностные игры, которые представляют собой «средство структурирования предметных форм и способ выращивания новых форм соорганизации коллективной мыследеятельности». «С этой точки зрения, — пишет Шедровицкий в одной из своих последних работ, — сами выражения “деятельность” и “действие”, если оставить в стороне определение их через схемы воспроизводства, выступают как выражения чрезвычайно сильных идеализаций, чрезмерных редукций и упрощений, которым в реальности могут соответствовать только крайне редкие искусственно созданные и экзотические случаи. В реальном мире общественной жизни деятельность и действие могут и должны существовать только вместе с мышлением и коммуникацией. Отсюда и само выражение “мыследеятельность”, которое больше соответствует реальности и поэтому должно заменить и вытеснить выражение “деятельность” как при исследованиях, так и в практической организации» [16, с. 297–298].

При этом Шедровицкий не отказывается от своей исходной программы: необходимо и исследование (теперь мыследеятельности) и практическая организация ее, причем на основе соответствующих теорий мыследеятельности. «Развитая таким образом методология, — пишет он, — будет включать в себя образцы всех форм, способов и стилей мышления — методические, конструктивно-технические, научные, организационно-управленческие, исторические и т.д.; она будет свободно использовать знания всех типов и видов, но базиро-

ваться в первую очередь на *специальном комплексе методологических дисциплин – теории мышледеятельности, теории мышления, теории деятельности, семиотике, теории знания, теории коммуникаций и взаимопонимания*» [20, с. 152–153].

Продумывая изложенный материал, можно заметить, что, несмотря на различие две первые методологические программы основываются на общей схеме. Ее суть можно охарактеризовать так: *существует мышление (деятельность), изучая сущность и законы мышления, можно получить знания, позволяющие перестроить последнее; необходимое условие такого преобразования – критика сложившихся неудовлетворительных форм и концепций мышления.*

#### **4. Методологическая программа построения семиотики**

Центральной методологической проблемой семиотики Г.П.Щедровицкий считает следующую: будет ли семиотика развиваться только как приложение и продолжение других теоретических дисциплин – логики, психологии, языкознания, культурологии и пр. или же она, наконец, станет самостоятельной наукой. «Какой бы подход, – пишет Г.Щедровицкий, – мы сейчас ни взяли – логический, лингвистический или психологический – в каждом семиотика мыслится как простое расширение предмета соответствующей науки, как приложение ее понятий и методов к новой области объектов. Фактически нигде не идет речь о специфических методах семиотики, об особых – и они должны быть новыми – процедурах выделения и описания ее предмета... Поэтому можно сформулировать более общий тезис: основная задача семиотики как теории знаковых систем, если она хочет быть особой наукой, а не другим названием расширенной лингвистики, расширенной логики или психологии, состоит в объединении тех представлений о знаках и знаковых системах, которые выработаны к настоящему времени в психологии, логике, языкознании и других дисциплинах; семиотика будет иметь право на существование в качестве самостоятельной науки, если будет решать эту, ставшую уже насущной, задачу» [21, с. 21, 22].

О какой науке говорит Г.Щедровицкий и почему семиотика как самостоятельная должна возникнуть из синтеза отдельных дисциплинарных семиотических представлений? Судя по всему, о естественной науке, пользующейся объективным методом, в свете которого другие теоретические построения семиотики являются или ложными, или не совсем адекватными. Действительно, возражая против «социально-психологического» подхода в семиотике, ставящего при-

роду знака в зависимость от понимания и других психических процессов человека, Г.Щедровицкий противопоставляет этому подходу «совершенно точный и объективный анализ» знаков в социуме. Кредо социально-психологического («ситуативного») подхода, пишет Г.Щедровицкий, «в резкой форме может быть сформулировано так: знаки существуют потому, что отдельные люди, индивиды, сознательно используют какие-то объекты в качестве знаков; знаки не существуют объективно в социально-производственных структурах и в “культуре” социума именно как знаки; они не имеют объективных функций и значений безотносительно к психике индивидов, их пониманиям и желаниям... В исследовании знаков этот подход постоянно приводит к одному и тому же тупику. Когда заходит речь о реконструкции функций, значений, содержаний знаков и становится необходимым обращение к так называемым внеязыковым условиям и факторам, исследователям приходится апеллировать к процессам понимания, осуществляемым индивидами, к их желаниям, целям, одним словом, к сознанию и его многообразному содержанию; последнее оказывается зависимым от прошлого опыта индивидов, от их психических установок и т.п., т.е. от факторов, пока совершенно не поддающихся точному научному учету. Именно поэтому все ходы в этом направлении и заводили в тупик. Возможен, однако, совершенно точный и объективный анализ содержания и значений языковых выражений, не связанный с описанием психических процессов и сознания индивидов» [21, с. 27–28].

Этот «точный и объективный анализ», конечно же, естественно-научный анализ, и здесь Г.Щедровицкий вполне последователен, поскольку именно естественные науки в 1960-х гг. он считал образцом и идеалом. Как здесь не вспомнить аналогичную программу для психологии Л.С.Выготского. По сути, Г.Щедровицкий пытается создать «общую семиотику», объединив и переработав на естественнонаучной основе основные семиотические идеи, сформулированные в разных направлениях семиотики. При этом подобное объединение, считает Г.Щедровицкий, тоже должно происходить с опорой на истинную семиотическую идею (именно ей, вероятно, соответствует самая «обобщенная семиотическая черта действительности»), которая и позволит создать семиотическую теорию, снимающую все остальные, правда, не как знания, а как описания разных сторон изучаемого объекта.

Во всех существующих направлениях семиотики, пишет Г.Щедровицкий, «не было схвачено какое-то объективное свойство знаков, которое по сути дела является самым главным; оно объединяет дру-

гие уже выделенные стороны и задает их место в системе целого. Поэтому, чтобы построить новую модель знака, нужно прежде всего выяснить это свойство». А чуть выше он поясняет. «Объединение логических, лингвистических и психологических представлений о знаке и знаковых системах не может основываться на сведениях одних представлений к другим, так как среди них нет главного; оно не может быть также механическим соединением их, ибо перечисленные представления являются не частями одного целого, а различными “проекциями” объекта, снятыми как бы под различными углами зрения. Чтобы осуществить синтез подобных проекций, надо построить совершенно новую модель знака и знаковых систем, которая выступила бы по отношению ко всем предшествующим представлениям как сам объект, с которого они “сняты” как проекции... отнесение всех существующих представлений к одной модели будет выступать как способ опосредованного связывания их друг с другом. То, что раньше было просто набором разных изолированных представлений, теперь выступит как сложная иерархическая система» [21, с. 22–23]. Не правда ли, похоже на Выготского?

Как же сегодня мы можем оценить программу Г.П.Щедровицкого, в реализации которой в середине 1960-х гг. участвовал и автор? Если Щедровицкий разрабатывал методологию, исходя из естественнонаучного идеала, то я — сторонник гуманитарного подхода, допускающего, кстати, в качестве своего предельного, вырожденного отношения и естественнонаучный подход. (М.Бахтин считал, что это предельное отношение задается, когда мы человека рассматриваем не как личность, а специалиста). С точки зрения гуманитарного подхода каждое направление семиотики имеет право на существование, поскольку, во-первых, отражает определенную ценностную позицию исследователя, во-вторых — определенную позицию (возможность) в культурном пространстве. Зайти, как выражается Г.Щедровицкий, в тупик основные направления семиотики не могут. Другое дело, что не всегда можно согласиться с какими-то рефлексивными суждениями по поводу семиотики, высказываемыми авторами тех или иных направлений. Но полемика и есть полемика. Это дело нормальное.

Поскольку семиотика строится от разных традиционных дисциплин и по-разному в смысле выбора новых подходов, а также способов перехода от традиционных теоретических дисциплин к этим подходам, то и вариантов семиотики может быть несколько, что и наблюдается в действительности. Другое следствие данной модели семиотики — понимание ее задач.

Семиотические исследования должны восполнить традиционные (логические, лингвистические, психологические, социологические и т.д.) в области новых задач, которые были поставлены временем, но на которые эти дисциплины при их создании не были ориентированы (конечно, при условии, что ресурсы этих традиционных дисциплин пока не исчерпаны). Например, соглашаясь, что имманентное изучение языка за последние 40 лет кое-что дало, Г.Щедровицкий перечисляет новые задачи, которые, с его точки зрения, на основе этого подхода решены быть не могут: «1) о соотношении “языка” и “речи” (в соссюрском смысле), 2) о соотношении социального и индивидуального в них, 3) о законах развития “речи-языка» [21, с. 24]. Вряд ли эти задачи, особенно вторую и третью, взялись бы решать лингвисты традиционной ориентации, но Л.Ельмслев или Р.Якобсон их уже будут, во всяком случае, обсуждать.

Кроме того, семиотические исследования должны очертить области, в которых необходимо менять контексты и соответственно логику изучения, иначе — включать традиционные объекты изучения в принципиально новые образования. Именно поэтому одна из основных задач семиотики — построение классификаций (типологий) знаков и знаковых систем. Каждый такой класс (тип) задает свой особый случай связи традиционного объекта изучения с выбранным контекстом.

Наконец, важная задача семиотического исследования — проведение собственно семиотического объяснения. Его особенностью является перенос объяснения и оснований в область «жизни знаков». Для семиотиков бытие знаков является более ясным, чем существование других объектов и предметов, которые поэтому нуждаются в семиотическом прояснении. Понятно, что другие исследователи с этим вряд ли согласятся, у них свои критерии ясности.

Если мы теперь с этой точки зрения посмотрим на разные направления семиотики, то сможем их охарактеризовать по-новому, найдя им достойное место в общем процессе семиотического познания. Например, Пирс шел от традиционной логики и изучения мышления, а в качестве нового подхода формировал представление о практике. Сам Щедровицкий отталкивался не только от изучения мышления, но и от содержательной логики, психологии и педагогики; новый подход у него задавался идеями деятельности, обучения и развития. Ф. де Соссюр шел от языкознания, а новый подход задавался идеей коммуникации. И хотя все перечисленные авторы, выступившие идеологами самостоятельных направлений в семиотике, вводят семиотические понятия и ведут семиотические исследо-



вания (или это делают их последователи), мы имеем существенные расхождения в толковании семиотических понятий и семиотических исследований.

Исключает ли предложенный здесь взгляд на семиотику ее становление как науки? Естественно, нет, но не как единственной самостоятельной естественной науки, а как многих родственных наук, соответствующих разным вариантам семиотического подхода. Для формирования самостоятельной науки еще со времен Аристотеля необходимо не обобщение представлений других наук (этот момент может быть только подсобным), а выделение определенной области изучения («рода»), построение идеальных объектов и фиксирующих их понятий («начал»), сведение более сложных случаев, принадлежащих данной области изучения, к более простым, фактически же к сконструированным идеальным объектам, обоснование всего построения в соответствие с принятыми в данное время критериями и нормами строгости и научности.

Особый случай образует ситуация, когда семиотические представления используются для формирования отвечающего семиотической теории объекта. Например, семиотические представления, развитые в исследованиях Е.Черневич («Язык графического дизайна», 1975), используются ею для формирования в обучении соответствующих способностей дизайнеров: различения видения и смотрения, разных способов чтения и понимания визуальных текстов, создания визуальных текстов с разным соотношением между планами выражения и содержания и т.д. [12]. Поскольку дизайнер, прошедший школу Черневич, приобретает все эти способности, семиотические построения Черневич по отношению к данному случаю выступают не только как теория, обладающая объяснительными и дескриптивными возможностями, но и как теория, позволяющая предсказывать, рассчитывать, управлять. Но конечно, подобные, напоминающие естественнонаучные, возможности сохраняют свою силу только относительно сформированной реальности.

Таким образом, целесообразно различать семиотические теории двух видов. Первые ориентированы на *античный идеал познания*. Они разрешают определенный круг проблем и описывают определенную предметную область, выделенную относительно произвольно, в том смысле, что не существуют достаточных, помимо практики и установок исследователя, оснований подобного выделения. Вторые ориентированы на *психотехнический идеал науки*, т.е. предполагают *формирование под теорию соответствующего объекта*. Основанием выделения предметной области в данном случае выступает именно

формирующая деятельность. Можно высказать и более сильную гипотезу: гуманитарные и социальные науки становятся эффективными (с точки зрения современных требований, а не вообще), только если удастся сформировать отвечающие им объекты. Например, психоанализ стал по-настоящему действенным после того, как в рамках психоаналитической практики и пропаганды удалось сформировать своего психоаналитического клиента.

Прокомментируем данный материал. Во-первых, очевидно, что и Г.Щедровицкий и я осуществляли методологический поворот, т.е. перешли от анализа знаков к обсуждению рефлексивных содержаний: а именно, стали рассматривать ситуацию, сложившуюся в семиотике, понятия семиотики, особенности семиотического подхода и семиотики как науки, стратегию построения более совершенной семиотической теории (эту стратегию и ее реализацию я изложил в работе «Семиотические исследования», 2001). Во-вторых, синтез и перестройку этих рефлексивных содержаний Г.Щедровицкий предлагал осуществить в рамках теории деятельности, а я – в рамках гуманитарного варианта методологии, включающего культурологический подход и реконструкции.

Стоит заметить, что от выбранной стратегии синтеза и перестройки рефлексивных содержаний многое зависит. Например, остановившись для этой цели на теории деятельности и сделав редукцию семиотических феноменов к деятельности основным способом их теоретического объяснения, Г.Щедровицкий фактически сделал ненужными свои дальнейшие исследования в семиотике. В моих семиотических работах другая проблема: анализ и новое конфигурирование рефлексивных содержаний предполагает проведение довольно сложных предварительных исследований. В свое время именно это обстоятельство заставило Г.Щедровицкого заменить такие предварительные исследования дискурсами в рамках системного подхода.

Например, обсуждая такое рефлексивное содержание, как «рефлексия», Г.Щедровицкий пишет: «Представления, накопленные в предшествующем развитии философии, связывают рефлексию, во-первых, с процессами производства новых смыслов, во-вторых, с процессами объективации смыслов в виде знаний, предметов и объектов деятельности, в-третьих, со специфическим функционированием а) знаний, б) предметов и в) объектов в практической деятельности. И, наверное, это еще не все. Но даже этого уже слишком много, чтобы пытаться непосредственно представить все в виде механизма или формального правила для конструирования и развертывания схем. Поэтому мы должны попытаться каким-то образом свести все

эти моменты к более простым отношениям и механизмам, чтобы затем вывести их из последних и таким образом организовать все в единую систему» [17, с. 273]. Другими словами, Щедровицкий решил не анализировать рефлексивные реалии (в данном случае знания, предметы, объекты и их функционирование, а также механизмы производства новых смыслов), а переопределить их (фактически это редукция) в новом более простом и конструктивном языке.

Что это за язык? Системного подхода (системно-структурный язык), в рамках которого теперь задается и деятельность. «Исходное фундаментальное представление: деятельность — система», — пишет Щедровицкий в работе 1975 г. «Исходные представления и категориальные средства теории деятельности» [17, с. 241]. Чтобы реализовать эту стратегию, Г.Щедровицкому пришлось построить свой, теоретико-деятельностный вариант системного подхода.

Нетрудно заметить, что все три представленных здесь методологических опыта предполагают свободную стратегию построения мысли, в том смысле, что их авторам не был известен метод решения интересующих их проблем, они вынуждены были сами выстраивать мысль, исходя из разных оснований — собственных ценностей и предпочтений, особенностей предмета, который они анализируют, полемики с другими мыслителями и прочее. Нельзя ли в таком случае предположить, что методологическая работа — это всегда поиск, выращивание новой мысли, что здесь каждая познавательная ситуация является уникальной. «Важнейшее отличие методологии от науки, — пишет Марк Рац, — видится в том, что наука дает свои прогнозы для повторяющихся явлений, в то время как методология стремится рассматривать любую ситуацию как уникальную и неповторимую... Методолог, разумеется, тоже может использовать накопленный опыт, но, апеллируя к наличным знаниям, готовым методам и средствам, методолог работает уже как ученый... Моя коллега С.Табачникова заметила однажды, что, используя готовые методы, мы умираем... мысль может быть методологической, пока она движется. Умирая в своем продукте, она теряет специфику: ее выводы касаются организации нашей деятельности и нашего мира» [8, с. 14].

В целом это верно, хотя, безусловно, решая свои задачи, методолог использует наработанные прежде познавательные стратегии и методы. Другое дело, что при этом часто (но не всегда) выясняется уникальность познавательной, более широко, мыслительной ситуации и необходимость в ней трансформировать эти стратегии и методы или выработать новые. Однако не противоречит ли эта характеристика методологии ее понятию, ведь методология вроде бы долж-

на однозначно направить мысль? Если методологическая работа — это недетерминированная, открытая стратегия мышления, имеющая дело с уникальными ситуациями, то чем она тогда отличается от интуиции и творчества?

## 5. Проблема реализации методологических программ

Лучше всего реализуются программы, адресованные самому себе. В этом случае нет проблем непонимания методологической программы, хотя нередко методолог сталкивается с «сопротивлением материала». Но можно ли «программу, адресованную самому себе», считать программой? Методологические программы «à la Выготский и Щедровицкий» являются настоящими программами, они, как правило, адресованы другим ученым или специалистам (философам, инженерам, проектировщикам и пр.) и, кроме того, трактуются как предписания и проекты. Тогда, кажется, чего проще — нужно реализовать эти программы, перестроив в соответствии с ними интересующие методолога науки и дисциплины. Посмотрим конкретно, что получилось из реализации программ Выготского и Щедровицкого.

Программа Выготского перестройки психологии была взята на вооружение его учениками и реализована в форме построения психологической теории деятельности. На эту теорию, как известно, опиралась советская педагогика, в рамках которой действительно выделялся новый тип человека, которым овладевало и управляло социалистическое общество. Обсуждая ценностные установки психологов этого периода, В.П. Зинченко пишет: «Это была замечательная плеяда ученых, которые всерьез приняли задачу революционного преобразования общества, создания нового человека — активного творческого деятеля. На первый план выступила проблема организации трудовой деятельности, профессионального образования, учебной деятельности, профессионального отбора и диагностики. Конечно, были и концептуальные достижения, но преобладала прагматическая ориентация» [5, с. 44].

Но западная психология пошла по другому пути: количество психологических школ постоянно росло, интенсивно развивалась гуманитарная психология, взаимоотношения между разными школами осуществлялось не в рамках единых оснований, а в пространстве научной коммуникации и методологии. Когда же социализм рухнул, значение теории деятельности в нашей стране быстро стало падать. Например, В.А. Лекторский в статье «Деятельностный подход: смерть

или возрождение» констатирует, что «деятельностная тематика как в философии, так и в психологии утратила былую популярность» [7, с. 56]. В.С.Лазарев в статье «Кризис “деятельностного подхода” в психологии и возможные пути его преодоления» пишет, что «деятельностный подход, создававшийся несколько десятилетий назад для преодоления психологического кризиса, сегодня сам находится в кризисном состоянии» [6, с. 33].

Итак, методологическая программа Выготского могла быть реализована, пока сохранялись условия, позволявшие в рамках тоталитарной системы социализма формировать человека. Как только эти условия ушли, эта программа стала нереалистичной и нереализуемой.

Г.П.Щедровицкий наметил не одну программу, а несколько – для семиотики, языкознания, педагогики, дизайна, науковедения, той же психологии. В целом все эти программы оказались неудачными, представители соответствующих научных дисциплин практически не обратили на них внимание, а сами методологи их реализовать не смогли. На мой взгляд, слабость предложенных Щедровицким методологических программ научного развития проистекала, во-первых, из-за отсутствия заинтересованной кооперации с представителями данных наук, во-вторых, из-за недостаточного знания проблем, стоящих в этих науках, в-третьих, характера рассмотренных выше установок самой методологии науки. На еще одно обстоятельство указывает А.А.Пузырей, анализируя программу развития психологии, которую Щедровицкий изложил в 1981 г. «Идея методологической организации психологии как сферы МД (мыследеятельности. – В.Р.) не входит “ни в какие ворота” психологии... Причем – как это ни парадоксально! – не только в ворота собственно научной психологии, но также и так называемой практической... Методология “потонула” и “растворилась” в игровом движении, была поглощена и “подмята” им» [22, с. 125–126].

Однако в рамках ОДИ методологическое нормирование произошло и казалось, что это именно то поле, где реализуются методологические программы. Особенность разработанных Щедровицким оргдеятельностных игр состоит в том, что здесь исходная проблема сразу осмысливается с помощью методологических представлений (схем) и ее решение намечается в этом же языке. Другая особенность – методологическая организация игрового процесса. В результате участники оргдеятельностных игр как бы «заражаются» методологическим мышлением, отчасти осваивают его. Правда, закончив игру и вернувшись в обычную жизнь, они, как правило, столь же быстро забывают методологические установки.

Стоит, однако, обратить внимание, что в ОДИ реализуются не методологические программы, а методологические представления. Кроме того, ОДИ представляет собой практику, в которой происходит вменение методологических представлений, наподобие того, как это делается сегодня во многих психологических практиках. В этом случае вопрос о программах снимается с повестки дня, поскольку никто уже не сомневается в необходимости методологических представлений и их реалистичности.

На проблему реализации методологических программ стоит посмотреть еще с одной стороны. Г.П.Щедровицкий, как мы помним, утверждает, что «продукты и результаты методологической работы в своей основной массе — это не знания, проверяемые на истинность, а проекты, проектные схемы и предписания». Даже если соглашаться с этим утверждением, все равно не уйти от вопроса о реализуемости таких проектов и предписаний. Сколько мы видим проектов и предписаний, дающих или не то, что в них заложено, или вообще нечто неожиданное и неприятное для проектировщика. К тому же методологические программы не являются проектами (это скорее концепты), их не продумывают ни с точки зрения того, насколько при их построении были учтены реальные характеристики рефлексивных содержаний (мышления, деятельности, науки, понятий и пр.), ни с точки зрения условий реализации, например, понимают ли эти программы ученые, убеждены ли они в их необходимости, видят ли они ситуацию так же, как и методологи, можно ли склонить ученых изменить свои убеждения и как это сделать. Методологические программы только запускают, инициируют мыслительные и творческие процессы. Как последние протекают и что дают — в значительной степени результат обстоятельств, культуры и усилий творческой личности или коллектива. Однако и без методологических программ, тем более, методологической работы во многих случаях обойтись нельзя.

### Литература

1. *Брушлинский А.В.* Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. М., 1997.
2. *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1982.
3. *Выготский Л.С.* Мышление и речь // *Выготский Л.С.* Собр. соч. Т. 2. М., 1982.
4. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
5. *Зинченко В.П.* Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология.* 1993. № 255.

6. Лазарев В.С. Кризис «деятельностного подхода» в психологии и возможные пути его преодоления // *Вопр. философии*. 2001. № 3.
7. Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение // *Вопр. философии*. 2001. № 2.
8. Рац М.В. Методология: младшая сестра науки или ее мать? // *НГ Наука*. № 3(76). 11.02. 2004.
9. Розин В.М. Семиотические исследования. М., 2001.
10. Розин В.М. Методология: становление и современное состояние. М., 2005.
11. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук // *Вопр. методологии*. 1991. № 2.
12. Черневич Е.В. Язык графического дизайна. М., 1975.
13. Шедровицкий Г.П. О различии исходных понятий «формальной» и «содержательной» логик // *Шедровицкий Г.П. Избр. труды*. М., 1995.
14. Шедровицкий Г.П. «Языковое мышление» и его анализ // Там же.
15. Шедровицкий Г.П. О строении атрибутивного знания // Там же.
16. Шедровицкий Г.П. Схема мыследеятельности – системно-структурное строение, смысл и содержание // Там же.
17. Шедровицкий Г.П. Исходные представления и категориальные средства теории деятельности // Там же.
18. Шедровицкий Г.П. Дизайн и его наука: «художественное конструирование» – сегодня, что дальше? // Там же.
19. Шедровицкий Г.П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Там же.
20. Шедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системнодеятельностного подходов // Там же.
21. Шедровицкий Г.П. О методе семиотического исследования знаковых систем // *Семиотика и восточные языки*. М., 1967.
22. Шедровицкий Г.П. Методологическая организация сферы психологии // *Вопр. методологии*. 1997. № 1–2.

## Генетическая связь идеи «парадокса» с идеей «логики»

### В начале был Логос... Логос-слово? Логос-логика? Логос-(?)?

Галилей учил: «*Философия, написанная в этой огромной книге, постоянно открытой перед нашими глазами (я имею в виду вселенную), не может быть понята, если сперва не научишься понимать язык и не изучишь письма, коими эта книга написана, ... <т.е. > треугольники, окружности и прочие геометрические фигуры*»<sup>1</sup>. Этим словам суждено было сыграть значительную роль в истории европейской мысли. По мере развития новейшей науки, которая все 400 лет своего существования непрерывно оглядывалась как на образец на математику и экспериментальную физику, смысл этих слов становился чем-то все более и более «само собой разумеющимся». Конечно, существовало мощное концептуальное противостояние идеям Галилея со стороны многих философов и гуманитарно мыслящих исследователей (Гёте, Фихте, Гегель, Гумбольдт, Шеллинг, Гаман и др.). Шеллинг, прямо противопоставляя свою позицию позиции Галилея, говорил: «*То, что мы называем природой — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письмами*», а отнюдь не учебник по математике. Все прочие формы знания (наука, философия) для Шеллинга были вторичными по отношению к, так сказать, «естественному голосу бытия», которое говорит с нами языком искусства: «*представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно*». Линию Шеллинга в XX в. полномасштабно продолжил М.Хайдеггер и, затем, огромное число последователей этого направления мысли. Но внутри самой науки (и главное, внутри философии науки) лишь революционные перевороты в основаниях физики и математики XX в. пошатнули очевидность галилеевской интуиции. А именно: ученым перестало казаться очевидным, что фундаментальные свой-



ства бытия вещей исчерпывающе отображаются математическими конструкциями, ибо язык математики, своими смысловыми корнями уходящий в язык «естественный», сам попал под большой вопрос. После прочтения работ М.Хайдеггера и Л.Витгенштейна уже окончательно осозналась вся нетривиальность вопроса о языковых основаниях любых научных проектов и метафизических предприятий. Начала вещей, как они открыты современному просвещенному человеку, ныне неизбежно обращают современную мысль к логосу-слову (т.е. к проблеме «языка») и логосу-логике (т.е. к проблеме «логики»). Это положение осозналось современностью как «поворот к языку», к его онтологическим основаниям.

Результатом этого «поворота» стало, однако, не столько ограничение притязаний математики на ее исключительность в вопросе о фундаментальных основаниях вещей, сколько *потеря ориентира в вопросе о строгости мышления*. Идея «строгости мысли», ориентируемая в философии Нового времени на понятие строгости математических и естественных наук, размылась к концу XX в. до полной неопределенности. Свидетельством этой неопределенности является невиданного размаха анархия, охватившая все сферы современной творческой деятельности. Ситуация производит впечатление Большого взрыва, в результате которого с невероятной скоростью разлетелись по несообщаемым уголкам вселенной различные миры, смысловые галактики, сгущения языковой материи, продолжающие мутировать, сталкиваться друг с другом, исчезать и появляться вновь в неузнаваемом облики.

Однако «большому взрыву» предшествовала совсем иная картина, которая, не вполне еще изученным образом, сыграла роль его причины и катализатора. Ему предшествовала идея возможности радикальной, универсальной математизации *знания* о мире, которая, как мы уже сказали, была открыта и обоснована Галилеем, Бруно, Декартом и др., и которая превратилась далее в полномасштабное усилие по математизации самого процесса *познания*, философски продуманное Кантом. И.Кант так характеризует свою «попытку» философствования: «Задача критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить весь прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, *следуя примеру геометров и естествоиспытателей*... Если метафизика вступит благодаря этой критике на *верный путь науки*, то она сможет овладеть всеми отраслями относящихся к ней знаний»<sup>2</sup>. Главное, что в этом предприятии именно математике Кант отводит фундирующую роль даже и в ее отношении наукам о природе вообще: «учение о природе будет со-

держат науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика». Отметим, однако, что Кант в первую очередь связывал с математикой понятие *конструктивности понятий*, а не точность ее конструкций. Тем не менее со временем акцент постепенно перемещался в сторону математической точности. Уже в 1894 г. Ч. Пирс писал о том, чтобы «внести в философию математическую точность — современную математическую точность — и применить в философии идеи современной математики»<sup>3</sup>. В этом же направлении двигалась мысль Гуссерля, предполагавшего создать логически безупречную основу для всех наук (и для философии в частности), ориентируясь на идею «истин в себе» в том виде, в каком их понимал Больцано; а параллельно с феноменологическими разработками велась огромная работа по сооружению математической логики, преследовавшей цель создания универсального фундамента для математики.

Однако, как мы уже сказали, ни феноменология, ни математика не справились с теми задачами унификации и радикального обоснования, которые они ставили перед собой. Скорее наоборот, именно их средства обоснования и привели к эффекту «большого взрыва». Постмодернизм, фактически выступающий под лозунгом «anything goes», буквально так вырос из феноменологии, из феноменологических идей. А попытка наведения порядка в основах логики и математики породила такой процесс тотальной релятивизации в математике и наиболее строгих естественных науках, что, по иронии судьбы, именно он и сыграл роль строгого основания для идей, совершенно противоположных исходным. Никто не рассчитывал, что средства обоснования начал науки, и начал математики и логики в частности, окажутся средствами основательного их раздробления и что они приведут к девальвации идеи универсальности логического измерения как такового.

То положение дел, которое можно наблюдать сегодня, высветило одну важную проблему. Особенности процесса научного прогресса, имевшего место в XIX и начале XX в., настолько успели отразиться на «математизации»<sup>4</sup> *идеи* логики, что логика как бы перестала существовать за пределами математических к ней подходов. Вместе с тем выявилась проблема опасной беспомощности логически ответственного мышления, лишившего себя своей опоры в конструкциях, ориентированных на математическое мышление как на образец научности.

Интуиция «строгости мышления» притупилась потому, что вообладала идея отсутствия какого бы то ни было логического статуса у языковых и онтологических оснований «вещей». Корни логики по-

тонули во внелогической среде языковых феноменов, в необозримых началах «мифопоэтического» языка (линия Шеллинга, Хайдеггера и др.), во внелогической среде «далее необосновываемых» семантических каркасов (Карнап), языковых игр и квази-рациональных практик (Витгенштейн). Вне-логический логос-слово растворил в себе свое собственное логическое измерение. В результате — если смотреть на всю современную интеллектуальную ситуацию в логической перспективе — сформировалось два бесконечно удаленных полюса: полюс вне-логических, спонтанных языковых «начал всего» и полюс жестко алгоритмических, формально-логических процедур, играющих скорее нормативную роль, нежели роль философско-логическую. А между этими полюсами раскинулось безбрежное, аморфное море всевозможных исследовательских интенций и интересов. Имея ввиду это положение дел, Х. Патнэм говорит в своих комментариях к лекциям Ч. Пирса: «Собственно говоря, спор между философами, считающими, что серьезная философия должна базироваться на символической логике и точной науке, и философами, не боящимися предположить, что серьезная философия должна “вступить в союз” с “романами и драмами более глубокого рода”, в высшей степени активно продолжается и сегодня!»<sup>5</sup>.

За этим противостоянием, о котором говорит современный философ, стоит не просто некая иррациональная несовместимость двух точек зрения на существо вещей, но определенная *логика* противоборства двух различных пониманий. Действительно, несмотря на то, что по ту сторону математической логики и по сей день не видят ничего кроме логических курьезов и софизмов, изолированных от серьезных областей знания, в области логики, не являющейся математической, дела обстоят не совсем уж плохо. Во-первых, обнаружение того обстоятельства, что первичными являются не столько математические конструкции, сколько семантически более общие, более разнородные образования, имеющие языковую (или смысловую) природу, было получено *логическим* путем. Это означает, что не-математические логические средства все еще пока достаточно сильны, чтобы производить серьезные сдвиги в образах мышления и чтобы быть предметом серьезных, в том числе научных, изысканий.

Но есть еще один момент, может более важный, чем первый. Имеет смысл обратить внимание вот на что. Тотальная математизация логики в начале XX в. была связана с тем, что в основаниях ряда строгих наук (и, главным образом, математики и формальной логики) были обнаружены *парадоксы*. Попытка их устранения в рамках математики и логики была вполне обоснованна. Если бы оказалось

невозможным разрешить проблему появления парадоксов внутри математики математическим же путем, то весь корпус математических знаний очутился бы в весьма карикатурном положении. Это бы случилось так потому, что многие самые важные и утонченные построения, возводимые исключительно ради обоснования *истинности* некоего положения дел, оказывались бы (вследствие парадоксов) одновременно и *ложными*, лишая усилия математиков всякого смысла ввиду отсутствия различия между непротиворечивыми конструкциями и набором изошренной околесицы. Поэтому усиленная математизация логики была связана в первую очередь с попыткой спасти от парадоксов математику. В какой мере необходимо было спасать от парадоксов саму логику или, например, эпистемологию, в тот момент этим вопросом никто толком не задавался. Нельзя не учитывать и то обстоятельство, что идея спасения математики означала тогда и спасение *научного* знания вообще — и это было так потому, что «научное знание» мыслилось подавляющим числом исследователей скорее как «учебник», в основе «разделов» которого заложены те или иные математические структуры. Однако затмение идеи безусловной фундаментальности математического языка заставляет по-новому ставить вопрос о логике и о ее статусе во вновь сложившихся обстоятельствах. И в первую очередь имеет смысл обратиться к той точке, в которой идея «логики как таковой» концептуально поглотилась логикой математической. Этой точкой является вопрос отношения к парадоксам.

### **Связь парадоксов с неформализуемыми логическими выводами**

На рубеже прошлого столетия был открыт ряд парадоксов, каждый из которых по-своему наносил удар по математическому знанию. Однако некоторые парадоксы наносили заметно меньший вред математике, нежели другие. В связи с этим (а также в связи с тем, что логика стремительно становилась математической логикой) было предложено называть «опасные» для математики парадоксы «логическими», а сравнительно безопасные парадоксы называть «семантическими». Подспудно этот ход был направлен, в частности, на то, чтобы еще глубже укрепилось мнение о том, что серьезная логика может существовать только как логика математическая.

Действительно ли этот ход можно назвать логически правомерным? Основной момент логической непоследовательности различения парадоксов на «логические» и «семантические» заключается в том, что вообще *не может существовать не-логических парадоксов*. Не-

логической может быть «оговорка», «описка», та или иная «ошибка», но никак не парадокс. Любой *парадокс* — по внутреннему смыслу этого понятия — *является логическим*. Об этом говорили уже, например, и Л. Витгенштейн, и Г.Х. фон Вригт. Г.Х. фон Вригт, цитируя рассуждения Витгенштейна о парадоксе гетерологии, утверждает: «Почему бы не сказать, — спрашивает Витгенштейн, что <парадокс гетерологии> выявляет *логическое* свойство понятия “гетерологическое”?» На мой взгляд, именно это и делает данная антиномия, когда она правильно понята. Она раскрывает нам *логическую* особенность понятия “гетерологическое”»<sup>6</sup>.

Как следует из названия нашей статьи, связью понятия «парадокс» и понятия «логика» мы как раз и займемся. Понятие «логики», и тем более, понятие «философской логики» являются ныне все более и более смутными и проблематичными. Как нам кажется, основательно продуманная роль парадоксов в истории всей европейской мысли поможет вернуть понятию логики как ее понятийную отчетливость, так и универсальную (можно даже сказать, культурную) значимость.

Итак, есть основания утверждать, что не-логических парадоксов не существует. Другое дело, что некоторые парадоксы можно обнаружить средствами *абстрактных* языков (например, как парадокс Рассела, возникающий в рамках языка математического), а некоторые парадоксы можно обнаружить исключительно средствами «естественного» языка. Подчеркнем, что речь идет именно о *средствах обнаружения* парадоксов, а не о способе логического их получения. Условное разделение парадоксов на «логические» и «семантические» не затрагивает логической сути парадоксов, а говорит лишь о том, как и при каких обстоятельствах парадоксы дают о себе знать.

Более существенным следует считать другое соображение (о чем убедительно рассуждает тот же Г.Х. фон Вригт). Дело в том, что парадоксы в принципе не могут возникнуть внутри формализма, совокупность правил которого заведомо непротиворечива (просто по определению!). В самом деле, ведь можно дать такое (не совсем строгое) определение понятию парадокса: парадокс характеризуется логически неизбежным *выводом противоречия* из интуитивно приемлемых посылок (т.е. посылок, кажущихся истинными). Но выведение противоречия из истинных посылок — по определению — невозможно внутри *непротиворечивого* формализма. Понятия «парадокса» и «непротиворечивого формализма» — тривиально несовместимы.

Тем не менее формализм способен *показать* парадокс. Более точно: средствами непротиворечивого формализма парадокс может оказаться *выявленным* (а не «доказанным»), но только как *ошибка*

*агента*, действия которого являются *внешними* по отношению формальной системе. Например, парадокс Рассела обнаруживается именно как появление противоречия в результате некоторой неправомерной подстановки (неправомерность которой явно не осознавалась вплоть до получения Расселом его парадокса). Но эта подстановка является именно внешней по отношению к формализму ошибкой, а не неустранимо внутренним парадоксом самого этого формализма.

Другим источником обнаружения парадоксов может оказаться допущение формализма с противоречивыми правилами. Но и тут имеется, очевидно, непреодолимая трудность: если допустить законность наличия противоречивых правил, то смысл «противоречия» в таком формализме полностью утрачивает свой (традиционный) смысл, и тогда смысл «парадокса» также здесь полностью утрачивается, поскольку нет ничего парадоксального в том, что мы фактически постулировали легитимность некоего «противоречия», смысл которого уже не имеет ничего существенно общего с законом противоречия. Иными словами, как бы мы ни определяли особенности того или иного формализма, понятие парадокса в пределах одного лишь формализма совершенно утрачивает свой смысл.

Сказанное означает: парадокс — это принципиальное свойство *неформализуемых* аспектов логики «естественного» языка, или, точнее говоря, принципиальная особенность *логики смысла*. Суть этой особенности, говорит Г.Х. фон Вригт, в том, что *«только при неформальном изложении получение парадокса может быть представлено как вывод некоторого заключения (противоречия) из некоторых посылок... Это рассуждение от предположения к противоречию и обратно, от неприятия противоречия к неприятию предположения, не может быть формализовано в исчислении»*<sup>7</sup> (курсив мой. — К.П.).

Наше внимание к парадоксам связано именно с этим обстоятельством: парадоксы предельно строго выявляют возможность (и необходимость) исследования неформализуемых аспектов логики, т.е. выявляют обоснованность исследования *принципиально неформализуемых логических выводов*. Но дело, разумеется, не просто в том, что, мол, наряду с формальной логикой есть еще и логика неформальная, и что ее тоже надо исследовать, раз уж она есть. Дело в том, что неформализуемые логические рассуждения, возникающие при исследовании парадоксов, по глубинной своей сути отличаются от того, что заложено в идею формальной логики. На различии «формальной» логики от логики «диалектической» настаивал уже Аристотель, строго отделявший одну логику от другой. В отличие

от диалектической логики, формальная логика занимается лишь разработкой структур уже имеющегося понятия «истина». Задачей же «диалектической» логики (по Аристотелю) является *обнаружение* «истинных» начал (архэ) логических рассуждений и *обоснование* того, что это именно «истинные», а не какие-то иные первоначала. Иными словами: основное отличие формальной логики от диалектической (т.е. философской) заключается в том, что идея истинности дана формальной логике извне, как нечто вне нее и без нее самостоятельно оформленное и существующее «где-то» в глубинах металогического языка; и наоборот, предмет философской логики является *ею самой обнаруживаемая (или даже формируемая) идея истинности*. «Обнаруживается» или «формируется» идея истинности — это еще большой вопрос! Этого сложнейшего философского вопроса мы постараемся коснуться ниже.

Те рассуждения, которые возникают при анализе парадоксов, как раз напрямую оказываются связанными с тем, что Аристотель понимал под «диалектической» логикой (т.е. философской логикой). Анализ логической природы парадоксов есть анализ *посылок* (первоначал) той логики, в рамках которой данный парадокс возникает. Иными словами, это есть способ анализа логических начал, логических основоположений.

Чуть выше мы уже успели указать на наше сомнение в том, что анализ посылок парадокса есть лишь *чистый* анализ. Совсем не очевидно, что в «анализе» парадоксов полностью отсутствует конструктивный, синтетический элемент, элемент *изобретения и формирования* того, что следует понимать под «истинными» первоначалами той логики, на которой держится тот или иной парадокс<sup>8</sup>. Проблема, которую мы только что кратко обрисовали, не из тех, которые можно разрешить в одной статье, или одной книге; но одной из целей данной работы является экспликация этой проблемы и исследование возможных подступов к ее детальной разработке.

В данной работе у нас есть возможность поставить в центр внимания один-единственный парадокс — т.н. «парадокс гетерологии», и на примере анализа этого парадокса показать правомерность постановки ряда вопросов. Мы будем двигаться по следующему плану.

1. Развернутая формулировка парадокса гетерологии.

2. Условия осмысленности парадокса.

3. Различие между «пониманием» парадокса и «артикуляцией» его понятности.

4. Почему парадокс гетерологии является логическим? Связь идеи «логики» с понятием «парадокса».

## Парадокс гетерологии

Для исходного определения парадокса мы пойдем по «наивно-му» пути, т.е. так, «как если бы» мы были незнакомы с обстоятельным и существенным анализом этого парадокса Г.Х. фон Вригтом. Однако же размышления Г.Х. фон Вригта будут находиться в постоянной переключке с нашими рассуждениями. Более того, в каком-то смысле мы попытаемся продолжить те размышления, которые сам Г.Х. фон Вригт предложил продумать более внимательно. К числу таких размышлений принадлежат два следующих.

Во-первых, Г.Х. фон Вригт подчеркивает *историческую*<sup>9</sup> и *эвристическую* роль парадоксов для развития логики, однако весь текст Г.Х. фон Вригта напрямую свидетельствует о необходимости тематизации *логического* смысла этого обстоятельства. Ведь и сам Г.Х. фон Вригт утверждает, что его трактовка парадокса гетерологии «насколько известно автору, по своим направлениям представляет собой нечто новое»<sup>10</sup>. На наш взгляд, эта трактовка представляет собой не что иное, как переоткрытие философской логики, переоткрытие причин ее неформализуемости, а потому, как результат, и ее постоянного ускользания от прямого и устойчивого понятийного «схватывания». Это и значит, во-вторых, что необходимо акцентировать внимание на роли неформализуемых рассуждений как на *логике смысла* — логике, которая по сути своей держится напряжением между логикой естественного языка и философской логикой.

В связи с тем, что нас будет интересовать логика смысловых сцеплений, «наивную» формулировку парадокса мы дадим, активно используя слово «смысл».

Парадокс заключается в следующем. Возьмем любую книжку, написанную на русском языке, и сделаем полный список имеющихся в ней прилагательных. (С целью уменьшения произвольности в нашем эксперименте можно предположить, что мы имеем дело с *дан-ным* текстом, с *данной* статьей). Выберем первое попавшееся прилагательное и зададимся следующим вопросом: можно ли *смысл* этого прилагательного применить к самому этому слову или нет? Например, если нам попалось слово «понятный», то мы без труда можем заключить, что оно по смыслу применимо к самому себе, поскольку слово «понятный» само по себе является понятным; а вот слово «бес-смысленный» (по своему смыслу) неприменимо само к себе, поскольку слово «бес-смысленный» не бессмысленно. Слово «зеленый» само по себе не зеленое, зато слово «русский» — русское. Интуиция под-



сказывает: все прилагательные данного текста бывают как минимум двух типов — те, которые применимы сами к себе, и те, которые неприменимы сами к себе.

Сделаем одно уточнение, которое немного усложняет дело, но не препятствует возникновению решающего парадокса. Рассмотрение некоторых прилагательных показывает, что отнесение всех прилагательных к одному из указанных типов может затрудниться их зависимостью либо от контекста книги, либо от субъективных пристрастий. Может возникнуть справедливое подозрение, что существует еще и третий тип прилагательных, относительно которых *нельзя однозначно* решить, самоотносимы ли они по смыслу или нет. Например, слово «первый» может быть первым в данном *абзаце* книги, а может оказаться первым в данном *предложении*, но не в абзаце — возникает двусмысленность и некая неопределенность в вопросе смыслового самоотнесения; слово «интересный» кому-то может показаться интересным, и совершенно неинтересным кому-то другому, поскольку (субъективный) смысл «интересности» кем-то будет найден не относимым к слову «интересный».

Однако все эти субъективные и контекстуальные неопределенности не существенны для наших целей, ибо нам вполне достаточно следующего: ничто не мешает *произвольно* закрепить *любой один* из возможных смыслов за каждым словом из нашего списка и ограничиться рассмотрением получившегося множества «редуцированных» прилагательных (а все остальные смыслы не принимать в расчет на время эксперимента). И вот теперь, когда за каждым прилагательным закреплен один и только один его смысл, относительно каждого из «редуцированных» прилагательных — подсказывает нам интуиция — можно *однозначно* сказать, является ли оно самоотносимым (в фиксированном смысле) или же нет.

Обозначим свойство *неприменимости* к самому себе словом «гетерологический». Например, слово «многосложный» *не* гетерологично, поскольку оно само многосложно, т.е. применимо по смыслу само к себе, а слово «зеленый» гетерологично. Предположим, что слово «гетерологический» оказалось в нашем списке (а поскольку мы предположили, что имеем дело с *данным* текстом, то слово «гетерологический» не может не появиться в нашем списке). Возникает вопрос: является ли слово «гетерологический» гетерологическим или нет? Интуиция подсказывает: поскольку понятие гетерологии определено совершенно четко и недвусмысленно, то оно либо гетерологично, либо не гетерологично, либо таково, что заведомо ни гетерологично, ни негетерологично.

Однако *внутренняя логическая структура понятия* гетерологии такова, что полностью подрывает эту наивную интуицию. Слово «гетерологический» не относится «заведомо» ни к первому, ни ко второму, ни к третьему случаю.

Действительно, предположим, что слово «гетерологический» гетерологично, т.е. что смысл слова «гетерологический» применим к нему самому. Однако смысл гетерологичности заключается в свойстве *неприменимости* смысла слова к самому этому слову, откуда следует, что *если* слово «гетерологический» гетерологично, *то* оно автоматически *не* гетерологично, в соответствии с собственным смыслом. Наоборот, предположим, что слово «гетерологический» не гетерологично. Но опять-таки по смыслу негетерологичности мы немедленно заключим, что негетерологичное слово «гетерологический» гетерологично. Парадокс *логически* неизбежен.

Перед нами утверждение, истинность которого *логически* влечет собственную ложность, и наоборот.

### Условия осмысленности понятия «гетерологии»

Анализируя парадокс гетерологии Г.Х. фон Вригт движется в следующем направлении: 1) сначала он дает *примеры* самоприменимых и несамоприменимых слов, 2) когда оказывается *понятным* то, о чем идет речь, он дает более строгую (более формальную) формулировку понятия «само(не)применимости», и затем 3) на основе более точной формулировки Г.Х. фон Вригт приходит к формулировке парадокса и к некоторым заключениям о его природе. Мы же будем двигаться в обратном направлении — не в сторону формальных идеализаций, помогающих анализировать парадокс, а в сторону условий осмысленности тех примеров, на основе которых только и можно сделать парадокс понятным. Наша задача является крайне рискованной в том смысле, что мы постоянно будем плутать вдоль границы с т.н. «психологизмом», эпизодические попадания на территорию которого могут создать впечатление попытки «психологизации» логики. Однако, как нам кажется, наша задача является в точности обратной — нас интересует вопрос, каким образом *сама логика* присутствует в субъектных, в генетических, в неформальных и смысловых ее аспектах, а отнюдь не «задача» субъективизации и психологизации логики. Проблема демаркации между «обнаружением» и «формированием» логических «истин» упирается в последовательное проведение различий между *психологическими* актами, стоящими за логическими операциями человеческого мышления, и *онтологическими* особенностями логики как таковой, которая ни от какой психики не зависит<sup>11</sup>.

Мы уже говорили, что парадокс гетерологии невозможно получить *чисто формально* (поскольку в рамках *непротиворечивого* формализма нет возможности вывести противоречие, а в рамках *противоречивого* формализма теряет смысл само понятие противоречия и, соответственно, парадокса). Это значит, что парадокса нет в отрыве от конкретного *смысла* «примеров» (и конкретно-логических взаимосвязей) тех слов, которые обладают свойством смысловой само(не)применимости. Иначе говоря, само(не)применимые слова — это вовсе никакие не «примеры», а то, без чего не только невозможно определить *смысл* слова «гетерологический», но и без чего этот смысл просто *не существует*. Это положение дел является чрезвычайно важным: ведь при выведении парадокса происходит двукратная апелляция к *смыслу* гетерологичности, а это значит, что происходит апелляция к смыслу тех «*примеров*», без которых не существует и смысла гетерологичности.

В самом деле, для полного выявления парадокса необходимо определить:

а) грамматическую форму того, что некое слово обладает свойством самоприменимости (например, «"русский" русское», «"понятный" понятное», и т.п.), и

б) смысл «смысловой самоприменимости».

Очевидно, что если бы у нас не было ни одного примера, показывающего смысл свойства самоприменимости, — т.е. если слово «гетерологический» *никак не определено* и является как бы пустым именем, — то слово «гетерологический» мы не можем использовать для того, чтобы на примере этого пустого имени ответить на вопрос б). И это так потому, что одной лишь грамматической формы (такой как «"гетерологический" гетерологический») недостаточно для того, чтобы наш парадокс имел место, поскольку логическая апелляция к *смыслу* слова «гетерологический» играет ключевую роль при решающем «синтезе» грамматической формы с ее смысловым наполнением, в результате чего парадокс только и возникает. Иными словами, мы хотим подчеркнуть, что полноту смысла слова «гетерологический» *невозможно показать одной грамматикой*, и это подтверждается тем, что на уровне одной лишь манипуляции с грамматикой получить (логически вывести) парадокс гетерологии невозможно. Противоречие между тем, что показано грамматически правильно построенной фразой, и тем, на что указывает смысл слова «гетерологический», невозможно дедуцировать из одной лишь грамматической формы, минуя апелляцию к смыслу.

Но когда мы говорим об «апелляции к смыслу», то что же здесь имеется в виду? Для того, чтобы уловить полноту смысла слова «гетерологический», необходимо еще получить образец *применения* того правила, которое спрятано за грамматической формой. Образцом применения «спрятанного» правила как раз и является *понимание* любого «примера» слова, обладающего свойством само(не)применимости (например, понимание того, что слово «понятный» — понятно). И хотя при формулировке парадокса в явном виде ни один «пример» не присутствует, но как показывает простейший анализ, неявно хотя бы один пример *обязан* присутствовать в качестве обеспечения смысла (это, собственно, и означает, что «неявный обеспечитель смысла» присутствует в парадоксе интенционально, а не экстенсивно).

Итак, помимо грамматики, необходимо иметь некий пример, который *показывает* некое *правило употребления* словосочетания «смысловой самоприменимости» в некоей языковой игре. Показ правила открывает возможность *экстраполяции* показанного правила, т.е. возможность применения этого правила за пределами той ситуации, которая показана примером. Это открывает возможность для разыгрывания следующей языковой игры. После того, как правило оказывается показанным, спрашивается следующий вопрос: можешь ли ты следовать *тому же самому* правилу, но только *в другой* языковой игре? Если ты понимаешь, что слово «понятный» понятно (т.е. если ты в данном случае понимаешь смысл «самоприменимости»), то можешь ли ты теперь сам определить, являются ли самоприменимыми слова «многосложный», «синий», «немецкий», «гетерологический»? *Умение* следовать показанному правилу при новых обстоятельствах как раз и конституирует *смысл* самоприменимости. Это *понимаемое умение* применять правило, связанное в нашем примере с употреблением слова «понятный», и есть тот самый смысл, который «интенционально» (Intention — замысел) фигурирует в парадоксе гетерологии, и без которого никакого парадокса нет.

Обратим внимание на одну явную трудность. Предположим, что у нас есть а) *форма выражения* для ситуации само(не)применимости слов (грамматика), и б) есть *правило*, использование которого приводит нас к выводу о само(не)применимости того или иного слова. Может показаться, что мы теперь *всегда* будем в состоянии если не решить вопрос о гетерологичности того или иного слова (как показывает парадокс, это решить невозможно в случае с самим словом «гетерологический»), то уж по крайней мере всегда будем иметь возможность *применить правило* ко всякому предложенному нам слову.

Но и это не так: иметь (абстрактную) формулировку правила и уметь его применять — это совершенно разные вещи! Г.Х. фон Вригт не случайно настаивает на принципиально неформализуемых рассуждениях, присутствующих при выведении парадокса. Не случайно и Витгенштейн видел огромную трудность в том, что одно дело понимать некое «правило» в одной и только одной ситуации, и совсем другое дело уметь применять *это же* правило — в *другой* языковой игре.

Именно здесь находится источник невозможности формализации тех рассуждений, о которых говорит Г.Х. фон Вригт. Во-первых, полноту смысла — т.е. (понимаемое) умение применять правило — невозможно формализовать потому, что *граница и условия применимости* данного правила (т.е. совокупность случаев, имеющих именно *этот* смысл) практически всегда неопределенна. Всякая формальная абстракция, полученная на основе конечного числа известных случаев (а *формулировку* правила мы, конечные существа, можем иметь только на основе столкновения с конечным числом случаев) может вступить в противоречие с особенностями некоего очередного, непредвиденного случая, оказавшегося подпадающим под то же самое правило. Принципиальная неопределенность «границ данного смысла» означает принципиальную невозможность предсказать и «измерить» меру несовпадения формализма с тем, что он формализует. Всякий формализм проходит как бы по касательной к топологии формализуемого им смыслового пространства. Это первая проблема.

Во-вторых, здесь возникает проблема ухода в дурную бесконечность. Имея правило, формулировка которого получена на основе одного (или нескольких) конкретного случая, может возникнуть проблема правильного применения данного правила в новой ситуации. Это может потребовать формулировки дополнительного критерия — т.е. дополнительного правила — для применения правила. Очевидно, что здесь нет никаких оснований считать, что процесс формулировки критериев, критериев для критериев и т.д. когда-нибудь завершится. Очевидно также при этом, что человеческий разум решает эту проблему без каких-либо пробегов по бесконечному ряду критериев. Понимание смысла — т.е. понимаемое умение экстраполировать показанные правила на новые ситуации — осуществляется по «правилам», о которых нам мало чего известно (если здесь вообще имеет смысл говорить о каких-то правилах). Не случайно Витгенштейн вообще не видел возможности проникнуть в тайну понимания и говорил, что здесь мы находимся на границе с мистикой. Мистично здесь то, что во всяком конечном акте понимания (а других, не-конечных актов нам не дано) фактически оказываются как бы «свернутыми»

все те бесконечно разбегающиеся ряды критериев, делающих возможными *правильное* применение правила. На самом деле, конечно, нет никакого «бесконечно ряда критериев» — но к этой объяснительной конструкции приходится прибегать именно потому, что понятие «понимания» невозможно эксплицировать с помощью отличных от него самого понятий, не прибегая в итоге к апофатическим построениям, устремленным к бесконечному пределу.

Отметим еще одну не-случайность. При формулировке парадокса мы не только регулярно апеллировали к понятию «смысла», но еще намеренно шли по пути получения парадокса с использованием слова «понятный», которое практически не поддается «адекватной» формализации. В отношении понятия «понимания» вообще не ясно, о какой «адекватности» в вопросе формализации может идти речь (о чем мы только что и говорили).

Однако, заметим: 1) все это нисколько не мешает тому, чтобы парадокс гетерологии имел место, да еще и 2) чтобы предоставлял нам возможность *логического* его анализа!

### **Событие понимания и артикуляция понимания**

Исследуем еще один аспект неформализуемости понятия «понятности». Он существенно шире той проблемы, которую рассматриваем мы, но является непосредственным продолжением тех тем, которые мы развиваем в данной работе. Касается этот аспект необъятного поля применения слова «понимать». И хотя прямой связи с парадоксами здесь усмотреть нельзя, все же именно парадоксы достаточно четко позволяют проявиться той проблеме, которую хотелось бы сейчас затронуть.

Зададимся вопросом: мы вроде бы описали все те блоки, которые необходимы для того, чтобы парадокс имел место. Но достаточно ли понимания каждого отдельного из этих блоков, чтобы эффект понимания парадокса непременно случился? Иными словами: действительно ли те предложения, которые мы использовали для формулировки парадокса (т.е. в которых мы описали грамматику и правила ее применения), *непосредственно* передают смысл парадокса, или же к ним должно добавиться еще некое *событие*?

Чтобы пояснить, что тут имеется в виду, рассмотрим такой пример: невозможно непосредственно научить видеть трехмерные картинки, ибо эффект трехмерного видения достигается правильным фокусированием собственного зрения. Способность фокусирования зрения — абсолютно индивидуальна, ее невозможно осуществить не-

самостоятельно, за кого-то другого. Однако же любого человека вполне возможно обучить существенно более общему умению: обучить самой процедуре самостоятельного контроля над фокусированием своего зрения, чего можно добиться на ряде других примеров: таких примеров, которым возможно обучить непосредственно, элементарными указаниями типа «сделай это», «сделай теперь это». Далее же — дело удачи, сумеет ли человек, обученный самостоятельной фокусировке зрения, усматривать трехмерные эффекты, складывающиеся из пестрых двухмерных узоров, или нет. Нет никаких гарантий того, что наличие *всех* необходимых условий когда-нибудь превратится в решающее, *достаточное* условие для того, чтобы событие фокусировки зрения непременно состоялось. (Это наше утверждение, конечно, требует более внимательного анализа, ибо вполне заслуживает отдельного внимания тот факт, что совокупность «*всех* необходимых» условий не обязательно есть тем самым и «достаточное» условие).

В случае с пониманием нашего парадокса нет никакого отличия: понимание парадокса может состояться, а может и не состояться, если не произошла «правильная фокусировка», т.е. если сумма задействованных в парадоксе смыслов не схлопнулась в единое «событие понимания». Другими словами, мы утверждаем: те предложения, которые мы использовали для формулировки парадокса, не передают парадокс непосредственно.

На самом деле, в отличие от ситуации с трехмерными картинками, ситуация с парадоксами еще проблематичнее. Предложения, выражающие парадокс, не только непосредственно не передают смысла парадокса от знающего к незнающему, но и наоборот: произнесение предложений, выражающих смысл парадокса, не может являться гарантом того, что незнающий действительно сумел уловить смысл парадокса. Как можно проконтролировать то, что у другого человека понимание парадокса состоялось? Умение видеть 3D-картинки можно обосновать тем, что человек, обученный это делать, оказывается способным *сообщить* увиденную фигурку, которую ранее никогда не видел. Этого было бы достаточно для того, что *доказать* свое умение ее видеть. В случае с парадоксами это не так. То, что понимание парадокса состоялось, опять-таки невозможно *доказать непосредственно*, ибо для непосредственного доказательства своего понимания сообщаящий будет вынужден произнести совершенно те же слова, которые он мог бы произнести вслух, не понимая парадокса в целом. Косвенными свидетельствами чужого понимания могло бы послужить, например, *самостоятельное, творчески применяемое* умение приводить примеры, аналогичные (но не тождественные) исходному

парадоксу<sup>12</sup>. Ведь фактически «косвенные» свидетельства суть не что иное как демонстрация умения экстраполяции показанного правила на новые ситуации.

Все это говорит о той грандиозной роли неформальных рассуждений и умпостроений, а также и коммуникационных аспектов логики, без которых логика как таковая, по-видимому, была бы совершенно невозможна!

### **Почему парадокс гетерологии является логическим? Связь идеи «логики» с понятием «парадокса»**

Вернемся теперь к основному вопросу, который интересовал нас в данной работе: к вопросу соотношения логики и парадоксов. Будем надеяться, что мы более или менее внятно обрисовали проблемы, связанные с понятием «парадокса» и с весьма неопределенной, но неустраняемой ролью «понимания» во всем этом деле. Проанализируем теперь понятие «логики».

Рассмотрим такое утверждение: «данное высказывание является одновременно и ложным и истинным». Положение дел, утверждаемое этим высказыванием, не является парадоксом, хотя и, казалось бы, содержит в себе некое внутреннее противоречие. Это утверждение не дает нам никакого правила, которое можно было бы пытаться применить *за пределами* самого утверждения и тех «компонентов», которые в нем использованы. И поэтому отсутствует главное — отсутствует *рассуждение, приводящее к парадоксу*. Парадокс — это не просто противоречие, а 1) противоречие и 2) логика получения (вывода) этого противоречия из (предположительно) истинных посылок.

Природа противоречия такова, что она просто использует уже готовые логические формы, благодаря которым противоречие осознается именно как противоречие. Поэтому от простого противоречия нельзя ждать ничего, кроме экспликации уже имеющихся логических форм. Противоречие никак не затрагивает наших устоявшихся интуиций того, что считать логичным а что таковым не считать. Наоборот, противоречие лишь упрочивает эти уже имеющиеся у нас представления.

Парадокс же устроен сложнее. Парадокс есть своего рода «механизм» по переделке, по трансформированию наших интуиций, в частности, механизм переделки наших представлений о том, что считать «правильным», а что нет. Парадокс есть средство (причем *логическое* средство) по *формированию* более «четких», более «правильных» критериев логичности, которое происходит благодаря измене-



нию понимания того, что следовало бы называть «исходными», «самоочевидными» интуициями. Г.Х. фон Вригт говорит, что анализ парадокса «интересен, поскольку заставляет нас оспаривать такие допущения, который на первый взгляд кажутся совершенно невинными и очевидными... Наше “разрешение” парадокса состоит именно в таких проникновениях в природу допущений, нами сделанных, и обязательств, нами тем самым принятых»<sup>13</sup>.

Обращает на себя внимание то, что Г.Х. фон Вригт называет этот вывод 1) «интересным», т.е. использует чисто психологическую характеристику, и 2) «тривиальным», что, видимо, направлено на поддержку той витгенштейновской идеи, что задача философии — лечить «болезни языка», в результате чего философия должна бы тривиальным образом самоустраниться, оставляя «всё как есть». Нам же кажется, что апофатические элементы в логике рассуждений фон Вригта, указывают на то, что, скорее, наоборот, логическое вмешательство в логическое положение дел никогда не оставляет «всё как есть», и это связано с ролью целого пучка и конструктивных, и аналитических, и апофатических аспектов логики, проявляющихся благодаря процессу анализа парадоксов.

Всякий парадокс играет двоякую функцию. Во-первых, он *выявляет неявные* «ложные» посылки, которые казались интуитивно правильными, из-за которых и возникает парадоксальное противоречие<sup>14</sup>. Следует отметить, что ложность «ложных» посылок означает не полное их устранение, а сужение неправомерно расширенных границ применения понятий, используемых для формулировки посылок парадокса, и введение этих понятий в область их собственной истинности.

Но это, во-вторых, означает как раз то, что парадокс именно *формирует* возможность развертки некоего *нового* логического пространства, не предусмотренного логикой исходной ситуации. Рассмотрим этот второй момент подробнее.

Попробуем наметить основные этапы формирования. Их всего, условно говоря, шесть, первые три из них мы уже отмечали, но имеет смысл привести их еще раз и отметить одну важную особенность, с ними связанную.

1. Предлагается некая *осмысленная ситуация* (например, предлагается понять, что слово «понятный» — понятно).

2. Предлагается усмотреть некое *правило*, показываемое этой ситуацией (т.е. предлагается понять, что понятность слова «понятный» можно тематизировать как самостоятельное свойство, имеющее не единичный характер; например, понять его как свойство самоприемимости слов вообще).

3. Предлагается *применить это правило* за пределами исходной ситуации (допустим, мы сумели обнаружить, что правило можно применить к слову «односложный»).

Остановимся пока здесь, на первых трех пунктах. Заметим, что на данном этапе ничего подобного логике даже и не намечается, несмотря на то, что у нас уже есть 1) некое правило, 2) есть область применения правила. **Вовсе не обязательно**, что при наличии этих двух вещей нечто такое, как «логические следствия», непременно возникнет.

Действительно, рассмотрим такой пример: если объяснить человеку, не умеющему играть в шахматы, все правила, но не объяснить цель игры, то ни один ход такого игрока нельзя будет классифицировать как «логичный», до тех пор пока он не вообразит себе какой-либо цели, ради которой совершаются все эти правилосообразные передвижения фигур. Правило-сообразные ходы сами по себе нельзя оценить ни как логичные, ни как нелогичные — они внелогичны. О логичности можно говорить только в контексте ориентировки на выигрышную стратегию, а ни идея «выигрышной стратегии», ни ее конкретное осуществление не вытекают непосредственно (не дедуцируется) из шахматных правил; она обязана своему существованию чему-то другому, нежели правила игры.

Понятно, что получение логических следствий (т.е. совершение логических операций) — это частный случай применения неких правил (не обязательно тех, которые конституируют правила некоей «игры», скорее даже наоборот — это почти заведомо *не* те же правила). Но не так-то просто определить, *что* именно выделяет логические операции из совокупности правило-сообразных действий вообще.

Спросим: откуда вообще берутся основания полагать, что мы имеем право рассчитывать на получение некоего «вывода» из некоего «если...»? Почему, если имеет место «нечто», то обязательно должно быть и некое «то...», (логически) вытекающее из этого «нечто»? В случае с шахматами смысл логичности действий определяется только благодаря ориентированию на цель игры, которая, заметим, в данном случае является *явно и заранее* сформулированной. Но существует множество и совершенно других ситуаций, когда совсем не ясно, что тут можно было бы поставить в качестве какой-либо «цели» и затем расценить некое действие как логическое.

Действительно, не так просто придумать, что следует из того обстоятельства, что слово «понятный» нам понятно. Если «слово “понятный” — понятно», то... То что? Если даже превратить эту фразу в утверждение «то, что слово “понятный” понятно — есть истинное высказывание», то совершенно не ясно, *что* мы тут можем ожидать в

*качестве вывода* из данного положения дел? Здесь имеет место принципиальная недоопределенность ситуации, ее семантическая замкнутость. Причиной этой замкнутости можно назвать отсутствие возможности экстраполяции «правил», которое стоит за осмысленностью данной фразы, за *пределы* данной ситуации. Нет возможности задать *вопрос*, который можно бы было сформулировать *в терминах предложенной ситуации* и который высветил бы возможное направление экстраполяции, вытекающее исключительно из *имеющихся* «правил», т.е. без опоры на правила, привнесенные откуда-то извне.

Можно предположить, что из понятности слова «понятный» следует тот факт, что существует «свойство самоприменимости смысла слов к ним самим». Но для того, чтобы заметить, что понятность слова «понятный» «влечет» за собой существование правила «самоприменимости», требуется некий *акт абстрагирования*, некое *дифференцирующее усилие*, придающее самостоятельную значимость такому свойству, как «самоприменимость». Это уже целая *смысловая конструкция*, построенная с использованием осмысленности того, что слово «понятный» — понятно.

Таким образом, под вопросом оказываются два главных, и весьма нетривиальных момента. 1) На каком основании обнаруженный «вывод» можно назвать *логическим*? Нет никаких весомых оснований приписывать *логическую* значимость этому «следствию» из показанного положения дел. Сомнение в основательности предположения «логичности» подобного вывода связана со вторым моментом. 2) На каком основании следует считать, что наличие «свойства самоприменимости» у слова «понятный» было обнаружено чисто аналитически? В каком смысле можно утверждать, что недифференцированная, самопонятная понятность слова «понятный» имеет (с какой-то непонятной необходимостью) именно субъект-предикатную структуру, где роль предиката играет некое «свойство самоприменимости»? *На каком основании феномен понятности обязан иметь какую-то универсальную форму своего устройства?* Не есть ли это, скорее, *синтетическая* конструкция, направленная на *объяснение* исходной ситуации и полученная путем *изобретения* определенной *идеализации*? Все эти сомнения указывают на то, что для того, чтобы имела возможность обоснованно говорить о возможности получения «логических следствий», необходимо иметь что-то еще.

Итак, первые три шага построения парадокса вовсе не гарантируют того, что помимо наличия правил на этом этапе у нас появится уже и возможность выведения неких «логических следствий» на основе этих правил. Нечто подобное появлению логическому следованию можно ожидать только на следующем шаге.

4. Перейдем теперь к следующему шагу формирования парадокса. Чтобы лучше понять, что здесь происходит, мы будем одновременно рассматривать два понятия: понятие «гетерологичности» и наряду с ним понятие «негетерологичности» («автологичности»), полученное, казалось бы, «симметрично» — всего лишь отрицанием первого.

В обоих случаях мы фактически поставлены перед задачей проверки четырех *гипотез*: гипотезой автологичности слова «автологический», гипотезой гетерологичности слова «автологический» и т.п.

Обратим внимание на одну чрезвычайно важную особенность, которая дает о себе знать благодаря тому, что в поле нашего зрения появились «гипотезы». Заметим, что одна и та же языковая конструкция — «если... то...» — используется для формулирования двух весьма различных ситуаций. С одной стороны, для формулировки всякой гипотезы: «если... (условие гипотезы), то... (вывод)»; и с другой стороны для обозначения операции «логического следования» («если А, то Б»). Язык нам подсказывает: логика и существование гипотетических альтернатив как-то сущностно связаны. В связи с этим, вполне правомерно предположить: когда появляется возможность формулировки некоей гипотезы, то только тогда впервые и можно ожидать появления «логического следования».

Однако, не все так просто. Гипотеза привносит в нашу ситуацию «цель» (вспомним пример с шахматами), ориентируясь на которую можно было ожидать совершения *логически* последовательных операций или действий. Но появление «цели» еще не гарантирует существования способов продвижения к ней (не говоря уж о способах ее достижения). Например, слова «автологический» и «гетерологический» определены так, что интуиция ничего не сообщает нам относительно того, какая из гипотез окажется истинной при решении задачи на их самоприменимость. Однако это не просто «интуиция».

Посмотрим в первую очередь, как указанные трудности появляются в случае со словом «негетерологический» («автологический»). Во-первых, нетрудно увидеть, что на основе слова «автологический» *парадокс построить невозможно*. Ни из утверждения о том, что «слово «автологический» автологично», ни из обратного утверждения (о том, что «слово “автологический” не автологично»), *не следует никакого противоречия*. Более того (это во-вторых), можно убедиться еще и в том, что здесь не только не возникает никакого парадокса, но и вообще нет никаких оснований для того, чтобы считать слово «автологический» автологическим или же неавтологическим. Г.Х. фон Фригт так комментирует эту ситуацию: «Нет абсолютно никаких оснований для установления, имеет или не имеет слово “автологичес-

кое” то свойство, названием которого, по общему мнению, оно является. Высказывание и его отрицание, то есть высказывание “автологическое является гетерологическим”, оба *неразрешимы* (курсив фон Фригта). Появление таких неразрешимых утверждений в ходе обсуждения парадокса мне кажется интересным»<sup>15</sup>.

Логическая недоопределенность, связанная со словом «автологическое», еще более радикальная, чем в случае с понятностью слова «понятный». Со словом «понятный» трудность заключалась в том, что неизвестно, какая операция стоит за «обнаружением» правила самоприменимости, обнаруженного благодаря понятности слова «понятный» — чистый анализ или же конструктивная идеализация? В результате этой неясности было неясно, на каком основании «обнаружение» этого правила следует считать «логическим следствием» из данной ситуации. Наоборот, в случае со словом «автологический» правило обнаруживать не надо, ибо правило уже есть — но оно дано заведомо извне, а не из внутренней структуры смысла слова «автологический». Внутренняя структура смысла слова «автологический» как раз такова, что на ее основе совершенно невозможно усмотреть нечто такое, как правило самоприменимости. Именно поэтому и совсем не ясно, можно ли, и как применять правило самоприменимости к слову «автологический».

Итак мы установили, что могут иметь место как минимум два проблематических случая: а) может иметься некое правило, случаи правильности его применения, но при этом может отсутствовать какая бы то ни было «цель», какая бы то ни было «гипотеза», которую можно было бы сформулировать в связи с имеющим место положением дел. А в связи с этим ничего подобного «логическим следствиям» из данной ситуации может и не наблюдаться (как это было со словом «понятный»);

б) другая ситуация такова: у нас может иметься «правило», иметься «цель» (в виде требования проверить некую явно сформулированную гипотезу), однако при этом может отсутствовать какой-либо критерий применения данного нам правила (как это получается в случае со словом «автологический»). В этом случае «логических следствий» также не возникает.

Как мы уже знаем, в отличие от слова «негетерологический» («автологический»), со словом «гетерологический» таких проблем нет. Что же происходит в случае со словом «гетерологический», которое явно не подпадает под только что перечисленные случаи?

5. Наверное, невозможно ответить на вопрос, *почему* можно извлечь некие следствия из вопроса о гетерологичности слова «гетерологический» и *почему* нельзя извлечь никаких логических следствий

из вопроса об автологичности слова «автологический». Мы можем только констатировать, что эти следствия действительно есть в одном случае и что их нет в другом. Это значит, что априори невозможно в общем случае знать, является ли данная ситуация логико-порождающей или нет. Однако мы можем априори классифицировать различные варианты разрешения складывающихся гипотетических обстоятельств.

Во-первых, может оказаться, что ни одна гипотеза не может быть подтверждена (либо в силу *доказуемой* «ложности» всех предложенных гипотез, либо же в силу *доказательства невозможности доказать* ни одну ни другую гипотезу, как в случае со словом «автологический»). Во-вторых, *одна из* гипотез может оказаться подтверждаемой (как это произошло бы в случае со словом «односложный» и вопросом о его смысловой самоприменимости). В-третьих, *все* гипотезы могут вести к противоречию, и мы в данном случае получим парадокс.

Первый случай таков, что здесь нет оснований для того, чтобы имело смысл выводить некие логические следствия. В случае со словом «автологический» никаких логических следствий не получается по тем причинам, которые мы уже рассматривали выше.

Рассмотрим второй случай. Если обнаруживаются некие основания считать *одну из* альтернатив правильной, а другие альтернативы неправильными, тогда артикуляцию того, что вынудило нас считаться с таким, а не иным положением дел, можно назвать «истиной», а внутреннюю структуру этой истины — логической структурой. Если пойти по этому пути и предположить, что идея логики *должна* быть связана исключительно с внутренней структурой того или иного *результата* процесса формирования гипотез, а *не с процессом* формирования гипотез (например, под предлогом боязни впасть в «психологизм»), то мы получим понимание идеи логики как того, что по сути своей есть математический учебник (Галилей, Больцано), или, говоря языком современных исследователей, «система всех формальных систем» (Шер).

Основная проблема такого понимания логики заключается в том, что у такого рода «логики» невозможно логически обосновать ее собственные *основания*, ибо они будут уходить корнями в те *интуиции*, в те *до-теоретические* смысловые структуры, из которых данная «логика» выросла, но которые остались логически непроработанными посредством возникшей на их почве логики, поскольку эти интуиции остались вне поля зрения порожденной ими «логики». Но это и есть чистый психологизм — укоренение логики в неких «далее необосновываемых» интуициях и смыслах, из которых потом стряпается

тот или иной логический каркас. И это не просто некое «досадное, но приемлемое» обстоятельство, а логически совершенно не приемлемое положение: ведь ничто не застраховывает нас от появления новых парадоксов, о которых нам пока еще ничего не известно, но которые могут возникнуть при более детальном разборе тех исходных интуиций, на основе которых было возведена та или иная «логическая» конструкция.

Из этих соображений следует, что *логически* существенно учитывать *процессы* формирования основополагающих логических понятий, а не только их окончательную, готовую форму. Но парадоксы как раз и играют наиболее значительную роль в понимании того, как устроены такого рода процессы. Поэтому, на наш взгляд, логически последовательная идея логики не может не включать в себя те неформальные аспекты логики, которые возникают при анализе парадоксов.

б. Разберем, наконец, случай, когда *все* гипотезы, возникшие на основе вопроса, порожденного некими «интуитивно» истинными посылками, оказываются приводящими к отрицанию собственных посылок. Идея критики мышления за «психологизм» во многом основана на том справедливом подозрении, что мышление слишком часто выдает желаемое за действительное, подменяя истину своими собственными представлениями об истине. Но полная непредсказуемость парадоксальных следствий, получаемых логически последовательным мышлением, как раз и говорит о том, что мысль — внутри самой себя — наталкивается на нечто бескомпромиссное, на нечто такое, что она «не желала» и заведомо не была готова принять в качестве «истины». Произвольность исходных интуиций и произвольность правил, на них основанных, ставится парадоксом под вопрос. *Парадокс потому и можно назвать важнейшим «геном» логики, что он является «механизмом» по превращению «произвольных правил», основанных на апелляции к интуиции, — в логику, природа которой не зависит от наших интуитивных представлений.*

Анализ парадоксов, показывает фон Вригт, позволяет обнаружить 1) «ложные» посылки, казавшиеся интуитивно истинными, и 2) более конкретно описать те посылки, которые можно продолжать считать истинными, но с учетом ограничений на условия их истинности.

Ведь как возникает парадоксальное противоречие? Экстраполяция некоего правила на новую область приходит в противоречие с «правильностью применения» самого этого правила, т.е. происходит непредсказуемое натекание а) на границу применимости правила и б) на границы применимости понятий. Необходимость артикуляции этих границ требует введения новых имен, новых понятий и новых

связей между ними. Это означает, что парадокс требует *изобретения новых* дистинкций, в терминах которых можно было бы выразить специфику обнаруженных ограничений.

Парадокс тем самым превращается в средство логического анализа вовлеченных в него понятий и в анализ условий их осмысленности. Он *порождает* новые, *логически* необходимые различия (а не просто «интуитивно приемлемые» различия). Он, с одной стороны, отображает топологию исходных понятий, но затем заставляет произвести *усложнение и трансформацию* всей исходной понятийной топологии, однако уже не произвольно, а следуя логике устранения возникшего противоречия.

Но то, что возникают новые посылки и новые понятия, означает, что это опять может привести к возникновению новых парадоксов. Возможность парадокса оставляет интенцию на дальнейший анализ — дальнейшие вопросы и гипотезы — принципиально открытой.

Но наиболее интригующим моментом, связанным с парадоксами, является не столько то, что *локальные* парадоксы могут возникнуть в рамках частных исследовательских программ. Дело в том, что в «началах», в условиях возможности *всех* частных исследовательских программ всегда уже лежит *универсальный* философский парадокс, о котором мы вкратце и поговорим в заключительном разделе.

### Подведение предварительных итогов

В самом начале статьи, имея в виду начала европейской науки и философии, мы задались риторическим вопросом: что было в начале — логос-слово? логос-логика? Теперь у нас назрела возможность сформулировать *гипотезу* — в начале всех исследовательских программ и проектов, энергией которых фактически формировалась вся европейская культура, был *фундаментальный парадокс*, который отныне и движет всеми направлениями исследовательской мысли. Этот парадокс можно сформулировать в виде вопроса: как возможно истинное мышление? Иными словами, началом — перводвигателем — всего европейского мышления является не просто устремленность к идее истины, но именно парадоксальность этого предприятия.

Почему здесь мы имеем дело с *единым, универсальным, фундаментальным* философским парадоксом? Потому что всякое исследование, как оно понимается от греков и до наших дней, называется «исследованием» постольку, поскольку оно движимо претензией на то, чтобы суметь *обоснованно* сказать нечто о *бытии* вещей. История фи-



лософской мысли показывает: как бы мы ни понимали смысл слов «обоснование» и «бытие», всегда имела место та или иная форма парадокса, связанного с радикальной не-тождественностью «бытия» и «обоснованного мышления» об этом «бытии», всякий раз возникающая в эпицентре тождества мышления и бытия. Идея истины, напрямую связанная с идеей основания, всегда тем самым оказывалась втянутой в эту парадоксальную воронку взаимного определения и взаимного отрицания (расталкивания) «бытия» и «мышления».

Почему этот парадокс, на наш взгляд, никогда не потеряет статус своей фундаментальности? Потому что, с одной стороны, этот парадокс — как и всякий парадокс — обязывает к обнаружению «ложных» посылок и, следовательно, к пересмотру и усложнению его «истинностных оснований», т.е. к логическому пересмотру понятий «бытие», «истина», «мышление». С другой стороны, всякий пересмотр «истинных оснований» снова и снова будет совершаться в поле напряжения (опять-таки!) исходного парадокса, поскольку *самый смысл слова «истина» не может быть определен иначе, как через фундаментальный философский парадокс.*

Чтобы не быть голословными, посмотрим, какую форму основной парадокс принял в античности.

**Первая истинная посылка:** бытие есть, а небытия нет (Парменид). Но сама идея «бытия» вводится греками потому, что эта идея возникает как идея единственного — первого и последнего — основания для истинности мышления. Этот оборот связан с очевидной истинностью второй посылки.

**Вторая истинная посылка:** человеческое мышление не способно безошибочно созерцать бытие так, как оно есть. Критерием безошибочности, стало быть, не может являться нечто, порожденное постоянно ошибающимся мышлением. Таким критерием может быть только нечто такое, что в своей определенности от мышления не зависит — т.е. само бытие как оно есть («сущее как таковое» — Аристотель).

**Третья истинная посылка:** мышление тоже некоторым образом «есть» и потому оно как-то *встроено* в истинное бытие.

**Заключение:** если человеческое мышление характеризуется тем, что 1) совершает ошибки и 2) тем, что оно «есть», то выходит, что «ложное мышление» некоторым образом встроено в «истину бытия». Значит, либо ложь входит в природу истины, делая истину противоречивым понятием, либо человеческое мышление *со всей его логикой* — вещь логически невозможная (опять логическое противоречие); либо в бытие входит небытие — что тоже есть противоречие, логически выведенное из основных посылок.

Этот клубок взаимоотрицающих парадоксальных следствий был средоточием всей философской проблематики античности. Кружась в этом парадоксе, античная мысль создавала свой собственный логический мир. Греческая озадаченность «бытием», радикально трансформировавшись, передалась христианскому средневековью, с его собственными поворотами фундаментального философского парадокса. Новое время — благодаря никому ранее не приходившим в голову образом — развернуло основной философский парадокс еще иначе, породив совершенно новую логику мышления о бытии вещей.

Парадокс — как форма понимания, как форма имени дела с миром — укоренен в бытии вещей гораздо глубже, чем это обычно предполагается. Его роль в науках и в философии еще совсем не ясна. XX век, пожалуй, сильнее всех прочих столетий столкнулся с этим обстоятельством. Но это значит, что не следует упускать возможности внимательно продумать то, что приоткрыли нам «сами вещи» в XX в. Такие моменты не длятся долго, открывшееся скрывается быстрее, чем мы успеваем его осмыслить; на смену приходят уже совершенно новые смысловые перспективы, оставляя «истории» аккумулировать навсегда упущенные возможности.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Galilei G. Il Saggiatore / A cura di L. Socio. Milano, 1965. P. 38. Цит. по: Гунзбург К. Мифы — эмблемы — примеры. М., 2004. С. 204.*
- <sup>2</sup> *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 21.*
- <sup>3</sup> Цит. по: *Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей. М., 2005. С. 12.*
- <sup>4</sup> В узкодисциплинарном, а не философском смысле этого слова.
- <sup>5</sup> Цит. по: *Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей. С. 72.*
- <sup>6</sup> *Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. М., 1986. С. 478.*
- <sup>7</sup> Там же. С. 472.
- <sup>8</sup> Сам фон Вригт высказывает по этому поводу такую догадку на странице 467, когда рассуждает о том, что выводы из анализа парадокса могут зависеть от способа изложения парадокса и что результат анализа не обязан быть в точности таким же, как и у фон Вригта, но лишь «такого же рода». Это свидетельствовало бы в пользу того, что нельзя говорить о едином, каноническом «парадоксе гетерологии», поскольку правильнее было бы говорить о весьма неопределенном семействе парадоксов (сущностно схожих с гетерологическим), познавательный доступ к каждому из которых открывался бы не через «обнаружение», а через *формирование* специфических условий возможности возникновения парадоксальной ситуации.
- <sup>9</sup> «Немногое оказало на развитие современной логики более стимулирующее воздействие, чем открытие в начале века антиномий теории множеств и последующее обсуждение этих и других парадоксов» (Указ. соч. С. 449).
- <sup>10</sup> Там же. С. 449.

- <sup>11</sup> Из того, что логика не может быть исчерпывающе показанной формальными своими аспектами, следует 1) что по ту сторону формальных подходов к логике осталось еще много неисследованных логических проблем, и 2) что «психологизм» начинается не сразу непосредственно за границей царства формализма, а, собственно, неизвестно где.
- <sup>12</sup> Мощным подтверждением неустранимости такого положения дел служит философский смысл теоремы Левенгейма-Сколема, которая, грубо говоря, утверждает, что (при достаточно общих условиях) какой формальный язык описания мы бы ни избрали, нам не удастся на этом языке описать *эту и только эту* «подразумеваемую» математическую конструкцию, поскольку точно таким же описанием на данном языке заведомо будет обладать и некая другая конструкция, существенно отличная от подразумеваемой (например, отличная по ряду контр-интуитивных признаков). Не исключено, стало быть, что при разговоре двух ученых «подразумеваемое» каждым из них положение дел так никогда и не сможет сообщиться от одного к другому. Во всяком случае, это заведомо не возможно без неформальных рассуждений, нацеленных на *изобретение* выразительных средств, которые помогли бы артикулировать различие между «подразумеваемыми» ситуациями или же *доказать* их принципиальное сходство.
- <sup>13</sup> *Вригт Г.Х. фон.* Указ. соч. С. 465.
- <sup>14</sup> Как показывает фон Вригт, в случае с парадоксом гетерологии выявляется ложность неявного предположения считать слово «гетерологический» *свойством*. Логическое уточнение понятия «свойство» заставляет ограничить область применения этого понятия.
- <sup>15</sup> *Вригт Г.Х. фон.* Указ. соч. С. 467.

## **Философия науки как конкуренция исследовательских программ**

Философия науки является не дисциплинарной организацией философского знания, а тематизацией философии относительно определенной области исследования, а именно науки. Она отнюдь не представляет собой единое и гомогенное знание, а представлена в конкурирующих друг с другом исследовательских программах. На протяжении истории философии и развития науки происходит непрерывный процесс формирования новых интерпретаций науки, создания философских концепций науки, их конкуренция друг с другом за умы научного сообщества, за ресурсы, за наиболее оптимальное решение уже оставленных проблем и за решение новых проблем.

### **Классическая философия науки — аналитична или синтетична?**

**Аналитическая исследовательская программа** — программа, с которой берет свое начало новоевропейская наука XVII в. Ее ядро составляет анализ как метод. Этот метод универсализировался и превратился в методологическую программу. Анализ (от греч. ἀνάλυσις — разложение, расчленение) — процедура реального и мысленного расчленения предмета, явления или процесса на составные части, элементы, свойства, функции и подсистемы и их взаимоотношений. Процедурой обратной анализу является процедура *синтеза*, т.е. объединения выделенных с помощью анализа элементов. Формы метода анализа разнообразны. Исходными являются процедуры анализа в реальной практической деятельности. Анализ как метод науки может быть анализом структурных элементов и частей (например, орга-

низма в сравнительной морфологии и физиологии), свойств и отношений между ними, структуры целого, что предполагает фиксацию отношений между элементами и позволяет переносить знание, полученное при изучении одних предметов, на другие, анализом классов одних предметов на подклассы, что является основанием для *классификации*. Анализ является истоком причинного объяснения исследуемого предмета или процесса. Вычленение и иерархизация выделенных с помощью анализа начал составляет ядро аналитической исследовательской программы, которое становится основанием или механистического, или динамического мировоззрения. Для анализа и аналитической исследовательской программы характерен элементаристский подход к исследуемому целому.

В античной философии анализ рассматривался как метод выявления исходных начал. Для Аристотеля анализ — это путь познания от рода ко все более нижележащим видам и от них — к исходным началам<sup>1</sup>. Анализ представлен у Аристотеля как процедура разделения (диайресиса) и перехода от вещей, которые «ближе к чувствам», к началам, далеким от чувственного восприятия. Он проводил различие между смесью (миксис), где составные части существуют потенциально и могут быть выявлены в анализе, и синтезом, где они смешаны, но не связаны.

В античной математике складывается трактовка анализа как эвристического метода открытия в геометрии. Для Евклида анализ — это допущение искомой вещи как известной для того, чтобы вывести из нее следствия, ведущие к какой-либо истине. Были выделены абстрактные объекты геометрии (элементы — точки, прямые и плоскости), способ организации знания (от аксиом до определений) и процедура логического анализа как построения все более общих классов и все более абстрактных объектов. Папп Александрийский видел в анализе метод нахождения доказательства путем восхождения от следствий к причинам, а в синтезе лишь метод композиции и восхождение от причин к следствиям. Для него анализ — это метод нахождения неизвестного, исходя из его допущения и перехода от него к выводам, уже известным. Если античная мысль подчеркивала единство анализа и синтеза, то позднее подчеркивается альтернативность этих методов (Р. Гроссетест, А. Нифо, Д. Забарелла и др.). Этот подход присущ и Галилею, для которого анализ — метод исследования, а синтез — метод окончательного доказательства и изложения достигнутого знания.

Метод анализа стал доминирующим в науке и философии Нового времени и ядром аналитической методологии, хотя существуют различия в том, на что делал акцент тот или иной мыслитель — на

единство анализа и синтеза или же исключительно на метод анализа. Создание Р.Декартом аналитической геометрии, формулировка им четырех правил метода, в том числе процедуры разделения исследуемой вещи на простейшие части так, чтобы начинать с предметов простейших и легко познаваемых и восходить до познания наиболее сложных, превратил процедуру анализа в ядро аналитической методологической программы, утвердившейся не только в математике, но и в естественных науках Нового времени<sup>2</sup>. Декарт проводил различие между порядком и способами демонстрации (доказательства). Анализ и синтез — это два способа доказательства. «Анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори... Синтез, наоборот, ведет доказательство противоположным путем и как бы апостериори... и ясно излагает полученные выводы»<sup>3</sup>. В логике Пор-Рояля анализ трактовался как метод изобретения и открытия в противовес синтезу как методу передачи найденной истины другим<sup>4</sup>. Для Гоббса научное исследование состоит в «разложении предмета на его основные элементы и в соединении последних. Поэтому всякий метод... является или соединительным, или разъединительным, или частью соединительным, а частью разъединительным»<sup>5</sup>. Первый называется синтетическим, второй — аналитическим. Метод философии отчасти аналитический, отчасти синтетический. Мир мыслился как целое, которое подвластно геометрическому методу.

И.Ньютон, подчеркивая единство анализа и синтеза, усматривал в анализе способ перехода от соединений к ингредиентам, от движений к силам, от действий к их причинам. Он стремился ослабить геометрическую трактовку метода анализа у Р.Декарта, делая акцент на экспериментальном доказательстве и на методе принципов<sup>6</sup>. Лейбниц сузил значение аналитического метода, поскольку он обратил внимание на то, что при анализе может использоваться процедура обращения и найдены синтетические доказательства. Для Лейбница анализ — это искусство нахождения промежуточных идей и, отвечая на вопросы «почему?» и «как?», он может дать нам путеводную нить в этом «лабиринте» комбинаций<sup>7</sup>. Подход, отождествлявший анализ с методами причинного объяснения и универсализировавший метод геометрического анализа как метод открытия истин, присущ Т.Гоббсу, Б.Спинозе, Б.Паскалю и Х.Вольфу, который, используя анализ без границ, подорвал доверие к геометрической методологии. И внутри, казалось бы, единой аналитической исследовательской программы существовало противоборство между различными интерпретациями аналитического ме-

тогда. Ньютон, Лейбниц, Кондильяк полемизировали с картезианским пониманием аналитического метода. Беркли вообще сомневался в значимости аналитического метода, отстаивая идеалы античной математики в противовес исчислению бесконечно малых<sup>8</sup>.

В XVIII в. акцент делается на приоритетной значимости исключительно аналитического метода. Для Кондильяка анализ — единственный метод приобретения людьми знаний<sup>9</sup>. Его философия — это апология аналитического метода и в познании чувственных вещей, и в исследовании способностей души. Обсуждая генезис аналитического метода, он связывает его с расчленением своих действий: «Разлагая свое действие, этот человек разлагает свою мысль как для себя, так и для других; он анализирует ее, и другие его понимают, потому что он понимает сам себя»<sup>10</sup>. Анализ возможен лишь благодаря существованию знаков. Языки, прежде всего языки науки, являются аналитическим методом, тем самым анализ совпадает с искусством рассуждения и искусством открытия.

Обобщая дискурсивную практику наук своего времени как практику анализа, классическая теория познания выделяет в своем составе анализа исходных начал и принципов теоретического знания. Кант вычленяет аналитику элементов рассудочного знания, без которых немислим ни один предмет, в том числе основоположений знания, проводит различие между аналитическими и синтетическими суждениями, усматривая всеобщий принцип аналитического знания в законе противоречия. Выявляя различные уровни знания, Кант осмыслил анализ и синтез как специфические формы познавательной деятельности.

Подчеркивая единство анализа и синтеза в восхождении от абстрактного к конкретному, Гегель дал критику абсолютизации геометрических методов вообще и метода анализа, в частности, в «Науке логики». Противопоставление анализа как метода разложения синтезу как методу композиции сохранилось в науке XVIII—XIX вв. (Д.Гравесанд, Д.Гершель и др.), хотя на первый план все более выдвигается осознание единства анализа и синтеза, которое и составляет жизнь науки (Гёте. «Анализ и синтез»). В натурфилософии это единство было разрушено и акцент делался на синтезе тех результатов, которые были достигнуты аналитической наукой.

Метод анализа стал широко применяться в естественных и социальных науках. Так, Ж.Боден в книге «Метод легкого познания истории» (1566) построил концепцию общества на основе разделения исторического целого (гражданского порядка) на составные части. Историю биологии можно рассмотреть как смену аналитической

методологии, благодаря которой были вычленены свойства, элементы и подсистемы биологических организмов, структурно-функциональной и эволюционистской методологией. Ж.Б.Ламарк стремился построить не только лестницу морфологических форм, но и аналитическую систему человеческих знаний, вычленив семь их форм («Аналитическая система положительных знаний человека, полученных прямо или косвенно из наблюдений»).

С аналитической методологией, где метод анализа отождествлялся с разделением целого на части, связаны успехи математического анализа (исчисление бесконечно малых) и химии, в которой нашли свое применение методы анализа и которая сформировалась как *аналитическая химия* (Р.Бойль, Т.Бергман, Лавуазье и др.). В ней исследования были направлены на отождествление испытуемого вещества с уже известным, на качественное определение состава испытуемого вещества, количественное определение составных частей в исследуемом веществе. В истории химии обычно выделяют ряд уровней химического анализа: анализ элементов, анализ компонентов, фазовый анализ и структурно-групповой анализ. Использование различного инструментария позволило расширить область химического анализа — дать анализ минеральных тел, органических веществ, открыть новые химические элементы и их превращения, построить химический анализ на базе атомистики, определить атомные и молекулярные веса, развить методы объемного анализа. В начале XIX в. в аналитической химии методы анализа объединяются в группы и формируются системы методов анализа.

В XX в. прежние интерпретации научного метода как единства анализа и синтеза, на которых основывалась классическая наука, оказались неэффективными, хотя целый ряд ученых и философов подчеркивали приоритетную значимость аналитического метода. Так, А.Г.Гурвич выдвинул идею о построении аналитической биологии, в которой ядром становится метод анализа — мысленного выделения инвариантов при наблюдении вариантов и фиксируются различные уровни анализа. Все же доминирующей в XX в. стала критика метода анализа и основанного на нем аналитического мировоззрения, приводящего к выделению в науках исходных элементов, функций и свойств. Эта критика в философии математики связана с Московской философско-математической школой (Н.В.Бугаев и др.). Вместе с тем в философии науки в первой половине XX в. делается акцент на *логическом анализе языка науки*, вычленяются различные уровни языка науки, исходные единицы его анализа (Венский кружок).



В противовес отождествлению анализа со всей методологией науки в XX в. осознаются границы анализа. Уже статистические методы, использовавшиеся при изучении массовых процессов и вероятностных распределений, потребовали модификации методов анализа. Это тем более характерно для *типологии* систем и структур, для исследований процессов организации и самоорганизации, для которых характерен холистский, или интегральный, подход к изучаемому целому. Но это тема другой статьи.

Итак, классическая философия науки отнюдь не была столь гомогенна, как могло бы показаться на первый взгляд. И внутри нее существовали разные интерпретации значимости аналитического и синтетического метода: одни делали акцент на аналитическом методе, другие — на синтетическом методе, третьи — на единстве того и другого метода. И все же ядром классической философии науки была аналитическая методология. Она считалась исходной и даже доминирующей. В ней усматривался критерий научности. С нею были связаны успехи и открытия научного знания — от механики до биологии, от генетики до социологии. Аналитичность методологии определяла линейность мышления, присущее классической науке, которое предполагало пошаговое движение, непрерывное, постепенное нисхождение к исходным первоначалам и столь непрерывное восхождение от найденных начал ко всему целому. Линейность мышления — это линейность рассуждения, или дискурса, при котором ищется гармония, целостность, стабильность целого, не допускающего ни разрывов в гомогенном евклидовом пространстве, ни каких-либо несоответствий, динамической складчатости мира. И лишь немногие представители классической мысли (первым среди них был И. Кант) осознали то обстоятельство, что теоретический дискурс не является столь линейным, как он представляется в геометрическом способе мысли, что он предполагает обращение к процедурам воображения, введения идеальных объектов, включение времени в акты синтеза, выхода разума за пределы опыта. Это и стало ядром философии науки XX в., который начался с разрушения в геометрии и в физике гомогенности евклидова пространства, с понимания пространства как энергетического поля.

### **Философия науки XX века — ее этапы, ресурсы и многообразие**

В развитии философии науки в XX в. (а это не только век науки, но и философии науки с различными программами, перспективными идеями и добротными разработками) можно выявить несколько этапов в соответствии с теми приоритетами, которые отдавались теми, кто осуществляет рефлексивный анализ научного знания.

На *первом этапе*, очевидно, начавшегося вместе с XX в. и завершившегося в середине 60-х гг., философы науки исходили из эпистемического приоритета научного знания, идеалов и норм науки. Было развито большое число исследовательских программ анализа научного знания, которые можно объединить тем, что научное знание исследовалось эпистемологически<sup>11</sup>. Это означает, что при всех различиях в трактовке науки независимо от того, исследовалась ли структура научного знания или его рост, от того, как понималась истина, на которую ориентируется научное знание, на какие методы научного исследования делался акцент, — независимо от этого научное знание рассматривалось как когнитивная деятельность, направленная на постижение истины и регулируемая определенными методами исследования и изложения. Наука обладала приоритетом среди остальных форм духовной деятельности: она занимала первенствующее место в современной культуре, с нею связаны развитие техники и рост благосостояния людей, а предлагаемые ею пути рационализации стали не просто дорогами цивилизации, но и методами построения философии. В этом суть программы Венского кружка, который стремился отнюдь не к элиминации философии вообще, а к построению научной философии, понятой как научное миропонимание, воздвигаемое с помощью методов логики, логически строгого языка науки, испытывающей аллергию к способам рассуждения старой и новой метафизики с присущей ей неопределенностью понятий, соединением несоединимого, кругам в определениях и тавтологиям. Эта исследовательская программа в философии привела к громадным достижениям в изучении науки, которые все же не были восприняты по разным причинам: прежде всего из-за исхода основателей и приверженцев Венского и Берлинского кружка после прихода нацистов к власти, их рассеяние по всему миру, конечно, создало предпосылки для приятия их идей на другом — американском — континенте, но одновременно было распадом группы единомышленников, разрушением интеллектуальных связей между ними.

Ядром этой программы была *теория науки*, которая нередко отождествлялась с *логикой науки*, поскольку язык науки строился на базе исчисления предикатов первого порядка. Он включал в себя логические символы, логические константы, словарь наблюдений, теоретический словарь. Единицей анализа науки было высказывание (Satz — у Л. Витгенштейна, Aussage — у венцев) языка науки с его различными уровнями («базисными предложениями», «констатациями», «протокольными высказываниями», «теоретическими предложениями» и т.д.). Язык наблюдений описывает наблюдаемые объекты и их

свойства (феноменалистская программа, присущая, например, М.Шлику). Образцом точного и строгого языка науки была физика с ее языком наблюдения и с протокольным языком (физикалистская программа, например, Р.Карнапа). Основные усилия логического эмпиризма были потрачены на выявление правил соответствия между словарем наблюдений и теоретическим словарем. Здесь сложились разные трактовки и этих правил, и возможностей процедур верификации теории, и значимости теоретических терминов.

Власть научно-ориентированной философии, собственно, и приведшей к формированию философии науки, длилась все 1950-е гг. Это были годы складывания того, что Ф.Саппе назвал «стандартной концепцией науки». Те из венцев, кто смог выжить в эти годы, кто смог завоевать авторитет и признание в философском и научном сообществе, уже в начале 1960-х гг. столкнулись с тем, что их ориентация на сугубо эпистемологический анализ науки уже не встречает ни понимания, ни поддержки — начался новый период и в отношениях к науке, и в интерпретации научного знания.

В этот *второй — послевоенный период* сформировалось то, что обычно называется *Большой наукой* с ее громадными институтами, государственной финансовой и социальной поддержкой, с кадрами научных сотрудников, перед которыми ставятся вполне четкие государственно-важные цели, определяются сроки выполнения и необходимые ресурсы. Наука после Второй мировой войны стала социальным институтом. Примерами организации науки как большого научно-технического предприятия могут быть Манхэттенский проект и Советский проект по созданию атомной бомбы. Именно в эти годы начинается отход от определения науки исключительно в рамках когнитивной матрицы и поиск социологических параметров Большой науки. Научное предприятие рассматривается как проект, осуществление которого предполагает соединение усилий ученых разных специальностей, инженеров, экспериментаторов, технико-измерителей, проектировщиков и т.д. Не обошлось, конечно, и без военных, осуществлявших контроль и надзор за реализацией инструкций по секретности<sup>12</sup>.

Социальные параметры научного исследования как предприятия по-разному определяются — то ли как массив публикаций, то ли как кадровый состав науки, то ли как сеть сложившихся научных организаций. Но каждый из этих параметров развивается по экспоненциальной кривой и каждому из них грозит в ближайшем будущем насыщение (вспомните острые дискуссии в зарубежной и советской литературе о прогнозах Д.Прайса, кажущиеся ныне смешными). Вместе с

тем в этот период были найдены новые способы измерения роста науки, прежде всего институт публикаций — создан цитат-индекс, позволяющий «замерить» «вес» каждой публикации в мировой научной литературе, а затем сформулирован метод цитирования, позволяющий выявить коммуникации между учеными, работающими на переднем крае исследований, и создать «карты исследовательских областей». На этой инструментальной базе создаются большие и хорошо оснащенные научно-информационные институты (например, Институт научной информации Ю.Гарфилда), функции которых кардинально изменились — аннотирование вышедшей литературы выполнилось информационным анализом, определяющего приоритеты и перспективы научных исследований. Именно в этот период главными формами исследования науки явились социология науки и наукометрия.

Единицей анализа науки в социологии науки стало научное сообщество, отдающее приоритет той или иной теории, взятой в качестве образца решения тех или иных научных проблем. Единицей анализа науки в наукометрии стали информационные связи, которые фиксируются в сносках научных публикаций, прежде всего в журнальных статьях, и свидетельствуют о фундаментальной значимости неформальных отношений между исследователями в достижении инноваций («невидимые колледжи» Д.Крайн). Вышедшая в середине 1960-х гг. книга Т.Куна «Структура научных революций» вызвала столь большой резонанс и острые дискуссии не своим теоретическим содержанием, а тем, что она в яркой и недвусмысленной форме выразила новые настроения, становившиеся ведущими, — найти социальные индикаторы науки и ее роста, выявить характеристики социального «бытия науки». Ядром исследовательских программ, анализирующих науку, стала социология, которая трактовала науку то ли как социальный институт, то ли как научное сообщество внутри этих институций, то ли как формальные и неформальные коммуникативные связи между учеными разных специальностей и разных профессий. Ведущим мотивом изучения науки стал социальный. В дискуссиях, развернувшихся после выхода в свет книги Т.Куна, при всей их разноречивости все же было выявлено, что социологический подход к науке элиминирует проблему истины как ведущий критерий научного знания, отдавая приоритет таким социально-психологическим характеристикам, как приверженность той или иной теории, «гештальт-переключение», консенсус между учеными и т.д. Знание при любом социологическом подходе оказывается совокупностью убеждений (belief), а его объективность — интересубъективностью,

достигаемой благодаря консенсусу. Отказ от различения уровней языка науки, прежде всего от различения эмпирического и теоретического уровней, неумолимо приводит к идеям «нагруженности» эмпирии теорией и «несоизмеримости теорий». Все прошлые достижения гносеологического анализа науки, в том числе осознание отношений между теориями, выявление фундамента научного знания и пр., ставятся под вопрос и отвергаются. Знаменем социологического подхода к науке и стала «деконструкция» прежнего понимания науки и прежних концепций науки. Разрушительный пафос был направлен прежде всего против гносеологической матрицы исследования научного знания и против прежних методов изучения науки. Социология науки, ставшая исходной в социальной истории науки, была восполнена культурно-историческим подходом к науке. Социокультурный анализ науки не мог осуществиться иначе, как в детальном изучении «отдельных случаев» — описания истории семьи, биографий ученых, их образования, культурного влияния, научных школ и т.д. Программа «case studies» — программа сугубо дескриптивная, качественная, отрицавшая роль количественных методов, настаивавшая на уникальности каждого изучаемого события в развитии науки, отвергавшая вообще какую-либо преемственность в росте научного знания. Эта программа утвердилась не только в гражданской истории, но и в историографии науки. Вместо единого процесса роста науки — «караван историй», вместо интертеоретических взаимосвязей — несоизмеримость теорий, вместо истины или правдоподобности — приверженность тем или иным убеждениям, вместо ценностной нейтральности — консенсус между различным образом ангажированными защитниками тех или иных убеждений.

Но все же дискуссии, развернувшиеся в 70–80-х гг. прошлого века, не привели к разрушению философии науки, они обострили интерес к новым размерностям науки, побудили к поискам новых средств исследования науки.

### **Поиски новых средств анализа науки**

К сожалению, мы мало знаем о тех изменениях, которые происходят в западной философии науки после смерти Т.Куна, К.Поппера и П.Фейерабенда, т.е. после 1996, 1994 и 1994 гг. Можно сказать, что середина 90-х гг. — эта та черта, за которую мы не перешли в своем знании зарубежной философии науки. Между тем в зарубежной историографии философии науки существуют попытки осмысления новых тенденций в философии науки.

Естественно, что продолжают исследования в рамках прежних исследовательских методологических программ. Прежняя программа исследования научного знания как истории идей восполняется попытками осмыслить логику истории идей<sup>13</sup>. Н.Решер продолжает изучение научного знания под углом зрения его приложения в практике. Л.Лаудан разворачивает программу исследования науки как развития проблем и способов их решений. Б.Латур продолжает анализировать лаборатории как новую форму организации науки<sup>14</sup>.

В современной философии науки можно зафиксировать альтернативные методологические исследовательские программы, которые базируются на специфических оппозициях. Таковы, например, оппозиции *история ученых / тематический анализ; историко-научный процесс / case studies; история ментальности / социальная история науки; кумулятивизм / антикумулятивизм*. Но все же ведущей в наши дни является альтернатива между *эпистемологическим и культурно-историческим подходами к науке, между двумя образами науки — или как системы предложений различных уровней, или как культуры*<sup>15</sup>. Философия науки столкнулась с новой реальностью науки — с ее новым бытием, крайне усложнившимся и требующего новых средств анализа, о которых — позже.

### **Новые вызовы науки — новые ответы философии науки**

Общей тенденцией в развитии науки является технологизация научного мышления, его инструментализация<sup>16</sup>. Это находит свое выражение в увеличении «веса» технологических разработок в составе науки, а в философии науки — в увеличении «веса» методологии, в доминировании методологии в философско-научных разработках и прагматики в лингвистическо-ориентированных исследованиях науки. Анализ метода осуществляется в конкретно-историческом контексте и на конкретном материале. Инструментализация научного знания означает, что знание рассматривается как форма дискурсивной практики и к ней прилагаются все характеристики практического отношения к действительности. На первый план выдвигается посылка, согласно которой теория выполняет функцию символической репрезентации. Иными словами, теория трактуется как символический проект, а совокупность такого рода символических проектов предстает как исследовательская программа со своим «ядром» репрезентации. Основная ориентация — деконструкция референциального отношения символических репрезентаций: знаковые системы не име-

ют никакого отношения к действительности. Символические репрезентации оказываются (и не только для постмодернистов) симулякрами, т.е. символическими системами, не имеющими отношения к реальности. В рамках конструктивистской программы символические репрезентации оцениваются лишь в перспективе согласованности, совместимости и эффективности<sup>17</sup>. Эти изменения рассматриваются как изменения в образах науки<sup>18</sup>.

Научное знание предстает как непрерывный *поток инноваций*. Поэтому ядром современной философии науки является анализ *процесса научного исследования*. Вместо ориентации классического способа мысли на построение единой, обобщенной системной теории современная наука выдвигает на первый план *проблемно-ориентированные исследования*. Они направлены на решение или социально значимых целей, или задач, важных с позиций внутренней логики науки. Но в любом случае научные исследования сконцентрированы вокруг той или иной проблемы, предполагают координацию деятельности ученых разных специальностей в соответствии с разбиением общей проблемы на подпроблемы разного ранга, акцент на процедурах и методах их решения, на эвристическом статусе знания, открывающего новые горизонты нерешенных и требующих своего решения вопросов.

Процедура объяснения того или иного события или процесса связана с несколькими формами символических концептуализаций — даже физическое объяснение предполагает механическую и энергетическую, статическую и динамическую концептуализации. Любой акт объяснения и понимания связан с множественностью концептуализаций. Научное знание предстает как многоуровневая сеть взаимосвязанных символических концептуализаций, а ее узлы как смысловые концепты, существующие в актах научной коммуникации, в том числе и в актах речевой коммуникации.

Эти новые инновационные модели и стратегии находят свое выражение в смене приоритетов философии науки. На первый план выдвигаются новые установки, такие как постижение *роста научного знания, построение концепций и моделей развития научного знания как совокупности инноваций, стягивающихся в научные исследовательские программы*. Если положить в основание философии науки проблему роста науки и построение моделей развития научного знания, то теоретическое знание предстанет как момент *дискурсивной практики*, а базисные допущения и модели как *определенные диспозиции и составляющие актов мышления* — наблюдения, измерения, поиска правил соответствия между эмпирическим и теоретическим языками, моде-

лирования, концептуализации, построения теоретических, идеальных объектов и т.д. В таком случае познание окажется *взаимодействием* различных *акторов* — членов научного сообщества, сопряженного с другими сообществами — инженеров, техников, экспериментаторов и др., а объект исследования — *артефактом*, их взаимодействие — *дискурсом*, т.е. надфразовой целостностью, которая представлена прежде всего в речи, в обмене информацией, в совместных усилиях в поиске новой информации.

Кроме того, современная философия науки исходит из *мультипарадигмальности наук, множественности способов объяснения* изучаемых процессов и явлений, мультивариативности научно-рационального дискурса, пролиферации теорий. Современная наука отстаивает идею принципиальной множественности описаний и объяснений, настаивая лишь на ясности и методологической прозрачности исходных принципов и посылок, на последовательности и аргументированности научного дискурса, осуществляющегося в диалоге и критике иных принципов и способов рассуждения. Научное знание трактуется как построение вероятных гипотез, вытекающих из множества статистических решений динамических уравнений и проходящих точки бифуркаций — выбора траекторий дальнейшей эволюции знания. Это означает, что утверждается *вероятностная трактовка научного знания и пробабиллизм* в качестве фундаментальной концепции, в которой дается оценка и интерпретация знания и вероятностных методов его достижения. Изменились критерии научности: идея истины как регулятива научных поисков замещается идеей *правдоподобности* гипотез и теоретических конструкций. На первый план выдвигаются новые критерии оценки когнитивных построений — по внутренним достоинствам, согласованности, убедительности, продуктивности и эвристичности гипотез, по степени вероятности предложенных и аргументированных гипотез. В философии науки доминирующее место стали занимать *пробабилистские концепции* научного знания, которые потеснили концепции, делавшие акцент на дедуктивно-системные методы изложения.

Философия науки, становясь динамической теорией научной рациональности, исходит из иного понимания *статуса знания*: *знание изначально подвержено ошибкам*, в нем немалая толика заблуждения, поскольку оно является лишь приближением к истине. И эмпирическое, и теоретическое знание обладают определенной степенью *правдоподобности*: оценка его надежности всегда дискуссионна, относительна, в ней сохраняется возможность ошибки. Фаллибилистская трактовка знания, впервые представленная в логико-философской



концепции науки К.Поппера, до сих пор не осмыслена во всех ее логико-методологических следствиях: выдвигание новых критериев его апробации — не верификации, а опровержения, осуществляемого в постоянной критике научных достижений, в избыточном предложении критических интерпретаций и др.

В науке наших дней все больший вес приобретает *сценарное мышление*, предполагающее фиксацию многовариантных путей эволюции и нелинейной динамики сложных систем при определенном значении индикаторов и их сочетаний, прохождение точки бифуркации и необходимости выбора оптимального и наиболее приемлемого для тех или иных целей пути эволюции. Прогноз будущего состояния системы оказывается вероятностным. Кроме того, сценарное мышление включает в себя ряд *модальных и экзистенциальных моментов*: исчисление возможных последствий в соответствии с модальной логикой («если...то»), выбор, решение об этом выборе, ответственность за принятый выбор, роль случайности и непредсказуемых событий в эволюции открытых систем, эффект воздействия прогноза на осуществление тех или иных возможностей системы и др. Построение исследовательских сценариев, фиксируя возможные краткосрочные и долгосрочные изменения, предполагает широкое использование статистических методов оценки и рандомизации данных, непрерывный анализ ситуации и динамичность оценки, которая позволяет принимать и изменять решение, обеспечивать максимальную избирательность решений.

Ныне возникают *новые формы пересечения областей исследования, новые зоны обмена* между различными сегментами научного знания, новые формы единой стратегии научно-технического комплекса, где фундаментальное знание вырастает из прикладного, а прикладное знание дает мощный импульс и техническим разработкам, и новым способам теоретической мысли. Прежние варианты анализа науки, когда расчленились и принципиально размежевывались эмпирический и теоретический уровни (знания, языка, исследований и др.), фундаментальное и прикладное знание, научные исследования и технические разработки, оказались нерелевантными условиям функционирования и развития научно-технического комплекса. Это уже начинает осознаваться в наши дни: конструируются новые модели развития науки и предлагаются новые инновационные стратегии, ориентированные на взаимное пересечение областей исследования, на принципиальную междисциплинарность исследований, на вовлеченность в них и технических, и экспериментальных, и технологических разработок. Так, М.К.Петров обратил внимание на значение

неформального общения ученых, использующих различные тезаурусы. Он назвал этот тип общения «коридорной ситуацией». П.Галисон, анализируя формы организации пространства в лаборатории Ферми, отметил, что наряду со встречами экспериментаторов и теоретиков на семинаре лаборатории, «встречи умов» происходили в кафетерии, комнате отдыха и в аэропортах. Это означает, что уже существующие в науке «зоны обмена» далеко не институционализированы, что в них велика роль неформальных, межличностных контактов. Существенен и тот язык, на котором происходит эта неформальная коммуникация, — вырабатывается *особый тезаурус общения* между участниками научного проекта, каждый из которых использует высоко специализированный тезаурус своей дисциплины. Этот тезаурус общения М.К.Петров связывает с тезаурусом, полученным благодаря общеобразовательной школе, а П.Галисон с упрощенным жаргоном, аналогичным «пиджину» в антропологической лингвистике<sup>19</sup>. Наука сама является динамичным коммуникативным полем, в котором достигается консенсус между высокоспециализированными тезаурусами.

Знание стало трактоваться как *момент социальных изменений*, момент, имманентно присущий социальным изменениям, возникающий в их ходе и несущий на себе отпечаток и их направленности, и их объема, и их последствий. Специальные вопросы о мерах корректировки социальных действий в зависимости от социальных условий и степени их осознания стали предметом *социальной инженерии*. Происходит не только дальнейшая дифференциация социального знания, оно все более и более отделяется от гуманитарного знания, в котором усиливается антропологическая перспектива в интеграции различных областей исследования — от культурологии до искусствоведения, от педагогики до литературоведения.

Современная философия науки, анализируя когнитивные структуры, их смену и взаимоотношения, не может не включать в анализ знания социологические компоненты, такие как научное сообщество в его различных формах от «невидимых колледжей» до организационных форм международного сотрудничества, от научной школы до дисциплинарного сообщества. Формы знания, его организации и систематизации неразрывным образом связаны с формами сотрудничества и кооперации усилий внутри научного сообщества. Изучение когнитивных аспектов науки теснейшим образом связано с исследованием ее социально-организационных форм: когнитивной формой науки все более становятся *научные исследовательские проекты*, выдвигающие и обосновывающие определенную *исследователь-*

*скую программу.* Это означает, что философия науки имеет дело с *серией* исследовательских проектов, объединенных программой и методами исследований.

В научных исследованиях возрастает «вес» проективной составляющей. Научно-исследовательские проекты предполагают планирование проекта по годам, включая такие действия, как определение приоритетных проблем исследования, выявление соответствующих научных дисциплин, специалисты которых должны будут принять участие в проекте, обобщение имеющейся информации, разработка программы исследования, создание и укрепление инфраструктуры, сбор данных, подготовка кадров на местах, обмен информацией и распределение обязанностей в рамках проекта, экстраполяция данных в целях регионального управления и планирования и др. Национальные проекты, кооперируя усилия ученых разных специальностей внутри страны, сталкиваются с интересами отдельных групп, с рядом лимитирующих факторов — от людских ресурсов до отношения местной администрации. В финансировании национальных исследовательских проектов принимают участие зарубежные компании и фонды. В этом также нетрудно увидеть проявление глобализации исследований. Однако направленность финансирования зарубежных организаций весьма специфична. Так, по данным отечественных социологов, 42% средств из американских фондов было отпущено в России на экологические исследования, 32% на социологические и гуманитарные исследования, 13% на политологические и естественнонаучные исследования<sup>20</sup>. По данным А.Г.Ваганова, российское научное сообщество получило от Запада в 1993 г. 500 млн долларов, что составляет 30% инвестиций в науку<sup>21</sup>. Это существенно меняет структуру научных исследований в России: во главу угла научное сообщество вынуждено ставить интересы зарубежных инвесторов, исследовать те проблемы, которые приоритетны не для российского общества, а для зарубежных компаний. Причем следует подчеркнуть, что оплата труда ученых России гораздо ниже (нередко в десятки раз) оплаты труда американских специалистов.

Международные научно-исследовательские проекты связаны с кооперацией усилий национальных научных сообществ, нередко их осуществление сталкивается с традициями и предпочтениями национальных культур, со специфическими социальными нормами, со стилем руководства местной или региональной администраций. Уже в конце минувшего века в Сибирском отделении Российской академии наук на базе ведущих институтов созданы международные научные центры (по изучению уникальных природных объектов — Бай-

кала и др., экологических исследований бореальных лесов, биосферных исследований, по изучению активной тектоники и природных катастроф, исследований угля и метана и др.)<sup>22</sup>. Столкнувшись с транснациональностью загрязнения окружающей среды, международные организации выдвинули ряд экологических проектов по программе «Человек и биосфера». В 1980-х гг. по этой программе было осуществлено 944 полевых проекта в 74 странах. Целый ряд международных проектов были осуществлены по мониторингу изменений климата, окружающей среды, Мирового океана и др. Были созданы новые международные организации – Международная справочная система источников информации по окружающей среде (ИНФОТЕРРА), глобальная система мониторинга окружающей среды (ТСМОС), Всемирная метеорологическая организация (ВМО), Всемирная служба погоды (ВСП) и др. Исследования приобрели глобальный масштаб и характер вместе с получением информации от искусственных спутников Земли и использованием методов дистанционного зондирования. Исследования глобальных химических циклов, изменений Мирового океана, глобального потенциала нашей планеты потребовали не только координации усилий сообществ ученых, инженеров, конструкторов различных стран, но и внесения изменений в международное право (например, в водное право), преобразований в системах административного управления, в управлении природоохранными мероприятиями.

Существенно изменяется *предмет различных научно-исследовательских проектов*. Их предметом становятся сложные, динамические системы, включающие в себя природные, технические, управленческие, социальные подсистемы, или уровни. Эти подсистемы сплавлены воедино. Дефекты или нарушения внутри одной какой-то подсистемы (например, технической подсистемы под воздействием «человеческого фактора») нередко требуют изменения параметров ее взаимодействия с другой подсистемой (переобучения специалистов, техников и инженеров, усиления техники безопасности и контроля и др.). Уже в конце минувшего века природа превратилась в фактор, интегрированный в социально-технические системы. Природа оказалась социализированной и вовлеченной в орбиту человеческой деятельности. Она стала, как говорил К.Маркс, неорганическим телом общественного производства. Но столь же социализированным стало и разрушение природы. Разрушение природных экосистем существенно расширило область угроз перед мировым сообществом. Глобальность заражения вредными и ядовитыми веществами окружающей человека среды (воды, воздуха, почвы, продуктов питания и др.),

уничтожение многих видов растительного и животного миров, необратимость невидимого и неосязаемого, но крайне опасного для многих поколений радиоактивного загрязнения показывает, что нагрозики на природу возросли во много раз. В меньшей степени возросло и воздействие этой разрушенной «среды» на здоровье и жизнь людей в современных обществах, которые уже не могут отделить себя от других обществ какими-либо барьерами. Так, человечество создало более 4 млн химических соединений, причем возможное воздействие их применения в сельском хозяйстве, в быту на человеческое здоровье до сих пор не изучены наукой.

Повышение рисков и увеличение опасностей является одним из побочных результатов процессов модернизации. Обнаружение и фиксация их «приемлемого», безопасного для человека уровня предполагает осуществление научных исследований, экспериментов, интерпретации данных экспериментов и, наконец, использование научного инструментария. Ведь радиацию нельзя обнаружить без счетчиков Гейгера.

Наука, порождая новые угрозы и новые риски, вместе с тем предупреждает об угрозах, которые уже существуют и которые можно ожидать в будущем. Выдвигая новые исследовательские проекты, она обсуждает реальные угрозы и возможные в будущем угрозы для того, чтобы не просто их предусмотреть, а для того, чтобы направить усилия людей на предотвращение сегодняшних и завтрашних катастроф и кризисов. Социальные и научно-технические риски глобализируются. Их предотвращение также требует глобальных усилий — усилий со стороны ряда национальных государств, регионов и международных организаций. Ведь все национально-государственные границы и классово обусловленные барьеры при такого рода катастрофах рушатся. Возникает не только ситуация риска существования под угрозой, но осознание общности и единства судьбы всех людей, разделенных национально-государственными границами и таможенными барьерами. Исток этого осознания — объективно существующие опасности и вызовы. Примером такого рода наднациональных рисков и наднациональных усилий со стороны России и Китая может послужить экологическая катастрофа — взрыв на химическом комбинате на притоке р. Амур — вышедшая за границы Китая и ставшая угрозой для всех жителей Приамурья.

Ведущим регулятивом цивилизации становится безопасность, а мотивом новой наднациональной солидарности — общность страха<sup>23</sup>. Слепота относительно повышенных рисков присуща не только социальным администраторам, но и ученым. Но вряд ли кто-то будет

отрицать, что помочь человечеству перед лицом глобальных угроз может только наука. Отказ от нее, отказ от принципов рациональности чреват слепотой перед старыми и новыми угрозами.

Иными словами, наука ответственна за возникновение ряда новых угроз и вместе с тем она позволяет найти средства и для их фиксации, и для избавления от них.

Итак, наука имеет дело с новыми системами, которые объединяют в себе социальные, природные, технические, управленческие характеристики, — социоприродные объекты. В естествознании возникли такие исследовательские области, как социальная экология, социальная география, социобиология, биоэтика, экологическая этика и др. В социальных науках возникла область гендерных исследований, что связано с объединением биологических и социокультурных переменных и с постановкой ряда новых тем, ранее не обсуждавшихся в социологии (проявление полового диморфизма в познавательных способностях людей, связь половой и статусной дифференциаций и др.).

Казалось бы, и в экологии, имеющей дело с социоприродными объектами, включающими в экологические системы — биогеоценозы антропогенный фактор, доминантой должно было бы стать неклассическое мышление. Однако в силу ряда факторов, прежде всего потому, что экология развивалась в домене естественных наук, она ограничилась анализом саморегуляции экосистем, и если и включала «человеческий фактор», то как нарушающий равновесие экосистем, выведенных из равновесного состояния неразумным вмешательством человека.

Лишь возникновение глобальной экологии и целого ряда наук биосферного цикла — биогеохимии, биогеоценологии, эволюционной генетики — привело не только к осознанию планетарной роли живого вещества, человеческой деятельности и разума, но и к движению в качестве новых объектов исследования сложных систем, объединяющих в себе социальные и природные процессы и потребовавших кардинальной модификации принципов и способов исследования — отказа от идеи саморегуляции естественных экосистем и обращения к идеям самоорганизации и кооперативных эффектов внутри эволюционирующих открытых систем. Ведь экосистемы — открытые системы, которые не подчиняются моделям равновесия, а нагрузка антропогенных факторов на них может привести к превышению порога их устойчивости и к возникновению в них таких динамических состояний, как диссипативные структуры и неравновесный хаос.

Глобализация науки находит свое выражение и в повышении роли электронных коммуникаций, нашедших свое выражение прежде всего в Интернете. Они влекут с собой трансформации в структуре научных и образовательных текстов, в самом характере текстового производства. В чем эти трансформации можно выявить уже сейчас? Прежде всего изменяется социальный статус журналов и журнальных публикаций научных инноваций: рост электронных коммуникаций со своими коллегами меняет характер информационных потоков — коллеги по «невидимому колледжу» сообщают друг другу не просто о последних новостях, но и своих достижениях до опубликования результатов в журналах. Тем самым журналы и журнальные статьи как тип научной литературы или утрачивают тот «вес», который они имели еще в конце прошлого века, или приобретают совершенно иное предназначение — засвидетельствовать «признание» инновации научным сообществом и легитимировать результат, уже известный коллегам по «невидимому колледжу».

Происходят и изменения в нормах организации знания: складывающееся на наших глазах универсальное информационное пространство вынуждает подчинять текст и текстовое производство новым стандартам — текст восполняется гипертекстом, формируются новые унифицированные стандарты композиции, дизайна, графического оформления в электронных изданиях учебников. Короче говоря, «информационное пространство» требует новых стандартов представления знания и его трансляции.

Электронные коммуникации освобождают производство и освоение текста от «привязки» к определенному «месту». Отныне важным становится не то, откуда послано сообщение, каков статус его автора и институциональное место, а его инновационное содержание. Поскольку потенциальное число реципиентов сообщения в онлайн-овом режиме безгранично, не важным становится и национальность ни автора, ни пользователя информации, важна лишь его компетентность в понимании содержания информации. Происходит то, что можно назвать «размыванием» национальных границ научных и учебных сообществ, дестабилизацией того распределения статусов и социальных ролей, на котором основывались прежние общества, прежде всего индустриальное общество. Прежние формы маркирования социальной дистанции по полу, статусу, роли, званию, специальности утрачивают свое значение. Иначе говоря, прежние статусные и институциональные регулятивы отношений в научном и образовательном сообществах и идентификации личности с тем или иным профессиональным сообществом перестают действовать. Увеличивает-

ся роль референтных групп в виртуальном коммуникационном пространстве и ширится многообразие этих референтных групп. Именно коммуникации (как реальные, так и виртуальные) с референтными группами формируют новые стандарты поведения и общения. Конечно, виртуальные референтные группы весьма лабильны из-за того, что виртуальные коммуникации не устойчивы, эпизодичны и динамичны. Неустойчивость и диффузность виртуальных референтных групп объясняет «размытость» их границ и вместе с тем стремление участников информационного обмена оградить свой «невидимый колледж» от «чужаков», локализовать их в виртуальном пространстве с помощью механизма со-цитирования, выработки специфических «жаргонов», не понятных новичкам в информационном обмене.

Представление знаний в качестве гипертекста не знает жестких границ и постоянно изменчиво, поскольку каждый может добавить в него свой «сайт», построить гипертекст по своему «дизайну». Каноны изложения знания и представления знаний в информационно-коммуникативных технологиях кардинально меняются. Если ранее учебная (да и научная) литература строилась на основе вычленения очевидных аксиом, постулатов, определений в качестве «базиса» знания и все «здание» теоретической системы было представлено в виде теорем (этот так называемый геометрический метод исследования стал каноном изложения еще в древности — в геометрии Евклида и сохраняет свою значимость до наших дней — напомним представление Дж. Нейманом квантовой механики аксиоматическим образом), то виртуализация текста означает, что таких канонов в принципе быть не может, что каждый может «дополнить» виртуальное пространство текста своим текстом, изменив прежние тексты и осуществив тем самым свой «ход» в этой «языковой игре» (ложен или истинен этот ход — продемонстрирует другой участник электронной коммуникации).

Вместе с этим виртуальная коммуникация умаляет ту фундаментальную значимость, которую имел во всей европейской культуре институт авторства, ответственного за текст, им написанный, и обладающего определенными авторскими правами: автор становится многоликим, добавления и изменения, вносимые в изначальный авторский текст, не просто нарушают его цельность, а трансформируют его до неузнаваемости. Вся стратификация с определенной иерархией автора и читателя разрушается, замещаясь «горизонтальным» распространением «сайтов» и их произвольным расширением, в котором автор произведения становится пользователем информации, а пользователь — автором.



Освоение культуры и достигнутого знания, замкнутое в границах «потребления» бесконечного виртуального пространства, связано еще с одним изъяном, — «пользователь» информации не выходит за ее пределы, оставаясь в пределах мнимой знаковой системы, устанавливающей между людьми воображаемые связи и замещающей собой реальный мир с его проблемами и трудностями. Иными словами, «пользователь» не выходит к миру референтов, оставаясь лишь в мире символов двоичного исчисления, живя в этом мире, который кажется не завершаемым, и не испытывая даже потребности перейти к реальной деятельности хотя бы в условиях лабораторной, и уж тем более реальной, действительности. Выражаясь философским языком, можно говорить о *деонтологизации и учебной, и научной деятельности* в условиях виртуализации образования, об утрате ими направленности на предмет, на анализ, понимание и представление ими предметного содержания знаний.

Виртуализация когнитивного обмена, характерная для «информационной цивилизации», приводит к элиминации устного общения между «учителем» и «учеником» из образовательного процесса, к увеличению доли обращения студентов к электронным носителям информации, к умалению «веса» книги в составе обучения<sup>24</sup>, к изменениям в производстве и восприятии электронных текстов. Единственным авторитетом для пользователя компьютерной информации оказывается то доверие, которое он испытывает к источнику и к эксперту информации<sup>25</sup>.

В современной наукометрии и в социологии науки начинают анализироваться *виртуальные сообщества*, т.е. коллективы ученых, распределенные в пространстве, но функционирующие как единое исследовательское направление. Для обозначения такого рода коллективов придумано даже новое слово — *collaboratory*, в котором объединены слова *collaboration* (сотрудничество) и *laboratory* (лаборатория). Эти «ко-лаборатории», будучи исключительно исследовательскими коллективами, пришли на место прежних «невидимых колледжей», в которых еще сохранилось объединение научных исследований с преподавательской работой. Иными словами, единое виртуальное пространство влечет за собой возникновение новых организационных единиц науки.

Эти изменения в статусе и динамике научных исследований приводят к существенным трансформациям в философии науки.

## Новые перспективы перед философией науки

Ведущей тенденцией в философии науки на рубеже XX и XXI вв. стал *поворот к лингвистике, к лингвистическим методам*. Его можно объяснить рядом причин. Во-первых, в бытии науки, в коммуникациях между учеными, в реализации научных инноваций громадную роль играет язык — язык профессионального общения между учеными, язык, в котором «отлагаются» результаты научных исканий. Во-вторых, лингвистика — наиболее развитая гуманитарная дисциплина, широко использующая наряду с методами дескриптивизма и математические, и структуралистские, и сравнительно-исторические, и типологические методы.

Основная альтернатива между философскими концепциями науки — это альтернатива между *структурализмом и лингвистическим анализом научного дискурса*. Это две крайние точки на континууме современных философских концепций науки. Одни из этих концепций обращаются к развитым формам научно-теоретического знания, прежде всего к анализу математики и физики. Другие — к тем формам знания, которые не соответствуют идеалам точности и применения математики, не получили своей развитой теоретической формы. Эта альтернатива возникла в середине 1990-х гг. и начинает все более осознаваться в наши дни. Структуралистский подход к науке предполагает обращение к теоретическому знанию. Осуществляется моделирование структуры теоретического знания, а структурализм, не отказываясь от достижений логического эмпиризма, предстает как программа моделирования теоретического знания. Такова позиция Мулине — автора предисловия к специальному номеру журнала «Синтез» (2002), посвященного структурализму в философии науки.

Единицей анализа науки стал *дискурс*. Наука трактуется как многообразие форм дискурса, как их взаимоотношение. Этот подход ведет к тому, что в исследовании науки широко используются такие лингвистические понятия, как историческое воображение, тропы — метонимия, метафора, ирония, клише, шаблоны, «общие топосы» и др. Иными словами, все то многообразие средств, которые обычно причислялись к «риторическим фигурам» и выносились за скобку научных высказываний, отождествляемых с нейтральными, денотативными, пропозициональными предложениями<sup>26</sup>.

Наука трактуется как нарратив, как повествовательный дискурс, и к нему прилагаются все средства, ранее использовавшиеся в риторике. Можно сказать, что исследование метафор, метонимий и вообще тропов, ранее оттесненных из поля метанаучного анализа как фи-

гуры речи, теперь возвращаются в качестве средств анализа науки<sup>27</sup>. Можно согласиться с редакторами М. Пера и У. Ши книги «Риторический поворот: изобретение и убеждение в руководстве исследованием» (1991) о том, что ныне происходит риторический поворот от обсуждения проблем науки. Эта же мысль проводится в работе Л. Цеккарелли, в которой на материале исследований Ф. Добжанского и Э. Шредингера выявляется роль риторики в развитии науки<sup>28</sup>. Не только научное знание как таковое рассматривается под этим углом зрения, но аналогичным образом рассматривается дискурс относительно науки в общественном сознании<sup>29</sup>.

Риторический поворот в анализе знания, который нередко отождествляется с софистикой, с беззащитной защитой своих убеждений, означает поворот к коммуникативным «параметрам» научного исследования, выявлению условий возможности понимания Другого и достижения взаимопонимания, к нарративным методам анализа дискурса (раскрытие тропов в научной речи, разрывов между означаемым и означающим для того, чтобы осмыслить репрезентирующее как содержащее в себе смысл, уяснение исторического когнитивного поля, различий между риторикой интерпретации и риторикой исторического нарратива).

Этот поворот предполагает раскрытие нелинейного характера рассуждений и мышления в науке. Нелинейность отнюдь не тождественна дезорганизованности, беспорядочности, невнятности и хаотичности мышления, хотя многие произведения постмодернистов являются симбиозом разнообразных стилей и парадигм, зачастую вообще несоединимых. Подход к мышлению как гетерогенной и нелинейной системе предполагает не только осознание важности для него парадоксов, гибкости, динамизма, метафоричности, нарушения им привычных правил порядка и симметрии, но и создание нового языка и новых моделей мышления.

Картезианская линейная модель мира — это система локальных бинарных оппозиций, а модель пространства — это гомогенное пространство, что нашло свое выражение во французском парковом искусстве с его правильной геометрией, во французском классицизме.

Нелинейная модель мышления исходит из понимания его как одной из *характеристик когнитивного поля*, в которое вводятся многие из тех способностей, которые ранее исключались при изучении мышления, — воображение, воля, ценностные ориентации, аффекты и др. Так, уже когнитивная психология кладет в основание исследований мышления осмысление когнитивных карт и описание скрытых целостных полей, определяющих предвосприятие и осмысление

объектов. Кроме того, нелинейные модели предполагают анализ мышления как *состояния когнитивного поля*, которое связывает моменты мышления в единую конфигурацию локальных различий, являющихся матрицей локальных связей, функций и векторов. Состояние поля динамично и насыщено энергией. Такого рода подход в анализе мышления полностью коррелирует с достижениями современной науки. Так, теория относительности уже ввела «четырёхмерный мир» Минковского. Квантовая физика обратила внимание на электродинамические и гравитационные поля. В биологии понятие поля стало использоваться в исследованиях А.Г.Гурвича, Б.С.Кузина. В психологии эта модель мышления представлена в работах К.Левина, все теоретические преимущества которой еще далеко не осмыслены и не использованы.

Нелинейные модели мышления предполагают *осмысление «скачков», гештальт-переключений*, нарушающих плавный переход от одного рассуждения к другому, от одной пропозиции к другой. Эти «скачки» мысли нельзя отождествлять с нарушением законов логики. Они свидетельствуют о том, что в ходе аргументации используются иные средства логики, не включавшиеся в поле зрения логиков, отдающих приоритет дедукции. Уже полная индукция предполагает такого рода «скачки» при образовании универсалий.

Логика, расширяя и «смягчая» прежнюю жесткость принципа рациональности, отождествляемого с дедуктивно-аксиоматическим доказательством, обратилась к *эвристическим методам исследования и изложения* математики. Примером этого могут служить работы Д.Пойа. Выдвижение на первый план логики аргументации также свидетельствует о новых идеалах рациональности.

Еще одной особенностью нелинейных моделей мышления является *супердетерминация* целостной конфигурацией и системой своих элементов и подуровней, причем каждый из них оказывает свое детерминирующее воздействие на все целое. Элемент зависит и выражает целое, а целое — свои элементы.

### Дискурс как новая техника мышления<sup>30</sup>

Дискурс (от греч. διέξοδος — путь, изложение, рассказ, лат. discursus -беседа, аргумент, разговор, франц. discourse — рассуждение, речь) — весьма неоднозначное понятие, ставшее центральным в методологии современной лингвистики. Если в классической философии дискурс отождествлялся с рассуждением и характеризовал практику линейного мышления, последовательно переходящего от

одного, дискретного шага к другому, и его постепенного развертывания в понятиях и суждениях в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей, то в современной лингвистике можно выделить несколько трактовок дискурса, которые объединены стремлением понять связность и целостность рассуждений, не сводимых к отдельным пропозициям.

В XX в. из средства описания линейного процесса мышления, противопоставляемого интуиции, дискурс превратился в целостную и нелинейную организацию языка и речевых актов. Лингвистический поворот в философии XX в., ее обращение к лингвистическим моделям и методам, различение ею языка и речи, интерес к семантическим и прагматическим аспектам функционирования языка, к анализу семиотической деятельности привел к тому, что она перешла от изучения типов связки в отдельном предложении к осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов, как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемых в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны лингвистика, прежде всего лингвистика текста, не только осознала его целостность, но и обратилась к *сверхфразовым, устойчивым единствам, или дискурсам*, понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов.

В центре внимания лингвистов оказались проблемы дискурса, понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого).

Итак, первая трактовка дискурса — как надфразовой и нелинейной целостности, представленной в речевых актах, текстах, диалогах. Основная линия в трактовке дискурса состояла в отождествлении дискурса и текста в его социокультурном контексте. Из этого отождествления выросла лингвистика текста. Еще в 1968 г. Ц.Тодоров заметил, что «лингвистической теории связанного текста (*discours*) пока еще не существует, так что здесь нам ориентироваться не на что»<sup>31</sup>. За прошедшее время положение дел существенно изменилось — лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась.

Но существуют и иные трактовки дискурса. В 1969 г. М.Пеше разрабатывает теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л.Альтюссера. Здесь дискурс отождествляется с идеологией, с идеологическими клише. В 1975 г. П.Серио прово-

дит анализ советского политического дискурса как выражение особой, советской ментальности и обезличенной идеологии. Советский тип дискурса использует особую грамматику и особые правила лексики, создавая свой «суконный язык».

С помощью анализа дискурса лингвистика и философия стали ориентироваться на смыслы, которые существуют для человека в актах его взаимодействия с другими людьми, обратились не к абстрактно значимым и строго однозначным понятиям, а к концептам, функционирующим в актах коммуникации и в дискурсах (А.Вежицка, Н.Д.Арутюнова).

Помимо этих интерпретаций существует трактовка дискурса как коммуникативного речевого акта, в котором достигается понимание смысла того, что высказал говорящий. Так, Э.Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как определенный тип речи – «речь, присваиваемую говорящим». отождествление повествовательного дискурса с дискурсом вообще существенно сузило смысл этого понятия, однако позволило рассмотреть ряд дискурсов культуры под одним углом зрения, прежде всего литературный, сценический и кинематографический дискурсы, осмыслить систему времен, длительность повествования, отклонения от принятых норм и т.д. Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого, прозы от третьего лица и цитируемой речью, что важно для осмысления литературных текстов<sup>32</sup>. В последующем это понимание дискурса было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. Для функционалистов функционирование языка в реальном времени и есть дискурс. Исследуется структура дискурса, понятая как иерархия отношений риторических структур (У.Манн, С.Томпсон, У.Чейф).

М.Фуко в «Археологии знания» разработал широкое и обобщенное учение о дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс – это «совокупность словесных перформансов», «то, что было произведено... совокупностью знаков», «совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций», а дискурсивная формация – принцип рассеивания и распределения высказываний<sup>33</sup>. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. «Дискурсивная формация – это ос-

новая система высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов»<sup>34</sup>. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия «дискурсивной практики». Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, от грамматической компетенции, он называет дискурсивной практикой «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания»<sup>35</sup>. Дискурс — это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Тем самым Фуко формирует новую оппозицию «дискурс»/«высказывание».

Проведение принципиального различия между дискурсом и текстом связано со школой дискурсного анализа Т.А. ван Дейка. Текст был понят как абстрактная формальная конструкция, задающая возможности для реализации и актуализации в дискурсе в определенном социокультурном контексте и в связи с экстралингвистическими факторами (установки, мнения, знания, цели адресата др.). «Действительное понимание дискурса зависит от изменяющихся когнитивных характеристик пользователей языка и от контекста»<sup>36</sup>. Дискурс трактуется как сложное коммуникативное событие и одновременно как связная последовательность предложений, которые анализируются с точки зрения лингвистических кодов, фреймов, сценариев, установок, моделей контекста, социальных репрезентаций, организующих социальное общение и понимание. Иными словами, ван Дейк иначе сформулировал оппозицию: «текст» — «дискурс», где текст предстает как абстрактное поле возможностей, актуализирующихся в различных формах дискурса.

Неоднозначность трактовки дискурса в современной лингвистике и философии выражается в том, что под ним иногда понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке взаимоинтенциональных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т.д.

Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам синтаксиса и с определенной семантикой. Дискурс тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин дискурс требует соответствующего определения – «политический дискурс», «научный дискурс», «философский дискурс». В соответствии с этим пониманием дискурс – это «язык в языке», т.е. определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о дискурсе говорить невозможно.

Итак, многообразны те оппозиции, в которых анализируется дискурс. По моему мнению, дискурс задает логико-семантическую систему возможностей, которая реализуется в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. Если в классической философии дискурс трактовался как последовательная цепочка элементарных актов рассуждения (высказываний, пропозиций) и требовалось не нарушать правил построения таких цепочек, то в современной философии дискурс начал трактоваться как целостная структура, обладающая различными уровнями, которые оказывают воздействие на нижележащие уровни языка, речи и их усвоения. В современной философии трактовка дискурса радикально меняется: *дискурс стал пониматься как нелинейная организация речевой коммуникации*, где субъекты высказываний могут отличаться от рассказчиков, где взаимопонимание достигается благодаря постижению и оценке меня со стороны Другого, Другого – мною и т.д. В нарратологии как теории «диалогического взаимодействия» писателя и читателя выявляются различные уровни дискурса, зависящих в том числе и от повествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от дискурса персонажей, его дискурса о моем дискурсе, моего дискурса о его дискурсе и т.д.). Тем самым в анализ дискурса включается анализ «своего» и «чужого» слова, взаимонаправленность и рефлексивность диалога, свидетельствующего о моем понимании (схватывании, конципировании) чужой речи и понимания (конципировании) другим моей речи. Включение дискурса в контексты научных коммуникаций является одной из важнейших задач философии науки.



Резюмируя наши рассуждения, надо подчеркнуть, что ведущей тенденцией в развитии философии науки является разработка лингвистических методов постижения науки во всем многообразии ее функций — анализ языка науки, его семантики, синтаксиса и прагматики, изучение научного сообщества как речевого сообщества со своим профессиональным тезаурусом, раскрытие научного дискурса как сети коммуникаций с их взаимоинтенциональностью и взаиморефлексией, выявление явных и латентных диалогических и риторических мотивов в научных текстах, свидетельствующих о взаимной полемике между учеными, о внутренней сопряженности научных текстов как с метафоричностью речи, так и с их направленностью на понимание Другими. Даже естественнонаучное знание, направленное на понимание природы, не может быть проанализировано вне контекста отношений Я и Другой, вне контекста коммуникативных отношений между учеными. Это тем более относится к социальным и гуманитарным наукам.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Физика, 184 а10; Вторая Аналитика I 2, 71b33–72 b4.
- <sup>2</sup> Подробнее о правилах метода Р.Декарта см.: *Огурцов А.П.* Методологические правила и этические нормы (к истории проблемы) // *Этика науки*. М., 2007.
- <sup>3</sup> *Декарт Р.* Соч. Т. 2. М., 1994. С. 124.
- <sup>4</sup> *Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить. М., 1997. С. 242.
- <sup>5</sup> *Гоббс Т.* Соч. Т. 1. М., 1964. С. 105.
- <sup>6</sup> И.Ньютон в разделе под названием «Regulae philosophandi» («Правила философствования») подчеркивал, что надо восходить от наблюдаемых явлений к их причинам и что «не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений» (*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 502).
- <sup>7</sup> *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 2. М., 1983. С. 375.
- <sup>8</sup> В работе Беркли «Аналитик, или рассуждение, адресованное неверующему математику, где исследуется, являются ли предмет, принципы и заключения современного анализа, более отчетливо познаваемыми и с очевидностью выводимыми, чем религиозные таинства и положения веры» он задается вопросом: «Разве в применении анализа к геометрии не могли бы оказаться допущенными ложные принципы и неправильные методы рассуждения?» (*Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 439). Ответ на этот вопрос очевиден — он упрекает и аналитическую геометрию и исчисление бесконечно малых в уловках, в софистических ошибках, в ложности рассуждения.
- <sup>9</sup> По определению Кондильяка, «анализировать — это не что иное, как наблюдать в последовательном порядке качества предмета для того, чтобы дать им в уме одновременный порядок, в котором они существуют» (*Кондильяк Э.Б. де.* Соч. Т. 3. М., 1983. С. 194).
- <sup>10</sup> Там же. С. 236.

- 11 *Огурцов А.П.* Философия науки в 20 веке: успехи и поражения // Философия науки. Вып. 6. М., 2000. С. 188–215; *Огурцов А.П.* Венский кружок и формирование философии науки: убеждения и предубеждения // Личность. Культура. Общество. М., 2006. Т. VIII. Вып. 2(30). С. 49–77.
- 12 Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988; *Огурцов А.П.* Т.Кун: между агиографией и просопографией // Философия науки. Вып. 6. М., 2004. С. 3–29.
- 13 *Bevir M.* The Logic of the History of Ideas. Cambridge, 1999 и дискуссия об этой книге в журнале «История гуманитарных наук» (History of the Human Sciences. 2002. № 2. P. 99–133); *Oosterhoff F.* Ideas Have a History: Perspectives on the Western Search for Truth. Lanham, 2001.
- 14 *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. Вып. 5–6. 2002. С. 211–243. Он подчеркивает, что «специфика науки заложена не в познавательных, социальных или психологических качествах, а в особом устройстве лабораторий, позволяющем осуществлять смену масштаба изучаемых явлений с целью сделать их удобочитаемыми, а затем увеличить число проводимых экспериментов с тем, чтобы зафиксировать все допущенные ошибки» (Там же. С. 236). Для него лаборатории не только позволяют преодолеть прежние дихотомии (внутреннего и внешнего, макро- и микромасштабов) в изучении науки, но и единственный путь перестройки социологии науки, а затем и всего общества.
- 15 Science in Culture. Somerset, 2001 /Ed. P.Galison, S.R.Graubard, E.Mendelson. Многочисленные публикации в журналах: «Science as Culture», «Science in Context», «Science and Society», «Science, Technology and Human Values» и др.
- 16 Instrumentation between Science, State and Industry. Chicago, 2001.
- 17 Inconsistency in Science /Ed. J.Meheus. Dordrecht, 2002; History of Philosophy of Science: New Trends and Perspectives /Ed.: M.Heidelberger, F.Stadler. Dordrecht, 2002.
- 18 The Changing Image of the Sciences /Ed.: I.Stamhuis, T.Koestier, C. De Pater, A. Van Helden. Dordrecht–L.–Boston, 2002.
- 19 *Петров М.К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 713–723; *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // ВИАиТ. М., 2004. № 4. С. 64–91.
- 20 *Алахвердян А., Дежина И., Юревич А.* Зарубежные спонсоры российской науки: вампиры или Санта-Клаусы // МЭиМО. 1996. № 5. С. 36; *Тихонова М.* Содействие Запада российской науке // МЭиМО 1996. № 2. С. 40–48.
- 21 *Ваганов А.Г.* Западные инвестиции и структура российской науки // Науковедение. 2001. № 3. С. 84.
- 22 *Ермиков В.Д.* Международные научные центры в Сибири // Науковедение. 2001. № 3. С. 40–48.
- 23 *Бек У.* Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000. С. 60.
- 24 Уже в 1997 г. число студентов, считавшихся, что они «читают много книг», снизилось по сравнению с 1989 г. в 2,5 раза, но зато увеличилось в 2 раза число студентов, смотрящих в свободное время телевизор (Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузах России. М., 2003. С. 104).
- 25 Я не настолько радикален, чтобы прибегнуть к тому описанию «сетевой модели» образования, которую использует С.А.Смирнов. Для него главной фигурой этой системы образования становится «трансфессионал – ведущий поиск навигатор, идущий по лабиринту – траектории своего образования, выделяющий себя и постоянно себя проблематизирующий, не останавливающийся на ставшем состо-

янии и взрывающий себя», а новой институцией образования – «сетевой образовательный коммунитас», в котором человек «является сам предпринимателем своего образования, меняя свою профессиональную и культурную идентичность» (Смирнов С.А. Практикуемые модели социально-гуманитарного образования // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузах России. М., 2003. С. 156–157). Как мы видим, здесь говорится о моделях уже практикуемых, уже осуществляемых в образовательной системе России, причем они оцениваются как весьма перспективные и позитивные. Мое отношение и к такого рода моделям и к такого рода тенденциям – противоположное.

- <sup>26</sup> Примером такого исследования может быть книга Х.Уайта «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века». Екатеринбург, 2002.
- <sup>27</sup> *Theodore L. Brown. Making Truth. Metaphor in Science.* Illinois, 2002.
- <sup>28</sup> *Ceccarelli L. Shaping Science with Rhetoric: The Cases of Dobzhansky, Schr\_dinger and Wilson.* Cambridge, 2001.
- <sup>29</sup> *Kallerud E., Ramberg J. The Order of Discourse in Surveys of Public Understanding of Science // Public Understanding of Science.* 2002. Vol. 11. P. 213–224.
- <sup>30</sup> Этот раздел является сокращенным изложением текстов, написанных совместно со С.С.Неретиной (См.: Язык и речь – векторы определения культуры; Дискурс // Теоретическая культурология. М., 2005. С. 221–252; 252–255).
- <sup>31</sup> *Тодоров Ц. Грамматика повествовательного текста // Новое в зарубежной лингвистике.* Вып VIII. Лингвистика текста. М., 1978. С. 459.
- <sup>32</sup> См. подробнее: *Кибрик А.А. Когнитивные исследования по дискурсу // Вопр. языкознания.* 1994. № 5. С. 126–139.
- <sup>33</sup> *Фуко М. Археология знания.* Киев, 1996. С. 108.
- <sup>34</sup> Там же. С. 116.
- <sup>35</sup> Там же. С. 118.
- <sup>36</sup> *Дейк Т.А. ван. Язык, познание, коммуникация.* М., 1989. С. 45.

## Философское письмо Альфреда Тарского<sup>1</sup>

*Предварительное замечание.* Это письмо от покойного ныне Альфреда Тарского, написанное в сентябре 1944 г., представляет значительный исторический интерес для многих философов. К сожалению, мне не удалось найти копию того письма, которое я отправил ему, и которое вызвало этот его ответ. Тем не менее, я помню, что в том письме я задал ему несколько вопросов, желая узнать его реакцию на определенные пассажи из работы Феликса Кауфмана *Методология общественных наук*<sup>2</sup>. На странице 66 этого сочинения Кауфман указал на то, что «значение [предиката] «истинный», когда он прилагается к аналитическим суждениям (propositions), существенно отличается от его значения, когда он прилагается к синтетическим суждениям». В начальной части своего письма Тарский разбирает как раз такой род воззрений.

Однако ниже в письме Тарский поднимает еще одну тему: он обсуждает обстоятельства, при которых он был бы готов отвергнуть логические и физические предпосылки науки. Здесь его взгляды похожи на взгляды, развитые позднее У.В.Куайном в его работе «Две догмы эмпирицизма»<sup>3</sup>. В первом примечании к этой статье Куайн признает свой «громадный и невыразимый долг» перед Тарским и др. исследователями, словно имея в виду слова письма Тарского: «Я полагаю, что я готов отвергнуть определенные логические предпосылки (аксиомы) нашей науки при точно таких же обстоятельствах, при каких я готов отвергнуть эмпирические предпосылки (напр., физические гипотезы), и я не думаю, что в этом отношении я представляю собой какое-то исключение». К 1940 г., как вспоминает Куайн в своей автобиографии<sup>4</sup>, он стал развивать свои сомнения в отношении понятия аналитического предложения. Там же он отмечает (стр. 150), что Тарский поддержал его в этих сомнениях в то время, когда оба они входили в дискуссионную группу, которой Карнап пытался (неудачно) прочить всю целиком рукопись его *Введения в семантику*.

Я должен добавить, что я имел в виду письма от Тарского подобные этому, равно как и устные беседы с ним, когда в первом примечании к моей статье «Аналитическое и синтетическое: несостоятельный дуализм»<sup>5</sup> я писал, что на мой общий подход к этому предмету оказали влияние не только Гудман и Куайн, но также и Тарский.

Для того чтобы проинформировать читателя, я добавлю, что «статья о логическом следовании», к которой Тарский отсылает в своем письме, была позднее переведена на английский под заглавием «О понятии логического следования»<sup>6</sup>, а «текущая статья об истине», о которой он говорит, — это статья «Семантическая концепция истины и обоснование семантики»<sup>7</sup>.

Я благодарен вдове Тарского, Марии Тарской, за ее согласие на публикацию данного письма.

*Мортон Уайт*

Калифорнийский университет  
Отделение математики  
Беркли, Калифорния

2606, Shasta Rd.  
Berkeley 8, Calif.  
23 сентября 1944 года

Дорогой Морти:

Очень трудно обсуждать на бумаге те вопросы, которые ты поднял в своем последнем письме. Да и по правде говоря, я вряд ли могу в чем-то выйти за пределы того, что я уже сказал в моей статье о логическом следовании и в нынешней работе об истине (смотри, особенно, мои замечания в § 14). Но я постараюсь проявить здесь большую скрупулезность.

Не будем ни на минуту забывать, что любое определение «логического термина» и «логической истины» может быть дано лишь в терминах заранее заданного (determined) языка и в отношении заданного языка (или заданного класса языков). Ясно, что для всех языков, которые нам известны, подобные определения могут быть даны (или даже уже даны); более того, они доказывают свою плодovitость, и это как раз самое важное. Мы можем определить «логические термины», например, путем перечисления; но ты понимаешь, что всегда существует бесконечное множество эквивалентных форм, в которых может быть выражено одно и то же определение. Верно и то, что мы способны даже помыслить возможность нескольких не-эквивалентных определений «логических терминов» (log. t.<sup>(1)</sup>, log. t.<sup>(2)</sup>, и т.д.). Ну например: иногда мне кажется подходящим включать математические термины вроде отношения принадлежности ( $\in$ -relation) в класс логических терминов, а иногда я предпочитаю ограничиваться терминами «элементарной логики». Ну и в чем здесь проблема?

Точно также ясно, что мы можем определить понятие логически истинного предложения для всех известных языков. Мы можем сделать это множеством различных способов. [Например], пусть  $L_s$  будет классом логических предложений,  $E_s$  — классом вне-логических предложений,  $L_t$  — классом истинных логических предложений,  $E_t$  — классом истинных вне-логических предложений, наконец,  $Tr$  — классом истинных предложений. В таком случае нам может показаться подходящим либо сперва определить  $Tr$ , а затем  $L_t$  и  $E_t$  как пересечения  $L_s \cap Tr$ ,  $E_s \cap Tr$ , либо сперва определить  $L_t$  и  $E_t$ , и затем  $Tr$  как объединение  $L_t \cup E_t$ . Обе процедуры *всегда* возможны, независимо от содержания определений. Я могу лишь добавить, что в семанти-

ческой концепции истины (а это, по моему мнению, единственная точная (precise) концепция истины, имеющаяся сейчас) мне показалось «более простым» и «более естественным» сперва определить «Тг», а затем с его помощью «Lt» и «Et»; однако слова «более простое» и «более естественное» я не использую здесь в каком-либо особо точном смысле.

Кстати, если под логическим предложением ты стал бы понимать предложение, которое не содержит вне-логических терминов, тогда определение  $Lt = Tr \cap Ls$  не показалось бы мне подходящим и плодотворным. Я предпочел бы определение, которое также могло охватить бы все логические следствия таких предложений, т.е. результаты подстановок, замены определяемого определяющим и т.д.

В отношении проблемы, *означает* ли [слово] «истинное», применяемое к  $Ls$ , нечто отличное от того, что оно означает, будучи применяемо к  $Es$ : ответ тут зависит от того, как ты определишь выражение: « $A$  означает в  $B$  нечто иное, чем в  $C$ ». Должен признаться, что я просто не знаю, что *означает* такая фраза. Я могу вообразить полезное определение значения в контекстах, похожих на такой: « $B$  и  $C$  (т.е. два предложения или выражения) имеют одно и то же значение», «значение  $B$ »... и т.д. Но «значение  $A$  в  $B$  иное, чем значение  $A$  в  $C$ » — это кажется мне слишком запутанным. Конечно, я несколько не возражаю, чтобы кто угодно определял эту фразу как ему захочется и получал те ответы, которые ему нужны.

Являются ли предложения вроде: «Все имеющее цвет протяжено» *необходимым*? Это снова зависит от твоего определения необходимых предложений и от языка к которому ты обращаешься.

Ты можешь подумать, что я всю дорогу просто шучу. Но дело не в этом. Я и правда не понимаю, какие проблемы здесь замешаны; и если какие-то здесь все-таки есть, то они несомненно должны быть сформулированы совершенно иным образом. Я обратил внимание на то положение в книге Кауфмана, к которому ты отсылаешь, но я вполне серьезно считаю, что Кауфман (как и большинство других «философов») не имеет достаточной «логической культуры» и мыслит недостаточно ясно, чтобы обсуждать проблемы подобного рода.

Я повторю, что если какие-то проблемы или точки расхождения здесь имеются, они должны быть сформулированы иначе. Как бы то ни было, я совсем не чувствую в себе способности участвовать в любых дискуссиях, касающихся «законности» определений, «сущности» определяемых понятий и т.п. Ситуация изменилась бы, если бы проблемы, были сформулированы здравым, разумным способом, в терминах логики, физики, психологии и т.д. Вот несколько образчиков подобных формулировок (конечно, очень грубых образчиков).

Я склонен верить в то (следуя здесь Дж.С.Миллю), что логические и математические истины не отличаются по своему происхождению от эмпирических истин — и те и другие суть результаты накопленного опыта. Грубый пример. На очень ранней стадии своего развития люди научились пользоваться словами «не» и «или». В определенных случаях они были уверены в том, что нечто белое; в других случаях, что нечто [другое] — не белое. Во многих случаях они сперва были неспособны решить, является ли эта данная вещь белой или не белой (например, из-за плохого освещения). Но они заметили, что во многих таких неопределенных случаях они в конце концов принимали решение — посредством более вдумчивых и неоднократных наблюдений, лучших инструментов и т.д. Поэтому они начали верить в то, что «все или белое или не белое», или в более общем виде в «*p*, или не *p*». Конечно, вся эта проблема относится к истории науки, к истории человеческой мысли, и вовсе не имеет какой-то «философской» природы; но может случиться что я совершенно неправ. Однако добавлю, что эта проблема вообще не имеет какой-то фундаментальной важности.

Теперь о другой, более важной проблеме психологического характера. Я полагаю, что я готов отвергнуть определенные логические предпосылки (аксиомы) нашей науки при точно таких же обстоятельствах, при каких я готов отвергнуть ее эмпирические предпосылки (например, физические гипотезы); и я не думаю, что в этом отношении я представляю собой какое-то исключение. Объяснение: мы отвергаем некоторые гипотезы или научные теории, если замечаем либо их внутреннюю несогласованность (противоречивость), либо их несогласие с опытом, или скорее с некоторыми индивидуальными положениями, приобретенными в результате некоторого опыта. Такой опыт не может логически вынудить нас отвергнуть теорию: в нее всегда вовлечено слишком много дополнительных гипотез (относящихся к «начальным условиям», обстоятельствам эксперимента, используемым инструментам). Мы практически всегда можем спасти теорию при помощи дополнительных гипотез. Но часто эти дополнительные гипотезы столь запутаны и «неестественны», что они доставляют нам беспокойство — мы начинаем чувствовать внутреннюю нужду отвергнуть теорию или некоторые ее части, и заменить ее новой, которой не требовались бы дополнительные гипотезы. От природы опыта зависит, что именно мы отвергаем — довольно-таки специальный закон, который является «индуктивной генерализацией» индивидуальных положений, или более общую и глубокую гипотезу, или даже одну из фундаментальных предпосылок нашей науки (напр.,

отвержение ньютоновской механики или евклидовой геометрии). Аксиомы логики имеют столь общую природу, что они редко испытывают воздействие подобного опыта, случающегося в [более] специальных областях [познания]. Тем не менее, я не вижу здесь какого-то «принципиального» различия: я могу вообразить, что некий новый опыт предельно фундаментальной природы может склонить нас к тому, чтобы мы изменили некоторые аксиомы логики. И новое развитие квантовой механики кажется ясно указывает на эту возможность. То, что мы делаем это неохотно — не подлежит сомнению; в конце концов, «логические истины» не только более общие, но и куда более старые, чем физические теории и даже геометрические аксиомы. И возможно, мы отбираем эти логически истинные предложения и собираем их в некий класс, лишь чтобы выразить тем самым наше нежелание отвергнуть их.

Насколько это описание истинно и адекватно — я не знаю. Но у меня есть впечатление, что многие согласились бы с ним. Полагаю, к примеру, что Карнап согласился бы. Тем не менее, он заявил бы, что есть фундаментальное различие между изменением логики и отвержением физической теории; ведь, — сказал бы он, — в первом случае мы меняем язык, мы начинаем использовать слова в новом значении, тогда как во втором случае такого изменения не происходит. Почему? Ну, это следует из его определения значения (которое в свою очередь основано на определении логических терминов и логической истины). Конечно же, он вправе поступать так; он может принимать такое определение истины, какое желает; возможно и я согласился бы принять его определение. И все же я не вижу, как такое определение может реально повлиять на ситуацию; если вы определяете логические аксиомы в качестве таких, какие не могут быть изменены без изменения всего вашего языка, тогда конечно же вы не можете изменить их, не меняя языка — это трюизм (по меньшей мере, в нашей сегодняшней логике).

Но достаточно о проблемах, которыми ты заинтересован; я сильно сомневаюсь, найдешь ли ты удовлетворительными эти замечания.

Я должен извиниться за то, что не отвечал на твои прежние открытки, но ты легко можешь представить, как плохо мне было в эти последние месяцы — в связи с ситуацией в Варшаве. У меня разумеется нет никаких новостей от моей семьи с начала восстания и осады, и я опасюсь, что даже если они пережили это испытание, я еще долго ничего от них не услышу. Русские не беспокоятся о том, чтобы позвонить своим подданным сообщаться с остальным миром. Я все еще



не получил ни слова из тех частей Польши, которые были «освобождены» много месяцев назад, хотя у меня есть несколько добрых друзей, которым известен мой адрес.

В такой ситуации мне трудно что-то делать, помимо того, чтобы беспокоиться и слушать радио; даже написать письмо — нелегкая задача для меня. Я надеюсь стать лучшим корреспондентом, если ситуация изменится.

С наилучшими пожеланиями тебе и Люции.

Сердечно твой  
Альфред.

Перевод с англ. *Д.В. Смирнова*

### Примечания

- <sup>1</sup> The Journal of Philosophy. 1987. Vol. 84. № 1, Jan. P. 28–32.
- <sup>2</sup> Kaufmann F. Methodology of the Social Sciences. N. Y.—Oxford, 1944.
- <sup>3</sup> Quine W.V. Two Dogmas of Empiricism // Philosophical Review. 1951. Vol. 60. № 1, Jan. P. 20–43.
- <sup>4</sup> Quine W.V. The Time of My Life. Cambridge (Mass.), 1985.
- <sup>5</sup> White M. The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism // John Dewey: Philosopher of Science and Freedom /Ed. S.Hook. N. Y., 1950. P. 316 ff.
- <sup>6</sup> Tarski A. On the Concept of Logical Consequence // Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics. N. Y.—Oxford, 1956. P. 409–420.
- <sup>7</sup> Tarski A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Vol. 4. № 3, March. P. 341–376.

# АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

С.С. Неретина

## Прецедент Декарта

### Предисловие-напоминание

Из любой школьной философии о Декарте известно, 1) что он – *родоначальник новоевропейского рационализма*, понимаемого не как пробабиллизм, а как система теорем (на этом основании была сделана попытка создать *mathesis universalis*, всеобщую науку, которая всякому знанию смогла бы придать порядок и меру), 2) что он – создатель *метода*, требующего для правильного продвижения к истине ясности и достоверности, 3) что его разум полагается на интуицию и дедукцию, разворачивающую, однако, то, что уже «схвачено» в интуиции и 4) что он – метафизик; сосредоточенное выражение его метафизики заключено в знаменитом афоризме «*cogito ergo sum*». Декартова когитальность, связанный с нею эготизм (термин П.Валери), а также пресловутый дуализм субстанций – *res cogitans* (мыслящая субстанция) и *res extensa* (протяженная субстанция) стали предметом пристального внимания философов. Необходимость дуализма оправдывалась связью первой субстанции с рефлексией, а второй – с механицизмом, которым объяснялось движение тел в пространстве, т.е. *перемещение* с применением силы, причем движение по прямой линии. Именно поэтому все относящееся к первой субстанции рассматривалось как идеализм Декарта, а ко второй – как материализм. Они как Запад и Восток (в духе колониализма того времени), и «вместе им не бывать». Декарт в этой школьной философии простерт на прозекторском столе, и его раздирают, разбирают на части: эту в идеализм, ту в материализм, эту в мыслящую субстанцию, ту – в протяженную. Живым ему быть никак нельзя. Как нельзя быть просто человеком, а он постоянно о том напоминает.

При этом считается, что его cogito предполагает Бога, но это Бог необходимости, Который, по мнению одних философов, переставал быть нужен после Его создания его, а по мнению других, рождается вместе с ним, и потому «я» рассматривается как абсолютный трансцендентальный субъект. Эти общие места, как кажется, и нуждаются в специальном анализе. Это первое.

Второе. *Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия собраться заставляют нас задуматься. С середины прошлого столетия упадок западной философии по сравнению с предшествующими временами неоспорим. В постановке цели, в проблематике и методе это единство утрачено. Когда с началом Нового времени религиозная вера стала все более вырождаться в безжизненную условность, интеллектуальное человечество укрепило в новой великой вере — вере в автономную философию и науку. Между тем, однако, и эта вера утратила свою подлинность и свежесть. И не без причин. Вместо единой живой философии мы имеем выходящий из берегов, но почти бессвязный поток философской литературы. Хотя у нас проводятся еще философские конгрессы, на них, к сожалению, собираются философы, но не философии.*

Это высказывание принадлежит Гуссерлю, произнесшему их в 1929 г.<sup>1</sup>, однако в полной мере относится к нашим дням, наступившим спустя почти 80 лет после их произнесения, в другом столетии и даже тысячелетии. Но и Декарт находился в такой же ситуации, в еще худшей Августин в IV в., Боэций в VI-м. Алкуину в VIII в. пришлось заново напоминать о «Категориях» Аристотеля, в XI в. достоинство мысли пришлось отстаивать Ансельму, в XIII-м — Фоме, Сигеру Брабантскому. Время философских взлетов и падений можно представить ритмически. И потому хотелось бы дать слово о Декарте не столько философу, сколько *не-философии*. Ибо это особое состояние — не потерянности, а *растерянности*, разоренности и расстроенности с двумя равновеликими возможностями: восстановления и неустroения — требует «радикального возвращения к началу философии». Но при обоих возникает желание собрать имущество. Нынешняя тут и там возникающая идея концепта-собираания не случайна: в ней нуждается именно философия.

Но к Декарту подтолкнуло не только то состояние философии, при котором утрачен дух *радикальной философской ответственности*, рождающий *тоску по философии*. И даже не 510-я годовщина со дня рождения, хотя она подоспела во время, напомнив о том самом потерянном духе. К Декарту подтолкнул вопрос, заданный М.Хайдеггером: действительно ли превзойдены пределы метафизики? Ибо об-

наружились не только философы<sup>2</sup>, но и физики, не только не убоявшиеся метафизики, а напротив – ее требующие<sup>3</sup>, более того: активно вовлекающие в свою работу философов<sup>4</sup>. И тут без Декарта, который поставил под вопрос прежнюю метафизику, конечно, не обойтись, поскольку и для него заново встал вопрос и о том, что такое философия, и что такое метафизика и что такое *строгая* наука, поскольку он полностью и бесповоротно порывал и со схоластикой, и с работой магов, всевидящих и астрологов-алхимиков.

Декарт одновременно шел в двух направлениях, словно постоянно растягиваясь в шпагате. Ибо, с одной стороны, метафизика понималась как движение к сущему, при этом считалось само собой разумеющимся, что «любая очевидность есть схватывание самого сущего»<sup>5</sup> при полной достоверности его бытия, исключаящей, таким образом, всякое сомнение и требующей его абсолютной достоверности. Ибо несмотря на провозглашенный принцип радикального сомнения, Декарт стремится к несомненной ясности и очевидности. Сомнение существует до момента, когда разум упирается в нечто твердое, плотное, с чем нечего, да и незачем спорить. И это нечто плотное, «аподиктическая очевидность», как пишет Гуссерль, «обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая немыслимость их бытия»<sup>6</sup>. Это замечание Гуссерля обращает внимание на то, что метафизический принцип Декарта заключался в выведении мысли в немыслимое, сомнение в несомненное, радикализм сомнения обратить в радикализм несомненности. Но что такое немыслимое мышление как не мышление начинающее, ибо, как говорил Декарт, чтобы мыслить, надо начать мыслить? Именно в этом трудность – в самопроизвольности как свойстве ума, начинающего рефлексию. В такой когитации уже содержится немыслимое. Декарт не просто говорит: чтобы исключить ложь, нужно сомневаться. Он говорит: я мыслящий, а это значит *уже* сомневающийся. И французские и латинские глаголы, выражающие мышление и сомнение предполагают двоицу: *cogitare* (cum+agitare, со-бирать, со-действовать, раз-мышлять, об-думывать, что связано с трудностью любого действия, агитации) и *dubitare* с его очевидным дублированием отношения к чему бы то ни было. Декарт считает, что если что-то можно и утверждать и отвергать, то оно *уже* в силу этого ложно. Неложно то, что требует одного и только одного признания. В известном смысле «*cogitare*» и «*dubitare*» – синонимы, и задача Декарта, шагающего в этом направлении, – *выйти на порог*

*сомнения-размышления к чистому созерцанию сущего, что уже не мысль, следовательно, не сомнение, тем более не его речевое выражение, поскольку речи о нем еще нет.* Декарт не случайно мечтает о его математическом выражении. Его «я» преодолевает порог мысли и оказывается в немислимом бытии, но немислимом потому, что его создал Бог. А иначе уж «я» как-нибудь да вы-мыслило, вообразило бы себя.

Но с другой стороны, этот ход мысли Декарта необходим для поворота в обратную сторону – в сторону осмысления действительности *этого*, сотворенного Богом мира, который, как любое творение, как любая поэзия («езда в незнаемое»), распростерт не в немислимом бытии, а в хотя и подлежащей познанию, но бездонной природе, где возможно, утрачивается понимание сущего, в черных дырах, всасывающих в себя все (все науки, магии и алхимии с астрологией) и не обеспечивающих *возвратное движение*. Именно в осознании возможности такой невозвратности – кризис. Из-бытость философии рубежа новой эры привела не к философии, а к формированию теологии, у которой философия была на посылках. Когда в XIII в. философия посмела поднять голову, пошел в ход весь репрессивный церковно-теологический аппарат. Теологическая из-бытость (почти избытость) привела к господству физики, науки, философия стала двигаться в сторону наукоучения и философии культуры, нынче – всяк по-своему. Э.Жильсон, например, видит преобразование философии в искусство, Л.Витгенштейн в возврате в молчание как выражающее логику тождества. М.Хайдеггер говорит: «Придет некий Бог». Некоторые говорят о возможности преобразования философии в технологию.

Риск невозвращения серьезнее и трагичнее. Борхес говорил: я хотел бы уйти совсем, полностью и без остатка. Да и философа сейчас называют не «любителем мудрости», а «специалистом по универсумам».

Конечно, термин «избытость» не из лексикона Декарта. Его Бог вовсе не случаен. Он действительно необходим, но необходимость относится не к Нему Самому по Себе, ибо Он совершенно свободен, являясь причиной мира. Он необходим для нас, действующих в определенных *пределах*. Декарт имеет в виду таковые пределы, понимая двусмысленно сам термин «предел» – это не только цель, но и некий ограничительный знак. Будучи ограниченным, человек тем не менее стремится к Богу как к конечной цели, приблизиться к которой невозможно, потому что Бог не определен. Он – *Ind\_fini*<sup>7</sup>. При таком понимании предела трудно подумать, что «я» Декарта не нуждается в гипотезе Бога.

## От метафизики к физике

Декарт действительно и бесповоротно порывает со старой философией, прежде всего с томизмом<sup>8</sup>, и он ведет речь о другой роли той метафизики, о которой, повторим, обычно говорят как о стремлении к сущему, к единосущему, к одной субстанции. У него речь идет о метафизике как основании практической философии, под которой понимается не этика, а физика. Речь идет о метафизике как корнях физики, как обосновании физики. В первой части «Первоначал философии», названной «Об основах человеческого познания», Декарт говорит, что есть только два истинных первоначала, а именно 1) ясное и достоверное *существование*, т.е. жизнь, существа сомневающегося, следовательно, обладающего способностью мыслить и в этом смысле бестелесного; 2) существование Бога как следствие существования способности мыслить, — это первоначала *метафизики*. «В этом, — говорит Декарт, — все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т.е. метафизическим вещам»<sup>9</sup>. Утверждение несоответствия мыслящей и протяженной субстанции — не особенность философии Декарта, поскольку это следует из «школьной» философии, где сущность предполагает деление на телесное и бестелесное (*substantia corporea et substantia incorporea*)<sup>10</sup>. Как мысль — единственное, что во власти его, так и тело — не в его власти. Декарт подчеркивает власть его над мыслями<sup>11</sup>, полагая достоверным и само собой разумеющимся свою *невластность* над телом и способность тела уничтожать и «мои» мысли в силу смертности этой телесной субстанции.

Как правило, эти первоначала метафизики принимаются за всю философию Декарта, по отношению к которой космология, физика (физиология), геометрия — непонятные довески, раздваивающие, утраивающие и в прямом смысле слова расстраивающие большинство исследователей его философии. К нему как к метафизику обращались и И. Кант, и Г.В.Ф. Гегель, и Ф.В. Шеллинг, и В.С. Соловьев, и Э. Жильсон, и Ж. Маритен, и М.К. Мамардашвили. Одни любя, другие ненавидя — Маритен с презрением говорит о «низком лбе», Соловьев — об «ублюдочной» философии. Вопрос в том, попадают ли в него эти стрелы.

Те, кто видит Декарта прежде всего дуалистом, имея в виду дуализм между мыслящей и протяженной субстанциями, этический дуализм (в то время как этот дуализм души и тела — исконный античный, да и христианский, разумеется, с теми своими особенностями, что в христианстве тело и душа взаимоопределяемы, о чем живо

вспомнили с появлением метафизики Декарта), как правило, разводят руками, полагая, что он в онтологии идеалист, а в космологии и физике — материалист. А он на деле был настолько христианином (не-христианские шаги сделают за него и невзирая на него), что только обеспеченностью существованием Бога смог утверждать собственное самостояние себя мыслящим, т.е. свободным от всяких предрассудков, обычаев и мнений — обреченным на свободную мысль, или, по современному, на свободомыслие. В таком именно варианте и, по его словам, «не наоборот». Более того, так понятая свобода помогает избежать заблуждения — воздерживаться от веры в нечто, полностью не исследованное, «кто бы нас ни сотворил». Ибо его — не весь человек, а только его сознающая часть, которая способна ничего не принимать на веру, предварительно не рассмотрев порядок и причину его появления<sup>12</sup>. В этом утверждении нет никакого неблагочестия, хотя некоторым современникам и несовременникам Декарта оно и могло показаться таковым. Такое утверждение содержит полную ответственность за моральную правильность выбора. Одним из его этических правил было «оставаться... твердым и решительным в своих действиях, насколько это... в... силах, и следовать даже сомнительным, если принял их за правильные»<sup>13</sup>.

Те, кто не упоминает о полной структуре его философии, ошеломлены, удивлены, отягощены именно этим обстоятельством. Но все же подлинная философия, как пишет он сам, состоит из нескольких частей или ступеней. Первой частью является метафизика. Второй — физика, в которой, после того, как «найденны истинные начала материальных вещей, рассматривается, главным образом, как образован весь универсум... Таким образом, *вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие из этого ствола — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике*»<sup>14</sup>. Физическая телесность здесь прямо и непосредственно проистекает из его метафизических оснований, о чем пишут М.К.Мамардашвили и весьма кстати напомнившая о том Н.В.Мотрошилова. «Трансцендентальность как выход к идеальному первичному источнику, или началу одновременно означает *полное абстрагирование от человека* как некоего особого, частного и случайного в этом смысле существа... Это невероятная абстракция, но она реализуется. Потом, реализовавшись, она скрыто уходит в основание нашего физического знания, и мы уже не отдаем себе отчет в том, что такая абстракция совершена. Но... на этой абстракции основана сама наша возможность формулировать какие-либо физические законы»<sup>15</sup>. «Обратите внимание, — пишет Н.В.Мотрошилова, — речь тут

идет не о возможности философии, метафизики, а о возможности физики, т.е. науки о природе»<sup>16</sup>. Декарт говорит о метафизике только как «первой части» «подлинной философии»<sup>17</sup>. Нет смысла простираť Декарта на прозекторском столе, не зная, как сопрячь его идеализм и его материализм, т.к. человек (не его ego) изначально идеально материален. Декарт настолько мыслитель, начавший все Новое время, что его устремленность к физике должна была бы быть замечена в первую голову. Говоря о структуре своей философии, он действительно мыслит ясно и отчетливо. Он, в пику Порфирию<sup>18</sup>, выращивает свое дерево, где метафизика, т.е. то, с помощью чего делается попытка постичь сущее, не вершина древа, а *корни*, вершина же древа — дисциплины. Устами Евдокса, одного из персонажей своего диалога, говорит о «древе Порфирия», «неизменно вызывающем восхищение всех образованных людей», как о «дремучем невежестве»: вопросы «разрастаются и множатся», «вырождаясь в пустую болтовню»<sup>19</sup>.

В истории философии можно отыскать несколько деревьев. Корнями «древа Порфирия» были индивиды, конкретные люди: Платон, Катон, Цицерон. Ствол представляли роды и виды, ветки — свойства. Вершиной древа была умопостигаемая субстанция. Это родовидовое древо наглядно показывало «онтологическое превосходство умопостигаемого над чувственным» — убеждение, восходящее к Платону. Да и выращивал его платоник.

Было библейское древо творения, о котором повествовал Бозций. Это древо выращивалось на почве двуединой *данности* богочеловеческого существования.

Корни же древа философии Декарта — в *существовании* и в *самодельности и самодельности* этого существования. Его физический ствол и ветви этики, механики и геометрии устремлены в небо. Не в землю, как это было бы у Порфирия, а в само небо, что возможно только при метафизической укорененности любого сущего. Если даже предположить, что это «дерево корнями вверх», то и в этом случае эти корни непроглядны, а дисциплины, наоборот, разомкнуто, выходят на простор.

Хайдеггер, которого желание преодолеть метафизику не могло не привести к Декарту, фактически обращал внимания не на целое философии Декарта, а только и исключительно на метафизику, которая занозила его собственную философию. Ибо за что цепляются *корни* метафизики Декарта? За Бога. Метафора *корня древа* у Декарта, если его рассматривать как метафизика, зрящего в немислимое сущее, не срабатывает, ибо Бог — свет, а корни древа всегда прячутся в темной глубине, сущее в такой божественной тьме не углядеть. Отто-



го и прорастают из корней к свету ветки математики, механики и этики, в темную («врожденно») питаюсь метафизическими соками, которые могут просветляться (а могут и нет) естественным светом разума (в отличие от Августиновой внутренней иллюминации). К такому свету обращена *вся* философия Декарта.

О величине корней метафизики ничего нельзя сказать, кроме того, что когитальность сама по себе дает достоверное знание о необходимости существования неопределимого Бога. В этом — роль метафизики. И именно эту ее роль акцентирует Декарт. Он не касается религии, считая ее делом интимным. Вся схоластика между тем базировалась именно на подчеркивании религиозного момента. На сопряженности метафизики и религиозности базировались все прежние доказательства бытия Бога.

Что имел в виду Ансельм Кентерберийский, «доказывая» бытие Бога? Очевидно, не ту метафизическую проблему, что заключает в себе прежде всего познавательный момент. На смешении метафизики и религии покоится множество разногласий по поводу отношения христианского мировоззрения к греческой философии. Связь между метафизикой и религией древняя. Но метафизика все же не продолжение религии, это самостоятельная человеческая деятельность со своим целеполаганием. Если религия направлена непосредственно на Бога, то предметом метафизики является сущее, и она отыскивает причины этого сущего. Религию интересует не познание, а служение Богу. Метафизика же занята теоретическим познанием, в этом смысле характерно различие Декартом именно *субстанций*, т.е. мысленных сущностей. Бога верующих он оставляет за границей мыслительной деятельности, ставя перед собой четкую задачу. В качестве *философа* он не может заниматься тем, чем занимается религиозный человек. Бог верующих и Бог философов, т.е. Бог — первопричина сущего, есть единый Бог, или само бытие. Но это единство находится в разных отношениях к человеку: как «Бог религиозного опыта» и как «Бог-первопричина», на которую направлено теоретическое познание. И Фома Аквинский и Ф.Суарес прекрасно понимали эту двусмысленность, а потому изначально исходили из религиозного опыта, а в поисках первой причины применяли метафизику. Но всю метафизическую познавательную мощь они направляли на поиски первопричины, ничтожа в связи с этим все сотворенное из ничто.

У Декарта, который прекрасно понимал цели и направления обеих этих деятельностей, обратный ход — принимая Бога религиозного опыта как христианин, он может свидетельствовать Его как Первопричину только как метафизик. 15 апреля 1630 г. он пишет М.Мер-

сенну: «Что до Вашего вопроса относительно теологии, то, хотя она превышает возможности моего ума, тем не менее, я не думаю, что она выходит за рамки моей профессии в том объеме, в каком она совсем не касается вещей, зависящих от Откровения, т.е. того, что я имею собственно теологией; скорее это метафизика, подлежащая исследованию человеческого разума»<sup>20</sup>. Но это лишь начало его когнитивной деятельности, уводящей его в мир вещей. Считаю необходимым для человека некие «общие знания», благодаря которым делаются «накопления, к которым можно обратиться в поисках уже открытого», он все же оставляет знание — из экономного отношения к собственному уму — книгам<sup>21</sup>. Он различает знание как безусловную убежденность и как убежденность в выводах, при котором остается аргумент, способный подтолкнуть нас к сомнению<sup>22</sup>. Первым обладает тот, кто ведает Бога, «кто однажды ясно понял аргументы, убеждающие в существовании Бога и в том, что Он — не обманщик, даже если этот человек больше не будет проявлять к ним внимание»<sup>23</sup>. Декарт был именно таким человеком. Он не случайно называл познание разума (философию) — созерцанием, а познание воображения (математику) — рассуждением<sup>24</sup>. Его метод требовал математической ясности и отчетливости, т.е. движения от созерцания к рассуждению.

Сам способ его философствования другой по сравнению со схоластикой, это — не трактат (обсуждение вопросов с последующим заключением), а приглашение к разговору, т.е. дискурс. Дискурс — не поучение, как он писал, а именно рассуждение, «предисловие или мнение». Этим термином он заместил термин «проект» — так он первоначально хотел назвать «Рассуждение о методе», — «чтобы показать, что я намерен не учить, а только говорить о методе, что он заключен больше в практике, чем в теории, и последующие трактаты я называю *Опыты [применения] этого метода*»<sup>25</sup>.

Один из историков науки поиронизировал по поводу замены термина «проект» на «рассуждение», считая эту замену «соображением осторожности», сделанную на основании «скромности». Скромность была, однако по соображениям другого толка: время требовало не поучения, а именно и только рассуждения. И все остальные его работы, по обыкновению в обиходе называемые трактатами, на деле именно рассуждения, дискурс, который характеризовал практику мышления, последовательно переходящего от одного дискретного шага к другому, и его развертывания в понятиях и суждениях не в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей. Это — показ мысли и ее пространства. Декарт желал выявить глубинные струк-

туры этой мысли, представленные в пространстве вещи, выявить то, что сейчас называется «исторически бессознательным», или ментальностью, но что обладает связностью и целостностью.

Его метафизическая убежденность была таковой, что он мог о ней забыть, поместить ее в темной корневой системе. Она вся сосредоточена в двух выражениях, первым из которых является «*sum ergo Deus*», а вторым «*cogito ergo sum*». Обычно исследователи философии Декарта сосредоточены только на втором выражении. Однако лишь оба в той последовательности, как они высказаны сначала в «Правилах для руководства ума», а затем в «Рассуждении о методе», позволяют понять необходимую связь его метафизики с Богом. Лишь первичная обоснованность моего существования Богом способствует моему вторичному уверенному убеждению в том, что моя мысль тавтологична моему существованию. Изумление перед мыслью, что Бог — обманщик, проблематизировало Его бытие и подвигло Декарта на доказательство обратного. Но коль скоро Бог — не обманщик, то он вложил в «я» правильные мысли. «Мыслящее я» Декарта стоит на границе мышления/немышления, а не рационального/иррационального. Только стоя на острие мышления, можно выстраивать рациональные стратегии. *И если Бог вложил в его правильные мысли, то иррационализму в философии Декарта нет места. Именно в этом смысле он — основоположник рационализма Нового времени.* Выращиваемая им философия означала движение из немислимого бытия в освещенную разумом физику.

Эта обращенность внимания на движение и связывало Декарта со старой схоластической мыслью и отвращало от нее. Фома Аквинский в поисках путей к Богу полагал, что первый путь имеет началом движение вещей, и это движение понималось — вполне по-аристотелевски — как переход из потенции в акт, как незавершенный акт бытия и как очевидность, а потому вроде бы ясно, что бытие сотворенных вещей не столь совершенно как совершенная их Причина, или их Двигатель. Это и позволило Фоме, продвигаясь к сущему и к истинному бытию, ничтожить тварный мир. Но мысль Фомы имеет и другой поворот. Движение, переводящее потенцию в акт, по аналогии переводит в тварную вещь, пусть и в несовершенном виде, то, что есть в Боге. Только при допущении трансцендентных признаков бытия в чувственно воспринимаемых вещах можно восходить от них к трансцендентной первой Причине, или Перводвигателю<sup>26</sup>. Но этот переход можно понять и иначе. В начальном и конечном пунктах движения мы имеем дело с неподвижностью. Неподвижный Бог создает движением, актуализируя свою потенциальность, тоже неподвижную

вещь, которой в числе прочих оказывается и человеческая плоть. Сама по себе такая вещь неподвижна. Фома, фиксируя эти две точки неподвижности, обращает внимание на «между» — на то, что находится *между* неподвижным перводвигателем и неподвижной вещью, которой Бог через вторичные причины, в числе которых — человек как свободоволящее существо, передает одно из важнейших своих свойств — неподвижность. Декарта заинтересовало именно это «между», — но не движение от конечной вещи к бесконечной, а наоборот — от перводвигателя, от первичной причины или от вторичной причины, т.е. от движения самого по себе к конечным вещам, которые, исходя от трансцендентного бытия, сохраняют трансцендентные свойства этого бытия, следовательно, по Декарту, образуют целое. Само же движение, исходя из чего-то само-произвольного, становится механическим, зависящим от этого *αὐτο-мата*. Для Декарта важно (на это обратил внимание М.К.Мамардашвили): все из себя, нечто само собой. Этот акт, по-гречески — *αὐτόματον*, и означает «сам собой», когда порядок движения предоставляется самому себе. т.е. ты начинаешь движение чего-то, отчего это что-то движется уже автоматически, или — в данном случае — механически, само собой, исток чего действительно из себя самого. Это значило — двинуться в мир, наполненный вещами (т.е. исключаящий ничто), в природу, которая есть единое тело и которая не терпит пустоты. И это, разумеется, ход, полностью противоположный схоластическому. Декарт был убежден, что *этот* мир не познан, заслоненный поисками мира *того*. Он же всех убеждал, что постигает новый, *этот*, мир.

Чтобы точнее представить себе новизну Декарта, упомянем, что до него математика была разделом умозрительного знания (наряду с теологией и физикой), постигаемого дисциплинарно, этика — разделом всей философии (наряду с теоретической, рациональной, или логической), называемой практической философией, а механика, введенная Гугоном Викторинцем в XII в., вошла в состав философии на правах ее четвертой части наряду с теорией, логикой и практикой (этикой)<sup>27</sup>. Мир Декарта — это мир естественной философии, или физики, дисциплинами которой являются математика, этика и механика.

При этом под «физикой» понималась некая «сила бытия», в точности не определенная. М.К.Мамардашвили, говоря о такой «физике», предполагает, что «Декарт... имеет в виду своего рода адекватацию, которая совершается без участия в ней прикидывающей мысли... в ней участвует само *существование*, невербальная деятельность очевидного, “простая интуиция ума”, укорененная онтологически... Доказательство истинности чего-то совпадает здесь с актом понимаю-

щего существования... “Ясные слова” равнозначны здесь невозможности отделить мыслимое от существования и поместить его в какую-либо идеальную действительность, независимую от вопроса об этом существовании (или несуществовании)»<sup>28</sup>. На наш взгляд, новизна Декарта состоит как раз в том, что его мысль, изначально обеспеченная божественной причиной существования мира, Богом-спасителем и хранителем, должна пробить путь из очевидности мыслящего и мыслимого существования сквозь эту невербальную очевидность, где все происходит случайно, окказионально, с участием чувственных ощущений, и через сомнение вновь выйти к чистому сознанию ясных и отчетливых принципов этики, математики и механики (о трех ее законах см. §§ 37–40 части II «Первоначал философии»). О переводе потенции в акт, о целеполагании здесь нет и не может быть речи в силу того, что любое тело как представленный уму объект рассматривается только и исключительно как протяженное. И движение — это чистое протяжение от чего-то одного к чему-то другому. Математика, этика и механика — дисциплины, способные вывести темные корневые принципы метафизики на свет уже не божественного, а естественного разума, — своего рода пути превосхождения старой метафизики. Не к ней *от* физики шествовал ум, а от нее через искусственную физику к новой философии ясных и отчетливых *дисциплинарных* начал, пронизанных метафизикой, но ею не являющихся, ибо физические вещи имеют причиной взаимодействия с мыслью или волей не Бога, а разные — окказиональные — причины. Для определения Декартова *ego* опора на окказионализм не случайна, «я» требует введения времени.

Вещи Декарта в принципе нуждаются только в самих себе, что роднит их с субстанцией, хотя как таковые они — просто нечто. Протяженными субстанциями они становятся при осознании их разумом. Хотя метафизика Декарта пронизывает все физическое сущее, ветви дерева, дисциплины, с одной стороны, являются ее феноменальным выражением, но с другой — открыты неведомому. Обладая внутренней свободой, они готовы освободиться от метафизической пронизанности и даже утратить связь с предметом.

### Правила этики

Этика Декарта также двусмысленна: имея истоком божественное начало (Декарт не случайно от Бога-причины переходит к Богу-праведности), т.е. будучи врождена человеку, она обеспечивает ровностью и прямизной мысли правильное рациональное поведение.

В эпоху схоластики этика была тесно связана с тройственно образованной душой (растительной, животной и интеллектуальной), от интенций которой зависели добродетельные или греховные поступки. У Декарта этика получила другое значение. Она словно бы раскололась, поскольку у Декарта душа, определяемая им только и исключительно как разумная, как «вещь мыслящая», т.е. «мыслящее я»<sup>29</sup>, принуждена испытывать на себе действия тела. В теле же действуют животные духи, передающие воздействия внешних вещей, от которых возникает «страдательное состояние» души или её «страсти», с которыми она пытается сообразовать свою волю. Воля и страсти – постоянно действующие функции души, поскольку она «связана со всеми частями тела в совокупности». Врожденные этические идеи пробиваются сквозь хаос страстей. Вырвать их оттуда и помогает этика как дисциплина, которой можно обучить. Ее цель – направлять духи в различные части мозга до тех пор, пока они не встретят следов, оставленных предметом, который хотят вспомнить. Правила таких поисков могут составить только дисциплину, составляющую условия действия.

Анализ душевных страстей помогает всмотреться в этику с помощью правил и экспериментальной попытки найти физический орган, где переплетаются и взаимодействуют мыслительные и телесные импульсы. Его *glandula penialis*, «шишковидная железа», т.е. железа, расположенная в центре мозга, являясь органом тела и местопребыванием души, осуществляет посреднические функции, передавая желания души животным духам, а их побуждения – душе. Не в *cogito*, а в мозгу – в *телесном* органе, где живая кровь *rei coorogaeae* непостижимо смешана с невидимой *re cogitante*, осуществляется взаимодействие, позволяющее, однако, считать, что происходит не просто взаимодействие элементов одной вещи с элементами другой вещи, но что в любом телесном, конечном элементе сразу и изначально присутствует нечто неопределимое, связанное наличной плотной, нащупываемой руками *glandula*.

«Страсти души», наравне с «Рассуждениями о методе», в связи с этим могут равно претендовать на звание сочинений по этике, поскольку этика Декартом двусмысливается 1) как прямой путь, т.е. «держание мысли», по прекрасному выражению М.К.Мамар-дашвили, и 2) как правила для «держания тела», что в результате ведет к тому, что называется воспитанностью – термином, содержательно связанным и с разумом, и с волей, и с физической вскормленностью. Поскольку истоком этики является *cogitatio* как чистая мысль, делающая возможным достижение ясных и отчетливых оснований, то в ней

нет места исповеди. О ней как непрременном условии причастности любого христианина божественному творению, при которой душа как бы на пороге смертного часа готовит себя к встрече с Богом, речи в «Страстях души» нет и не может быть: когитальное «я» уже есть такого рода очищение, но находится оно *в начале*, а не в конце пути. Оно — на пороге жизни, а не у гробовой доски.

Среди страстей Декарт перечисляет почитание и презрение, любовь и ненависть, желание, надежду, страх, ревность, уверенность, отчаяние, нерешительность, мужество, смелость, соперничество, ужас. Были и насмешка, зависть, жалость, радость и печаль, благосклонность и признательность. Из перечня страстей, составленного Петром Абеляром остались угрызения совести и раскаяние, гордость и позор — и это, пожалуй, немногие параграфы (вкуне с заключительным) в произведении Декарта, где речь идет о добре и зле, зависящих «от страстей»<sup>30</sup>.

Радикализм Декарта состоит в том, что он обращает внимание не на отдаленное сущее, а на самое близкое, на то, что рядом. В поисках сущего незачем далеко ходить. То, что близко, не менее метафизично, чем далекое. Люди, каждый человек, этого любящий, того презирающий, третьего не замечающий, потому и относятся друг к другу по-разному, что всегда новы. Декарт не случайно среди главных страстей называет шестерку: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль — самые сильные страсти, способствующие возвышению души, не омраченной низменными желаниями. «Они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые следует сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть»<sup>31</sup>. Эта шестерка в полной мере характеризует состояние мысли, причем первая из них — удивление — заставляет душу внимательно вглядываться в предметы, которые ей кажутся редкими и необычными<sup>32</sup>. Это удивление, однако, иного рода, чем у Аристотеля. При удивлении не происходит «никакого изменения ни в сердце, ни в крови». Потому удивление считается присущим философам. Хотя, как любая страсть, удивление зависит от «изменяющегося движения духов», оно прежде всего связано с силой новизны, вызывающей к тому же изумление. Этот термин «изумление», объясняемый Декартом опять-таки движением духов, является у него средостением удивления, *из ума* выводящего нечто, и одновременно выхождение из старого ума, некоторый род безумия (М.Фуко напрасно упрекал Декарта в забвении безумия), который позволяет воспринимать предмет «только таким, каким его представляет первое впечатление», следовательно, самое близкое знакомство с ним<sup>33</sup>.

Акцент на первое впечатление от вещи, мгновенно представляющий ее, делает, с одной стороны, понятным, почему для Декарта главным способом умного постижения вещи является интуиция, а с другой стороны, он показывает место сомнения. Ибо о каком сомнении может идти речь при восприятии предмета «только таким, каким его представляет первое впечатление»? Интуитивное схватывание, однако, свидетельствует метафизичность и физичность вещи вместе, поскольку при таком мгновенном страдательном акте «тело становится неподвижным, как статуя», являя в этом вечном мгновении самую его метафизичность. Тело в изумлении очертило собою свои возможности, то, что оно есть, и то, чего в нем нет. Потому для Декарта удивление (связанное с новизной, мгновенным схватыванием предмета) — состояние, «в котором никогда не бывает ничего хорошего»<sup>34</sup>, хотя оно «полезно», если идея вещи, которая, казалось бы, была неведомой, опознается рассудком и окутана мозгом. Избавлению от чрезмерного удивления способствует кумуляция знаний и исследования, объясняющего необходимость — вслед за интуицией — дедукции, которая подтверждает или опровергает интуитивное схватывание. Вот здесь — место сомнению. Оно является вторичным актом, ведя от *метафизической* ясности сквозь хаос ощущений к ясности, *дисциплинарно верифицируемой* правилами дисциплины, выведенными на основании метода.

В «Рассуждении о методе» один из параграфов называется «Несколько правил морали, извлеченных из этого метода».

Правила эти таковы, что заставляют увидеть Декарта нашим современником, которому навязали некую «перестройку» дома. Даже соглашаясь с необходимостью ее, он полагает, что лучше иметь в запасе другой дом, где все можно и даже нужно начать заново. Правила этого, нового дома таковы: 1. «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии», отсутствие крайних воззрений, принятие умеренных мнений, удобных на практике. 2. «Оставаться... твердым и решительным в своих действиях, насколько это... в... силах, и следовать даже сомнительным, если принял их за правильные», «если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным». 3. «Стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира... В полной нашей власти находятся только наши мысли... Достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать». А «так как Бог дал каждому из нас некоторую способность отличать ложное от истинного, то я ни на минуту не счел



бы себя обязанным следовать мнениям других, если бы не предполагал использовать собственную способность суждения для их проверки, когда наступит время»<sup>35</sup>.

Эти три правила Декарт ставит рядом с истинами религии, «которые всегда были первым предметом моей веры», считая при этом, что достижение цели возможно, если при этом «общаться с людьми»<sup>36</sup>.

Первое правило, однако, может поставить в тупик, родить своеобразный внутренний коллапс, ибо правило повиновения законам и обычаям страны кажется противоречащим правилу оставаться твердым и решительным в действиях, следовать даже сомнительным, если принял их за правильные. Может быть, действительно правы те историки, которые писали, что Декарт осторожничал после осуждения Галилея и клялся в своем верноподданничестве власти?

Для объяснения этого противоречия начнем с того, как Декарт представляет свою философию.

Правила написаны прежде «Первоначал». Этику он еще не объявляет дисциплиной, хотя сами правила уже жестко обозначены, им учатся, притом в *общении с людьми*. Потому Декартов эгоизм — не солипсизм, если общение входит в его состав, и это надо учитывать при рассмотрении взаимодействия двух субстанций.

Такое движение мысли, требующее перевода ее глубинных структур в поверхностные, необходимые для понимания, если речь идет об общении, очевидно у Декарта — на это обратил внимание Н.Хомский в «Картезианской лингвистике». Тем более что основная задача его этики — показать рациональные способы преодоления «внутренних волнений, вызываемых в душе ею же самой»<sup>37</sup>. Внутренние страсти (ненависть, гнев, жалость), вытасненные, как он говорил, на «сцену» жизни, могут быть преобразованы актом *cogito* в «удовольствие», которое «есть интеллектуальная радость»<sup>38</sup>, обоснованная свободной волей, позволяющей нам властвовать над собой, уподобляясь «до известной степени Богу»<sup>39</sup>.

Слово «сцена» употребляется Декартом не единожды и не случайно. Все, что появляется на такой сцене, появляется для того, чтобы исчезнуть, как только некая мысль зафиксирована. Более того, его открытая свету естественного разума мысль, отрекшаяся от какой бы то ни было традиции и уповающая на дарованную Богом способность мыслить, создает временно-временный мир, зависящий только от ежемоментного движения мысли. Такая мысль направлена на игру, на постановку вот здесь и вот сейчас, а не на созерцание чего-то раз навсегда установленного. Эпистемон, персонаж Декартова<sup>40</sup> диалога «Разыскание истины посредством естественного света», на

рассуждение другого персонажа, Полиандра, о том, что он — не тело, поскольку способен сомневаться, но в то же время тело, поскольку в нем не может усомниться, ибо в противном случае усомнится в себе самом, говорит: «Ты вводишь меня в игру»<sup>41</sup>. У Декарта нигде нет речи о моделях науки. Зато почти в каждом произведении речь — об игре. О ней — много в выписках Лейбница из сочинений Декарта. «Подобно тому, как актеры, дабы скрыть стыд на лице своем, надевают маску, так и я, собирающийся взойти на сцену в театре мира сего, в коем был до сих пор лишь зрителем, предстаю в маске». «Современные науки носят маски; если снять с них эти маски, они предстанут во всей своей красе»<sup>42</sup>. «Театр» («и люди в нем — актеры»), соотношение «актер — зритель», «сценические приемы», «игра», как и вышеупомянутые «туманные принципы» из лексикона как XVII-го, так и XX в. (например, Витгенштейна или Делёза), который словно бы предвидит Декарт, но это игра на свой лад. Не игра как некое естественное движение ума (это будет у Витгенштейна), а игра как устав, условие, как *als ob* мысли Декарта.

Декарт может обосноваться в том мире, какой сам же строит, считая (по правилам своей этики), что если он принял этот мир, даже если он сомнителен, то это правильный мир. *Als ob* — это актерская маска. Чтобы понять, что такое игра, надо начать играть по ясным и отчетливым правилам. Его сценарии похожи на хэппенинги XX в., на скульптуры Юккера. Когда Декарт писал об устройстве Земли, он говорил, что если Бог вложил в него правильные мысли, то сконструированный им мир не может быть неправильным. Переключение себя из зрителя в игрока, созерцания игры в саму игру, в сами игровые действия впрямую позволяют понять его метафизику. Она уже не просто занята созерцанием некоего логического сущего, она осуществляет переход из потустороннего порядка в порядок посюсторонний, в порядок самой физики, обнаруживая себя в физике. Соки из корней двинулись прямо в ствол, а затем и в крону, затеняющую, т.е. не дающую высушить, корни.

Изменилась сущность метафизики. Начало тому положил Дунс Скот идеей однозначности сущего. Но это был логический ход. Декарт проложил путь метафизики в физику, показав способ переключения, благодаря которому трансцендентное обнаруживается в самой единичной вещи. И наоборот, когда Декарт говорит, что все эти выводы на поверхность позволяют обнаружить ясные и отчетливые основания всякого существования, когда все физиологические действия с помощью животворных духов, этих «нежнейших ветров», приведших в восхищение М.К.Мамардашвили, распределяются по

артериям и сосудам, образующим цветные плоскости, которые можно графически изобразить как треугольники, прямоугольники, круги, то физиологическая картина тела, или объекта зотрения и усмотрения преобразуется в «как бы» абстрактную живопись. Метафизика с физикой заодно. Потому он и пишет живое зеленое дерево, а не вычерчивает схему. Его «я» в (внутри) тела, вместе с телом, образует *мыслетело* (мыслью-существу), оно «схватилося» (конципирировалось) как одно, и в этом его прецедентность. Ошибаются, когда полагают, что «я» Декарта только трансцендентально, когда полагают, что оно («я») замещает Бога и т.п. Декартово «я» – единичное всеобщее. Оно единично как *это* физическое существующее тело, и оно всеобщее как *обсуждаемое* тело, как *тело мысли*, в создании которого участвуют, *общаясь*, все столь же единичные «я».

Философия с помощью аппарата *cogito* сначала пронзительно всматривается в физику, даже в физиологию, затем преобразует ее в цветную картину, т.е. в искусство, а затем в математическую схему. Превращая все это в картину, запечатлевающую по аналогии «с помощью наблюдаемого внутри человека» некие «факты, происходящие вне нас», человек (философ, художник?) «стремится расширить самоё себя за пределы самого себя», ибо «художник не терпит пустоты... потому что он – человек, а человек – часть природы, природа же сама не терпит пустоты»<sup>43</sup>. Декарт, кстати, иногда ставит рядом слова «размышление и искусство»<sup>44</sup>, и Жильсон, много труда отдавший изучению Декарта, понял его не в книге о Декарте, где он пишет, насколько тот хуже схоластики, а в книге «Живопись и реальность». Там он рисует ту же Декартову схему вынесения смысловой глубины вещи в поверхностные схемы, считая, что *стиранием* поверхности, т.е. уходом в глубину, обеспечивается одинокое внутреннее общение с Богом, а *заполнением*, их ради внешнего общения упорядочивается само бытие, выражается его присутствие. Здесь действительно важно активное действие его метафизических (сценических) метаморфоз (философии в искусство), его «размышлений о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом».

Здесь необходимо Декартово *его*, имеющее дело не с чувствами, а с самим бытием, выраженным во временных структурах, на которых покоится его самое существенное доказательство бытия Бога. 21-й тезис «Первоначал философии» озаглавлен «Для доказательства существования Бога довольно одной только продолжительности нашей жизни». Здесь Декарт действует в русле схоластики, и нет надобности его осовременивать, т.е. делать Бога рожденным вместе с ко-

гитальным «я». Отличие от большей части схоластических работ в том, что Декарт, видя в Боге и свободе основания онтологии, понимает Бога как причину всего, а не необходимость, считая последнюю тем, что ограничивает Божественную свободу, которая, как помним, *indefinie*, нескончаема. Утверждая же конечность человеческой жизни, эту оказию, случившуюся в мире, Декарт ставит своего рода знак равенства между временем и продолжительностью жизни, т.е. — делает время зачинщиком протяженности. Время в его философии непременно появляется как следствие его физической ориентированности.

Природа времени дискретна, и «из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент». Мы будем существовать в следующий момент только в том случае, «если какая-то причина, а именно та, что *первоначально нас создала*, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит»<sup>45</sup>. Условность предложения свидетельствует, что в другой «следующий» момент она может нас и не сохранить, но сама останется, потому что «Тот, Кто обладает силой сохранить нас — существует, отличные от Него, тем более способен сохранить Сам Себя, или, вернее, Он не нуждается в том, чтобы кто бы то ни было Его сохранял, а значит, Он — Бог»<sup>46</sup>. Мало сказать, что это — свидетельство веры Декарта в сохранение и многократно подтверждаемое спасение: понятно то значение, какое придают философы XX в. онтологии и феноменологии у Декарта. Онтология рассматривает вещь саму по себе, а феноменология замещает видение вещи как таковой знанием о вещи, или модальностью вещи. Та коммуникация, на которую уповает Декарт в «Правилах морали», с одной стороны, ведет к диалогу внутреннего-внешнего, выраженному в общении с Богом и людьми, а с другой — она **предшествует** языку, ибо осуществляется посредством воплощенных (из плоти и крови) вещей, рисунков, схем, а **не** слов<sup>47</sup>. Это во многом объясняет и то, почему, однажды обмолвившись о речи, Декарт к ней больше не возвращается, и то, какую роль он уготовил знаку. И если внутренне-внешнее речевое общение усиливает метафизическую часть философии Декарта, то его знаковая идея усиливает его дисциплинарную часть. При этом мы все время держим в виду, что это — *одна философия, одно древо с корнями-метафизикой*, при движении соков-речей которой вверх к ветвям-дисциплинам, речь сжимается в знаки, которые, как плоды, развешиваются на ветвях математизированных дисциплин.

Смысл цветной картины отличен от изображения, что происходит «только в результате длительных усилий в области абстракции»<sup>48</sup>. В том, что эта картина цветная, сомнений нет — в «Страстях» упоми-

нается «свинцовый цвет лица, т.е. бледный, смесь желтого с черным», желтая и черная желчь, «синеватый цвет» крови<sup>49</sup>, и это именно картина, особенно в местах, где он говорит о благоговении «перед лесами, источниками или горами», почитаемые язычниками не как мертвые вещи, а как божества<sup>50</sup>, и если надо «нарисовать картину, которая бы... понравилась», а значит, оказалась бы *логически* правильной, нужно «использовать не только светлые краски, но и тень»<sup>51</sup>, что предполагает разные *логические* акценты. Одно — внутреннее состояние души, его личный вклад в ее создание, это относится к идее произведения. Другое имеет своей исходной точкой нечто внешнее, а порой и чуждое сознанию автора. Это — изображение. Первое связано с пониманием, второе — со знаком, значением, понятием. Понять картину — значит обнаружить ее интеллигибельность, которая не нуждается в объяснительных словах, т.е. не связано с понятием. Произведение и изображение, однако, взаимопричастны друг другу, второе столь же необходимо, сколь и первое, ибо «изображать — существенная потребность человеческой природы»<sup>52</sup>, но не тождественное ему, выполняющее роль *документа* или *записной книжки*, создающее образ вещи, но не являющееся ею. В этом изображении нет понятия.

Однако задача Декарта превзойти и такое понимание знака, лишить его всякой образности, сделать его нейтральным. М.Фуко в книге «Слова и вещи» обратил внимание на то, что именно в XVII в. «знаки и сходства расторгли свой прежний союз»<sup>53</sup>. У Декарта обнаруживается момент, когда происходит этот разрыв — когда он математизирует все, что лежит перед когитальным «я», что уже умолкло, перестало течь, сталкиваться, взвихриваться. Представленное не нуждается ни в каких аналогиях, здесь слипаются язык и мысль. «Язык — это не внешнее проявление мысли», как говорил М.Фуко<sup>54</sup>, он еще — вот только что — был таким, когда я пытался понять, что значит ушко этой железы, отсылая по аналогии это «ушко» к уху, а вот сейчас *уже* нет: он «сама мысль». Силою своего философского сомнения Декарт ушел от безусловности любого текста. Он, поставив себя впереди всего познаваемого, представил его себе как неопознанный объект, развернув тем самым «дискурсивность представления». Эта дискурсивность, разумеется, была не следствием его осторожности, а именно сутью его метода. Но и она стремится у Декарта стать абсолютно нейтральным математическим знаком, оставляя позади себя любой диалогизм. Как писал М.Фуко, язык удаляется из сферы бытия, вступив в век нейтральности. Знак как элемент, выделенный из вещей, становится только и исключительно знаком познания, которое изготовляет анализирующий и комбинирующий язык

исчислений. И в этом смысле когитальное *ego* — из-ум-ленное *ego*, сходит с ума аналогии, ибо, отказавшись от всех предшествующих мнений и обиходов познания, оно не узнает вещи и входит в состояние критического ума. Он на каждую из вещей налагает маску представления, и в этом смысле Декарт похож на Дон Кихота в его изображении М.Фуко и не похож на Декарта, каким его представил тот же М.Фуко в книге «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху», посчитавший почему-то, что Декарт элиминировал из своих рассуждений безумие, глупость, даже сны. Это неверно не только потому, что такой элиминации нет в том фрагменте Первого размышления из «Размышлений о первой философии» (на это укажет М.Фуко Ж.Деррида в книге «Пять эссе об имени»). Это неверно, если исходить из той самой идеи представления, блестяще описанной М.Фуко в «Словах и вещах».

Но и более того. Идея представления свидетельствует не о *рождении* Бога в момент *cogito*, но о его *данности* («я мыслю, т.е. я существую», а «существую потому, что есть Бог»), о преднесенности *cogito* в качестве вспышки сознания: оно открыло глаза и увидело. Это условие — истинное условие эксперимента, представления, которое с этого момента существует само по себе. И это условие — *als ob* «здесь и теперь», что позволяет любого человека назвать... как? Можно назвать богочеловеком, ибо человек при этом остается эквивокальным как телесно-духовное единство или, по слову М.Фуко, эмпирико-трансцендентальное единство. Но нигде Декарт не называет человека двухговым, он считает, что голова у него одна, и ее единство другого порядка. Я уже сказала, что этот порядок, хотя и связан с трансцендентальной истиной<sup>55</sup>, сам не трансцендентален. Когитальное *ego* находится на границе трансцендентального и эмпирического, божественного и человеческого, выражая *прецедентность* такого своего стояния. Упор на трансцендентальность Декартова «я» (в традиционном-кантовском понимании этого термина) делает его позицию уязвимой. В таком случае его действительно можно «уличить» и в подмене собою Бога, и в одновременном с ним рождении Бога и еще много в чем.

Термин же «прецедент», на мой взгляд, лучше выражает и эвристический окказиональный характер его физики, и *alsob'*ность его представлений («Бог вложил в меня правильный разум, значит, любое основанное на ясности-отчетливости представление, даже если в результате исследования оно окажется сомнительным, тоже правильно»), и этические правила. Термин «трансцендентный» значит «превосходящий», «перешагивающий» (от лат. *trans+scando*), и это в зна-

чительной степени внесло бы гордыню в философию Декарта, которую он называл «искусством правильного, или *здравого* мышления» (*studium bonae mentis*) (так должна была называться одна из его работ «о потребности познания» и «о порядке, которому необходимо следовать для обретения мудрости, т.е. истинного знания, связывая функции воли с функциями разума»<sup>56</sup>). Но Декарт скорее всего понимал этот термин в прямом смысле перешагивания, переступания — не в потусторонние куши сущего, а в куши посюсторонние, в физику, создавая исключительное событие такого переступания путем его осмысления. В XX в. Карл Шмит в «Политической теологии» писал, что исключение (а переступание из метафизики в физику и есть такого рода эксклюзивность) для юриспруденции то же, что в теологии чудо». Это же было чудом и для Декарта, само трансцендентное переводящего в область физики. Этот миг перевода сохранил и физику и его самого, потому значение такого мига для него чудесно, свидетельствуя бытие самого Бога, Творца чуда.

Прецедент и стоит на границе трансцендентальности и законодательно поддерживаемого здравогомыслия (будь то законы физики или этики). То, что М.Фуко пытался выразить двусловно («эмпирико-трансцендентальное единство»), можно выразить одним словом: *прецедент*, стоящий на границе когитальной прозрачности и вещной бездейственности. Человек есть такой прецедент бытия, к которому вполне приложимо то, что М.Фуко относил к двуголовому чудовищу, «в котором находит свое обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете *cogito*, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно все же постигается; и обратно — между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний (что Декарт называл кумулятивностью. — С.Н.), грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли»<sup>57</sup>.

Фуко здесь выразил три возможности для философии Декарта: корни тянут к Богу философов, ствол — в молчание, в не-мыслимость, в возможность невозвращения, а ветви, тянущиеся вверх, к естественному свету, дают возможность правильного научения, но не полную гарантию от того, что не-мыслимость победима. Неполнота гарантии и выражается обращенностью к прецеденту, который не только «предшествование», предшествование когитального «я» началу опыта, представления, но и «казус», что делает понятным картезианство окказионалистов-физиков, справедливо полагавших, что физические

вещи имеют причиной взаимодействия с мыслью или волей не Бога-Непреложного, Необходимого Закона, а разные – случайные – причины, или поводы. Они связаны с выпадением казуса, который свидетельствует о кратковременности вещей, означая, собственно, само дискретное время, имевшее непреложное значение и для доказательств бытия Бога, и для установления границы для *cogito*.

Становится понятно, что первое этическое правило Декарта – повиновение «законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии», ставившего некоторых исследователей в тупик и иначе как этическим дуализмом его не объяснявших, – не входит в противоречие со вторым правилом, ибо Салический закон, действовавший в эпоху Декарта во Франции, был именно законом прецедента. И Декарт не случайно ставит первое правило именно первым *нарядус* «истинами религии», желая подчеркнуть не трансцендентальность своей философии, а именно прецедентность.

### Взвихренность его

Сама эта прецедентность, окказиональность «я» предполагает, что оно способствует истолкованию закона определенным образом, что закон, не потеряв ни единой буквы, будет применен так, как надобно тому его, кто пытается найти правильное, но неожиданное решение. Если посмотреть, сколько трактовок этого его было с Декартовых пор и сколько стрел в него направлено (Шеллингом, Гуссерлем, Маритэном, Фуко), то устоять это его могло только при обладании поистине актерскими способностями. В 23 года, будучи юным, Декарт написал процитированную выше фразу: «Подобно тому как актеры, дабы скрыть стыд на лице своем, надевают маску, так и я... предстаю в маске».

Что здесь имеется в виду?

В.С.Библер говорил «те же и Софья», показывая образование «микросоциума» (диалог) «теоретика-классика»<sup>58</sup>. С появлением нового персонажа на сцене театра (жизни, науки) старые не уходят. Увеличение числа персонажей осуществляется в схематизме одновременности и при уникальности каждого. Под этим углом зрения процесс реального производства вещей и идей, отношений и сил, характерный для XVII в., можно представить так. Когда мы говорим о механицизме XVII в., помня при этом, что идея механики была введена в теоретическую философию еще в XII в., когда была осознана недостаточность опоры просто на природу, – оказалась необходимой опора на создания человеческих рук. С этим был связан процесс самоизменения человека, однако в то время не было и речи о господстве над



природой: истинным естеством был Бог. Универсальная же наука претендовала на господство над природой, но над природой, понятой как материал для работы, — любой ремесленник хочет господствовать над своим материалом. В XVII в. процесс самоизменения человека, сделавший человека конструктором мира, потребовал изменения представления о природе, а вместе с этим и представления о человеке как о частном лице (у Декарта даже страсти делятся на «страсти вообще» и «более частные страсти»), каковым, кстати, и был сам Декарт, любивший уединение, домашнюю сокрытость, свободное время. И не столь уж курьезен В. Кузен, когда сказал, что знаменитый принцип *cogito ergo sum* есть утверждение личного существования. Гуссерль полагал, что такую философию, где я — частное лицо, надо отвергнуть. Однако наше время, почти уничтожившее этику, ставит акцент именно на такое «я» — гарант выдержки и свободы. Эта новая этика Декарта как никогда нужна именно сейчас.

Декарт, по В.С. Соловьеву, «знает умственный прием, открывающий нам личное существование, и он описывает нам этот прием так же и еще более точно, чем какой-либо из его противников. Это не... умозаключение, а один из тех первичных концептов, которым сто лет спустя Рид и Кант доставили такую знаменитость под именем *конститутивных принципов человеческого ума и категорий рассудка*»<sup>59</sup>. Декартово *cogito* понимает ограничительный характер бытия *этим* (умным), но не отрицает и бытия *тем* (безумным), ибо за достоверное может быть принят, например, сон, если «я» сомневается в самой мыслимости.

В конце концов, «я» может представить себя, тем более «тебя», пароходом (как однажды это сделал Маяковский), благо что «слова, не имея никакого сходства с вещами, которые они обозначают, тем не менее дают нам возможность воспринимать эти вещи... Может случиться, что, услышав речь, мы хорошо поймем ее смысл, но не сможем сказать, на каком языке она произнесена. Если же слова, имеющие значение только по установлению людей, дают нам возможность мыслить вещи, с которыми у них нет никакого сходства, то почему природа не может найти определенный знак, который вызывал бы у нас ощущение света? И не дала ли нам природа смех и слезы для того, чтобы мы могли читать радость и печаль на лицах людей?»<sup>60</sup>. «*Cogito ergo sum*» — не силлогизм, и *поскольку* он не силлогизм, он — игра. Я мыслю значит есть. Я мыслю значит мыслю, ибо «мыслить» значит «быть мыслящим» (см. Аристотель: глагол можно выразить через связку «есть» и имя). Но второе «мыслю» — не первое, значит, я не мыслю (см. Августин: человек — это человек? «Человек» слева —

не «человек» справа, да и сам, вот этот человек, — не буквы «ч», «е», «л», «о» и т.д.). Но если я не мыслю, то без ума существую (безумствую) и, значит, не существую. Эту возможность переворачивания афоризма подхватит впоследствии Ницше. В каждом — законченная мысль и в каждом — вся философия, соответственно — ее бесстрашие и героизм. Следовательно, всегда можно начать наново — *если захотите*, можете представить перводвигатель. Реальность становится игровым перебором — не вероятностей, ибо играется только та игра, которая основана на ясности и достоверности. Игровое начало вновь проявляет себя и во взвихренности «я», а соответственно, и в *als ob*. «Я удовлетворюсь здесь тем, что буду продолжать начатое описание так, *как если бы* я хотел лишь представить вам аллегорию», — написано в «Мире, или Трактате о свете»<sup>61</sup>. В «Описании человеческого тела. Об образовании животного»: «Я прежде всего скажу о том, что *как бы* главной пружиной и основанием его движений является теплота»<sup>62</sup>. «Самые подвижные и быстрые частицы этой крови... образуют *как бы* тончайший воздух, или ветер, называемый *животными духами*», делающие мозг вмещилищем общего чувства, воображения, памяти<sup>63</sup>. Движение по прямой, опирающееся на идею неподвижного Бога, ведет, благодаря внутренним все переиначивающим страстям, к придуманным множествам миров, образуя свойственную XVII в. игровую ситуацию и внося долю шутки в самые серьезные вещи, каковой и являлась физика, выражаясь в умении придать чему-нибудь забавный вид без осмеяния и ненависти<sup>64</sup>. Так и образуется та самая *als ob*-ность, которая является «свойством порядочного человека, в котором проявляется веселость его нрава и спокойствие его души» наравне с его методом.

Нешуточное держание прямизмы мысли, так восхищавшее Мамардашвили, и шуточное выбивание ее из налаженного механического движения придает философии Декарта смысл рискованного деяния, реализующегося в повышенной рефлексивности и гиперкритицизме человека. Декарт выбрал из немислимого/мыслимого мыслимое, тем самым способное и охватить себя как целое, и разорвать себя, разложив на прозекторском столе, как разорванные магдебургские полушария. Естественнонаучное знание ориентировано на превращение теоретического идеализованного бытия предметов в информацию о предмете. Я и себя должен рассматривать столь же отстраненно, самого себя представить перед своей мыслью, т.е. быть умным в качестве мыслящей вещи и совершенным дурнем при восприятии себя как чужого, как протяженную вещь. Постоянная ирония восприятия и делания пронизывает все сознание исследователя.

Здесь и актерство и нравственные страсти Декарта. Его «я» постоянно преобразуется как, по словам В.С.Библера, «нечто назревающее (не скажешь — понятие)», при котором «мыслящее я» расщепляется на «я» рационально рассуждающее и «я» интуитивно схватывающее себя как целое. Одно растворяется в другом и вновь возрождается. В тот момент, когда направлялась стрела против его само-стоящего его, оно в себе самом тут же преображалось в неопределенно-личное *cogitare*, а когда ему грозили анафемой, считая, что оно замещает Бога, оно тут же находило убеждающие доказательства бытия трансцендентного Бога.

Что же это — релятивизм? Напротив: свободно сосредоточивающий в уме все умения человечества и творчески преобразующий их с риском перерешения субъект сам организует общение разных «я». Мнение Шеллинга, что у Декарта нет жизненности, в этом свете представляется совершенно плоским.

Самодействия субъекта, позволяющие «я» быть тем и этим в предельно развитых формах деятельности, означает, что произошло изменение субъекта деятельности и соответственно субъекта теоретизирования. «Я» Декарта — не химерично. Оно стойко, как оловянный солдатик, не подчиняясь — в отличие от последнего — любому ветру, а сооружает собственное пространство стойкости. Его сомнение радикально только до поры до времени — до упертости в нечто ясное и твердое. Его начала — ясность и достоверность — начала апостериорные, те, что в конце концов. Протяженная субстанция Декарта — это и есть пространство для такого выстаивания, которое осмысливается его мыслящей субстанцией. Если рассматривать эту двойцу субстанций как отдельные, то мы раздробим мир — и всё. Они существуют именно вместе, создавая простор для мысли (души) и оставляя мысль (душу) на просторе. Не случайно они сотрудничают вместе в шишковидной железе — в том переходнике, где телесное передает свои желания душе, а душа передает свои воздействия телу. Это именно эквивокальная субстанция и именно субстанция, поскольку осмысливает все попадающее в ее поле зрения, а потому — различает. Но и то и другое самодействует в одном мире, который схватывается «мыслящим я» как собрании этого мира. Обе субстанции, хотя и противоположны по свойствам, исходят из единого принципа. Но когда Декарт говорит о себе как об объекте, он как объект **есть** в этот **момент мышления**.

Само такое существование относится к предметам особого рода, основанным на чуде мысли. Это чудо сопровождает все произведения Декарта, которые — несмотря на внешнюю ясность — всегда загадочны в связи с постоянным присутствием в них, почти чувствен-

но осязаемой, тайны времени, оказии. Конечно, прецедент его мыслящего существования состоит в осознании того, что впереди себя нельзя породить мысль как следствие уже наличествующих мыслей, ибо последующий момент времени не вытекает из предыдущего, иначе мы были бы бессмертны. Но это значит, что всякая мысль каким-то образом все-таки рождается как бы наперед. Она уже имеет существование в чем-то гораздо более прочном, чем время, его представляющее. О том свидетельствует несомненная убежденность Декарта во врожденных идеях, которые, поскольку имеют разные источники напоминания о себе (Бога, внешние предметы и самопорождение), взвихривают все возможные «я», подчас вне какой бы то ни было зависимости от причинно-следственных связей. Это напоминает Прустовы воспоминания о печенье «Мадлен» в момент завязывания шнурка. Воспоминания свидетельствуют не только о разорванности и клочковатости времени, но о его глубинных априорных структурах, обнаруживающих, что оно существует в связи с чем-то, относительно чего-то, образуя меру этой «четотости».

Частичный человек Декарта востребован и производством XVII в. Его механика — не Бог из машины. Все это время она была, но мир потребовал ее осознания как особого мышления, представлявшего производство определенных структур человеческого сознания. В эпоху Декарта цехи с их мастерами, делавшими вещь целиком и полностью, замещались мануфактурами, где цехи производили лишь определенную отделенную от всего другого часть вещи. Декарт как человек своего времени философски осмыслил все возможности частичности человека и возможности быть непричастным определенным сторонам жизни. В такой непричастности — смысл отдельности субстанций, их автономности, сохранности личной жизни. Можно быть причастным чему-то в общем, т.е. поверхностно (эту поверхность и выражает протяженность, которая дается уму), но в глубине вещь может остаться автономной. В этом демократизм новой практической философии, в которой у всех есть равное право существовать. Когда Декарт требовал для науки права публикаций и финансирования для проведения широкомасштабных опытов, то в этом он был пионером в области организации науки. В этом смысле демократическая революция в философии случилась прежде революции социальной. Не случайно, говоря о Боге, Декарт от утверждения Его всемогущества переходит к правильности (праведности) Его, т.е. к морально-правовой действительности, предполагающей равные **права для бытия** так-то и тем-то, скажем, для моего бытия — **немыслимым**.

## Настойчивые повторы

Есть несколько постоянных, почти назойливых высказываний Декарта, которые и выражают его философию.

Это прежде всего упрямый акцент на «я». Ф.Ницше, например, когда заменил его *cogito ergo sum* на *cogitans ergo est cogitans*, «мыслящий, следовательно, существует как мыслящий», имея полное на то право, все же несколько ослабил Декартов накал, хотя при этом Ницше понял эгоизм Декарта как аристократизм, т.е. как нечто, свойственное *предшествованию*, прецеденту.

Это, далее, его непомерное и искреннее удивление дискретностью времени, которое в силу дискретности не должно бы его хранить и сберегать, а вот он хранится и сберегается. В этом Декарт, повторим, не только находит едва ли не важное доказательство бытия Бога, но подобное сохранение отождествляет с постоянным творением, что доказывает его не примысленную веру. Ницше, который не соглашался с *cogito* Декарта, но которому тот был внутренне близок, считал, что именно «полезность с точки зрения сохранения, а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность не быть обманутым, служит мотивом к развитию органов познания... они развиваются так, чтобы результатов их наблюдений было достаточно для нашего сохранения»<sup>65</sup>. Озабоченный плотью бытия Ницше полагает, что мышление — фикция, предполагающая веру в понятие априорной субстанции, формулирование привычки полагания к действию деятеля. «По пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры»<sup>66</sup>. Постоянные странные оговорки Декарта, вроде: «ты не должен все же думать, что Бог», «каким бы искусным мастером ты Его себе не представлял», «будто обязан был вложить в каждое свое творение все те совершенства, кои Он имеет возможность вложить в некоторые из них»; или: «когда воображение мое рисовало мне треугольник, я никоим образом об этих вещах», т.е. о том, «что три его угла равны двум прямым, что наибольшему его углу противолежит наибольшая сторона», «не рассуждал...». Эти оговорки — свидетельство того, что творение начинается с абсолютного нуля, «из ничего», а потому все правила и законы творения возникают в момент творения. Их еще нет, если творение не началось. Только при такой предположенности мысль может быть реальностью самой по себе, свидетельствуя о беспредпосылочности творящего мышления и о том, что любой мастер, в том числе божественный, действительно не имеет над собой никакого образца, свидетельствующего о его, мастера, вторичности.

Третье: «воля обширнее интеллекта и ее суждение распространяется на вещи, которых интеллект не воспринимает». Это последнее высказывание вызывало недоумение оппонентов («зачем тебе выводить волю из интеллекта?»), предварительно долго рассказывавших Декарту о том, что он недостаточно доказал наличие свободной воли человека. Однако к этому выводу Декарта подводит осознание, что творчество — «из ничего» и безо всяких средств; разум при этом только начинает приходить в себя, а действовать начинает воля, которая таким образом и проявляет свою свободу. Такое размышление позволяет Декарту уравнивать так называемые механические (искусственные) и природные вещи, т.е. созданные руками человека или руками Бога. «Между машинами, созданными руками мастеров, и различными телами, созданными одной природой, я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин или иного рода инструментов, которые, будучи соразмерны руке мастера, всегда настолько велики, что их форму и движения легко увидеть, тогда как, напротив, трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств... Подобно тому как один и тот же искусный мастер может изготовить несколько часов так, что и те и другие одинаково станут указывать время... точно так же несомненно, что Бог владеет бесчисленным множеством средств, коими он мог достигнуть того, что все вещи здешнего мира казались такими, какими они ныне кажутся»<sup>67</sup>.

Это высказывание свидетельствует не столько о понимании мира как машины, сколько о *другом понимании искусства*. Это не искусство откровения *иного* и не просто *иное*, выраженное в вещи, как говорил М.Хайдеггер. Оно не в некоей непостижимости и таинственности, что можно выразить через накопление признаков художественного творения, т.е. того, что возможно *post factum*, а в самом *рукоделии*, в делающей руке, собирающей, свинчивающей, пилящей, строящей, обрабатывающей железо, владеющей тончайшими механизмами. В *ловкой* руке (слово «механика» и означает «ловкость»), которой ничего иного и не остается. Даже если творит Бог, у него, по мысли Декарта, в момент творения нет под рукой никакого образца, иначе над Богом надстраивалось бы нечто иное. Его механика — следствие Его воления, конечное следствие бесконечной божественной актуальности. Бог, начиная творить новые формы мира, не мог вместе с тем не конструировать, ибо надо было, чтобы при творении огромного целого части этого целого были пригнаны и прилажены друг к другу. Конструирование — простой и от-

четливый способ это сделать, доступный любому мастеровому, а именно такой простоты и отчетливости добивался Декарт, настаивавший на необходимости действующей причины мира. Для того, чтобы нечто сделать, нужно суметь сориентироваться, понять, как и чем надо манипулировать, а для этого надо знать и самое себя, стать причиной самого себя, *causa sui*.

*Causa sui*, слова, обычно связываемые с философией Спинозы, произнесены и не могли быть не произнесены Декартом. Единственное условие такой мысли, т.е. мысли, которая обладает способностью делания, открытия, созидания, — быть живой. «Знать из себя», если сразу отбросить все предрассудки и все до сих пор известное, это и есть «авто», автоматизм, что не то же, что механизм (об этом напоминал Мамардашвили). У латинского языка с «я» отношения сложные. Словарь дает глагол не в инфинитиве, а именно в первом лице. Это скрытое в глагольном окончании «я» означает, что действует не столько слабое, чахлое «я», сколько «я», опирающееся на то нечто, из которого оно происходит. Это я — рупор, которым говорится нечто, существующее само собой. Я «мыслю» потому означает сразу и «мышление» как таковое, которое существует. Различие между бытием и мышлением не наносит ущерба их единству. Можно повторить за Гегелем: мышление есть совершенно всеобщее, и в качестве всеобщего мышление содержится во всем том особенном, отчего оно — чистое соотношение с самим собою. Лишь чистое бытие тождественно чистому мышлению. «Я» — временная предпосылка, не доказывающая ничего, точка отсчета<sup>68</sup>. Потому и Ницше и Хайдеггер легко переводили знаменитое Декартово *cogito ergo sum* как *cogitans ergo ens* или *cogitare ergo esse*, подразумевая, что есть не субъективное, мое личное, мне лично принадлежащее «я», а «я», имеющее характер всеобщего. Ницше, и Хайдеггер подразумевали под этим «я» только трансцендентальное «я», потерявшее, как говорил Гуссерль, «весь строй социальности и культуры». Такое «я» ставит себя над жизнью, принимая мир не прямо как сущий, а лишь как феномен бытия, как чистое осознание мира<sup>69</sup>.

Но свойством латинского языка, на котором были написаны «Первоначала философии», является возможность выражения социальности в любом действовании слова (*veritas* как скрытая истина, данная через что-то, через *reverendus pater*, человека, к которому надо относиться с опаской и почтением, ибо он сам по себе связан с культовой областью). Сама взвихренность Декартова «я», находящегося в содружестве, сообщаемости и внутреннем отталкивании, свидетельствует и о его социальности, и о его прецедентности, и о личностно-

сти, но не («только») о чистой трансценденции. Он говорит, что мысль — не тело, и это его максимальное утверждение. Более того, он не говорит, что чувства нас постоянно обманывают. Напротив, он говорит, что чувства нас обманывают только *иногда* и в отношении предметов *далеких*. А характер его представлений мира можно назвать сценарно-игровым, но не гипотетичным. В этом и особенность его *als ob*. Это «как бы» на деле очередное, определенное *пользование* миром представления, при котором это пользование совершенно реально. Оно-то и составляет те концепции (схватывания, собирания воедино). Гуссерль, полагающий, что Декарт «стал отцом абсолютного трансцендентального реализма», на мой взгляд, исходит из неадекватного представления об его Декарта как «*отдельном* человеческом *mens*» (уме) и как об «исходном звене умозаключений по принципу каузальности», которое к тому же «спасает некий маленький уголок мира» в виде математической аксиоматики<sup>70</sup>, причем имеется в виду математическое *естествознание*.

Казалось бы, вывод должен быть иным. Идея спасения себя вместе с маленьким уголком мира свидетельствует скорее не о («только лишь») трансцендентности «я», а о возможности поставить его в средостение разных — экзистенциально-метафизических — пересечений. «Я» вряд ли конституирует мир. Оно его *может* конструировать, что не одно и то же: конструкты присущи любому ремесленнику. Р.Ингарден прав, когда, возражая Гуссерлю, утверждает, что «возможность трансцендентального рассмотрения не должна опираться на тот результат, который предполагает сама эта возможность»<sup>71</sup>.

Декарт, кстати, довольно долго рассуждает именно о невозможности, приходя к заключению, не рассматриваемому Гуссерлем. Его рассуждение касается того, что Божественное бытие — это истинное бытие. Геометрические же истины, взятые в их чисто дисциплинарном аспекте, хотя и отчетливы, не содержат в себе ничего, что свидетельствовало бы об их существовании. «Когда дело касается метафизической достоверности, то нельзя, не отступая от разумности, отрицать, что есть основание *не быть в них вполне уверенным*», поскольку их очевидность относится к области, исходящей не из Божественного мышлебытия, а из разума, которым обладает человек. А разум вполне может быть умным или безумным, хотя и правильно построенным. Но разум произведен от правильного мышления, т.е. от вторичной причины, и его существование действительно может быть сомнительным. Однако поскольку это разум, т.е. избранный мышлением путь, то нужно, как говорил Декарт, «оставаться... твердым и решительным в своих действиях, насколько это... в... силах, и следовать даже со-



мнительным, если принял их за правильные», «если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным».

Это значит, что нужно следовать метафизической достоверности. «Ибо откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они были столь же живы и выразительны». Есть только одно основание, могущее устранить сомнение в ясности, — это допущение бытия Бога. Правило, что истинными вещами являются только очевидные и достоверные, имеет силу только **при условии, что Бог есть**. Это вообще условие применения метода. Если это условие отбросить, все остальные условия просто не нужны. Именно уверенность в бытии Бога, от которого все, только и делает истинным все, что от него. В таком случае выражение «*cogito ergo sum*» есть выражение непреложного и первичного акта веры в Бога как в истину. Ложные представления причастны небытию. Истинные — бытию. Они могут быть неистинными, ибо мы причастны небытию, но если бы мы не знали, что нечто реальное и истинное происходит от Бога, то ни в чем уверенности бы не было. Сновидения не должны заставлять нас сомневаться в истине мыслей, которые мы имеем наяву. Если бы случилось, что во сне пришли вполне отчетливые мысли, например, геометр нашел бы какое-нибудь новое доказательство, то его сон не мешал бы этому доказательству быть верным. Это в случае если доказательство исходит от моей совершенной природы, от истинной мысли.

Речь идет об очевидно метафизическом отношении. Истина соотносится с бытием-мыслью, ложь — с бытием-телом. «Спим мы или бодрствуем», критерием истинности может быть разум, исходящий из бытия-мысли. Это значит, что *cogitatio* и *ratiocinatio* — разные вещи, что разум, *ratio*, из-мышляется, он направлен от мыслящей субстанции к протяженной, он *между* ними. И это связано именно с признанием бытия Бога, который, создав нас мыслящими, не мог не вложить в нас правильного суждения, а соответственно — правильной *меры*, прилагаемой к бытию.

Именно на это Декарт опирается и это использует в своих сценариях и играх, вовсе при этом не спасая маленького уголка мира, ибо геометрия взята не как математическое *естествознание*, а как рациональный оператор знания, как мера, с помощью которой можно спасти не маленький уголок мира, но весь мир. Сама его сценарность (сценарий всегда руководствуется разумностью, имея строгие правила построения действия), игривость и *alsob'*ность способствует овладению природой именно в плане *практического* получения неких благ,

как это бывает у ремесленников<sup>72</sup>, в плане практического *применения* того, как я мыслю, к тому, как я существую. Именно применение и обнаруживает истинность/неистинность той картины мира, которую сконструировало «я». Рассказывая о строении органов, Декарт ссылается не только на математические доказательства, которые он, наверное, мог бы привести, но на прямую и непосредственную *очевидность опыта* (например, опыт хирургов), предлагая разрезать легкие, сердце и посмотреть на все «невооруженным глазом». Только такой опыт позволяет ему сказать, что движение крови «следует так же, как движение часов следует из силы, расположения и фигуры гирь и колес»<sup>73</sup>. Движет же кровь некая *сила* — от сердца к мозгу, оттуда через нервы к мышцам, приводя все члены в движение. Именно такой опыт удостоверяет, что тело — машина, созданная Богом, она способна к более удивительным движениям, нежели машины, изобретенные людьми. Эти новые общезначимые понятия физики показали, как «вместо умозрительной философии, преподаваемой в школе, можно создать практическую»<sup>74</sup>.

Это значит, что «я» Декарта при направленном взгляде на него только и исключительно как на мыслящую субстанцию метафизично, при направленном же взгляде этой мыслящей субстанции на мир как на протяженную субстанцию оно прецедентно: это разные *статусы* одного и того же «я». И если считать, что в «значительной степени схоластика скрыто и как непроясненный предрассудок присутствует в декартовых “Размышлениях”»<sup>75</sup>, то практика считать определения не определениями, а статусами чего-либо в разное данное время идет прямо из Средневековья. В этом случае одно и то же «я» может быть одновременно и конституирующим и конституируемым. Р.Ингарден прав в предположении, что онтологический закон противоречия справедлив для одной определенной бытийной сферы: это было справедливо для средневековой мысли, как раз работавшей с противоречиями, а Декарта из этой мысли полностью извлечь нельзя.

Более того, «я» и моя жизнь, вопреки Гуссерлю, остаются чрезвычайно важными для Декарта, все самые философские книги которого автобиографичны, чего *нельзя не принимать во внимание*, ибо это автобиографическое «я» в своем статусе мыслящей субстанции, которая есть одна из масок, надеваемых Декартом, «задает» определенную траекторию той игре, которая «создает» истинность мира. Это звучит несколько странно, потому что сейчас мы привыкли к тому, что маска что-то скрывает, и прежде всего истинное лицо. Но когда то маска как раз давала слово трагедии, комедии, говорила именно от

их лица, и всем своим видом показывала, что трагедия — именно она. Именно она — Эдип или Медея. Боэций, определяя личность как *persona*, тоже не другое имел в виду, а производил это слово от глагола *pers\_nare*, выделяя в нем корень *sonus* — звук. Звук, присущий только мне и никому другому.

Забота о пользе своего метода (то же, что «использование», «применение») исключает предположенный Гуссерлем «тот факт, что я и моя жизнь остаемся незатронутыми в своей бытийной значимости, как бы ни обстояло дело с бытием или небытием мира... не являются частью мира»<sup>76</sup>, ибо Декарт пишет: «Я ни в коем случае не должен соглашаться на издание их (своих трудов. — С.Н.) при жизни, чтобы ни противоречия, ни споры, которые они могут вызвать, ни даже известность, которую они могли бы доставить... не отняли у меня времени, которое я намерен посвятить собственному просвещению... *Наши заботы должны простираться дальше настоящего времени, и лучше пренебречь тем, что может принести... пользу живущим теперь людям, с целью заняться тем, что принесет больше пользы нашим потомкам*». «Вследствие этого пользуясь случаем просить наших потомков никогда не верить, когда им говорят, что та или другая мысль исходит от меня, и считать моим только то, что я сам обнаружил»<sup>77</sup>.

Повторим, все стрелы, все возражения, направленные против Декарта, бьют мимо цели. Нет ни одного возражения, с которым бы он согласился, и вовсе не потому, что он — упертый, а потому, что они — действительно не о нем. Те, кто возражал, думали, однако, что речь о нем, а это значит, что они его не видели, они слышали звуки чего-то знакомого, думали, что узнали мотив, тем более что доносились похожие слова, вроде: непостижимый Бог, вечное, неизменное, субстанция, тело, человек, интеллект...

Но оппоненты не стоят в той точке «я», в которой стоит Декарт. Эта точка не интерпретаторская и не математическая, это творящая точка, а раз она точка творящая, то она знает все и не знает ничего. В такую точку нас уже пытался поставить Данте, который соединил «я» комментаторское и «я» творящее в одно «я»<sup>78</sup>. Чудо творения делало то, что случилось. Действие, каким Бог *сохраняет* мир, тождественно тому, каким он его создал. Декарт полностью отмел любой комментарий. Его «я» вынуждено творить, потому что оно одиноко. Утверждение себя в таком одиночестве — поступок сродни пустынночеству, только тем острее, что в никакую пустынь Декарт не удалялся, а напротив активно (со шпагой) жил среди людей. Тем не менее его поступок именно таков.

После того как в 1641 г., через год после того, как были завершены «Размышления о первой философии» с возражениями некоторых ученых и ответами на них Декарта, немецкий физик Отто фон Герике изобрел воздушный насос и через 4 года после смерти Декарта осуществил ряд опытов, в том числе опыт с магдебургскими полшариками, доказав, что в пустоте звук не распространяется, направляется вовсе не примитивный вопрос о том, каким образом философия влияла на естествознание, ибо такой же опыт, только на себе самом, проделал Декарт почти тремя десятилетиями *раньше*, со времени Правил для руководства ума. Мамардашвили не случайно, размышляя над Декартовым «я» и постоянно сравнивая его с магдебургскими полшариками, назвал такой интеллектуальный опыт «делом Декарта», и это выражение распространилось впоследствии на деятельность многих философов: есть дело Хайдеггера, дело Библера и пр. «Я» для Декарта — «душа, которая делает меня тем, что я есмь». «Я мыслю, следовательно, существую» означает не только тождество мышления и бытия, в чем его «убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать»<sup>79</sup>, а все представляемое ясно и отчетливо — истинно, но и дело как умение ума.

Самое трудное в философии Декарта — это достигнуть отчетливости. Он прекрасно сознавал, что его бытие «несовершенно», но оно бытие! «Заметив, что в моих мыслях о них [небе и звездах] нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что, если они [мысли] истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами, если же они ложны, то это у меня от бытия, т.е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает»<sup>80</sup>. Это старая схоластическая идея (Декарт пишет, «если вы разрешите, я воспользуюсь здесь терминами схоластически») — человеческое бытие не есть божественное бытие, следовательно «недостаточное» бытие. Ниже — еще яснее: «И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию». Однако недопустимо, чтобы «ложь или несовершенство... проистекали от Бога и чтобы истина или совершенство происходили от небытия»<sup>81</sup>.

Следующие его высказывания свидетельствуют о том, что понимается именно под отчетливостью и под бытием. «Оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства... Богом... Ибо если бы я был один и не зависел бы ни от кого другого, то мог бы ... получить от самого себя и все остальное, чего, я знаю, мне недостает. Та-

ким образом, я мог бы сам стать бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим и, наконец, обладал бы всеми совершенствами, какие я могу усмотреть у Бога»<sup>82</sup>. Из этого следует, что я как человек состою из двух природ, что невозможно для Бога. Душа — умна, а тело — безумно, но если они соединены, то человек — существо умно-безумное. Это не слова Декарта (он здесь гораздо более схоластичен, употребляя термины «интеллигенции», «совершенство»...), но это следует из его размышлений.

### **Cogito ergo sum: возможности понимания**

М.Хайдеггер упреждает: выражение *cogito ergo sum* — не причинно-следственное выражение. Упреждает так, будто мы думаем, что это выражение причинно-следственное и от Декарта слышали, что *ergo* несёт не только смысл тождества, но и способ выведения одного из другого («хотя из того, что я существую, я достоверно *вывожу*, что Бог существует, однако на основании того, что Бог существует, невозможно утверждать, что я также существую»<sup>83</sup>). Но даже оппоненты Декарта говорили, что это скорее аристотелевский вариант высказывания, где сказуемое может быть выражено через глагол существования и имя: «мыслить» — то же, что «есть мыслящий», подобно тому, как выражение «Сократ бежит» равнозначно «Сократ есть бегущий». Поскольку «я мыслю, следовательно, существую», может быть представлено как «я мыслю, следовательно, я есть мыслящий», то я, поскольку я мыслю, разумеется, есть не ничто, а нечто, а раз я есть нечто, то я есть (в выражении «я есть нечто» «нечто» избыточно).

В этом смысле любопытно ироническое сравнение, приведенное Т.Гоббсом в Третьем возражении Декарту: «Я — нечто шагающее, следовательно, я — шаг»<sup>84</sup>. Возражение настолько ироническое, что Декарт мог бы не утруждаться ответом. Однако Декарт счел нужным ответить на это возражение, ибо оно затрагивало его понимание мышления, которое он определял как нечто, обладающее большим объемом, охватывающим *«все»* то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем». Это значит, что под мыслями Декарт понимает «все действия воли, интеллекта, воображения и чувств»<sup>85</sup>. Последнее здесь особенно примечательно, потому что оказывается, что чувства как осознанные входят в состав мышления, способствуя понимаемости вещи<sup>86</sup>, хотя мышление может мыслиться без воображения или чувства — всякому внимательному человеку все вместе взятое должно быть ясно<sup>87</sup>. На это обращал внимание Гегель: в хождении, видении, слышании и т.д. содержится также и мышле-

ние (хождение осознается), равно как и хотение, т.е. модификация содержания, потому и нельзя сказать: «Я хожу, следовательно, существую». Декарт понимал мышление как исходящее из чего-то само по себе достоверного, а не из внешнего и данного. Однако возражение Гоббса показало Декарту, что определить мышление через действие недостаточно, ибо подобное определение и могло привести сравнение мысли с шагом, ибо шагание это акт и только акт. «Мышление же иногда означает акт, иногда способность, а иногда и вещь, коей эта способность присуща»<sup>88</sup>, т.е. «я». Но в любом случае он использует «предельно абстрактные слова», не стесняя ни своих возможностей понимания, ни желания устранить все, что не относится к умопостигающей вещи, в то время как конкретные именованья мыслящей вещи (субъект, материя, тело) кажутся ему сжимающими умопостигающее в телесное. Он широк и точен в своих обозначениях, представляя самознание и как беспредметное и как предметное.

Но ведь почему-то Хайдеггер, разумеется, читавший и понимавший Декарта, спустя почти три столетия все же счел нужным нас предупредить, несмотря на многочисленные предупреждения самого Декарта! Недавно один именитый психолог обмолвился в интервью, что вот-де как правильно сказал В.В.Бибихин, что выражение Декарта «я мыслю, следовательно, существую» надо понимать как «я мыслю, следовательно, существую как мыслящий». Высказывание этого психолога свидетельствует: Декарт давно выпал из поля зрения и не только этого психолога: ведь интервью брал тоже философ! В.В.Бибихин же только повторил слова самого Декарта, который твердил их при каждом удобном случае: «я и мысль тождественны», «я мыслю, потому что существую как мыслящий» и так далее и тому подобное. Напоминание об этом — слабый ход для Хайдеггера. Ибо Декарт все же дает основания прочитать «*cogito ergo sum*» как причинно-следственное выражение, если вспомнить, что его мышление может причинить и само себя, и другое.

*Cogito* Декарта, все преображающее в ясные и отчетливые математические объекты, имеющее дело с идеями и только с идеями, сродни карусели: она взлетает, кружится, а внизу — пропасть в двух значениях: как *пропасть*, где ужас и смерть, и как *пропасть вещей*, которые являются модусами мыслящей субстанции. «Я» *существующее*, которое может представиться не тождеством «я» мыслящего, а его модусом — его червоточина, с ним, с существованием оно могло бы справиться, если бы его просто можно было объективировать как протяженную субстанцию. Но это «я» остается существующим-в-мысли, образуя то ли химеру, то ли кентавра, то ли будучи призраком Фран-

кенштейна, то ли еще какой вещью. Поскольку это понятие немало важно для Декарта, начнем с того, что вкратце очертим контуры вещи и составим своего рода реестр определений.

### Багаж Декарта

Хотя единственная истинная вещь у Декарта — это «я», потому что именно и только эта вещь дана как абсолютная ясность и отчетливость, это не значит, что других вещей нет. Мир населен и забросан вещами. *Cogito* — укрытие Декарта, без которого его «я», будучи вещью среди вещей, находясь в пучине вещей, оказалось бы само постоянно взвихрено и нечисто. Оно должно провести черту между собой и другими (очертания фигур составляют характерологическую особенность живописи XVII в.). Очертания — главное в любой вещи, а вещь у него называется все явленное его мысли. Его «я» жестко отделено границей от других вещей, позволяющей от них отстраниться. В «Правилах для руководства ума» он пишет: «Применение этих правил затруднительно, ибо всякое тело соприкасается одновременно с несколькими другими»<sup>89</sup>.

Эти, казалось бы, им самим забытые «Правила», жест Декарта, упрятавший их в ящик стола, оказался поистине философским жестом — написанный текст не был выброшен, тем более не уничтожен, но вошел в состав его мысли. «Правила» оказались важными для понимания его философии.

Первой из них является, например, адресат его возражений. Он воюет со всей прежней мыслью, утвердившейся в русле схоластики. Он провозглашает прежде немислимую «религию в пределах только разума» (чему порадуется Ницше, вообще всю философию до конца XIX в. считавший верой и себя в некотором роде первым философом), отвергает диалектику как науку о правдоподобном, а не истинном, передавая ее в область риторики (чему удивился бы Боэций, как раз ее активно вводивший в логическое употребление и *не* относивший ее к риторике). Всей традиционной философии, с позиций которой будут возражать Декарту многие известные ученые мужи: католический теолог, иезуит... он противопоставит новый разум с его легкостью, ясностью и отчетливостью, возможной только в результате освобождения от допущений и предрассудков, от аксиом-суждений-умозаключений и возникающей только при поставе себя в точку интенсивности, как обозначил эту точку Мамардашвили. Этот разум действительно легко весит, ибо он знает только то, что знает сам, а не примысливает вещам заемное от неведомых других. Только прочно

встав в эту точку, можно устоять в вихре искусственных и естественных вещей, которые на деле одно и то же, ибо «в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике»<sup>90</sup>.

Но когда Декарт говорит, что он отрицает античный разум, он не лукавит, потому что он отрицает именно античный *разум*. Со Средневековьем ему труднее. Можно, конечно, отвергнуть схоластику. Можно не упоминать Троицу. Можно повернуть метафизику лицом к физике. Но как отвергнуть само безумие? Ибо в Средневековье, где царил комментаторский, верующий, причащенный Богу разум, жили в известном смысле безумцы. На заре той эпохи христиан и называли безумцами, поскольку, к примеру, им нравились проповеди Симеона Столпника или вещи слова юродивых. Казалось бы, правильнее разум противопоставить безумию. Но Декарт говорит: свой разум он противопоставляет античному. О средневековом даже не говорится. Это противостояние связано именно с тем, что понимает Декарт под вещью.

Выяснить это необходимо, ибо иногда Декарта, «открывателя Мысли», обвиняют в «независимости от вещей»<sup>91</sup>. Вот как понимает вещь Декарт. Это не подлежащее и тем более не родовая сущность вещи, не имя. Он подчеркивает, что он не знает самой сущности, а имена часто обманывают. Вещь, по Декарту,

1) это прежде всего общее, безразличное, неопределенное слово, нуждающееся в определении. Это не ничто, а нечто.

2) Это все, что обладает истиной.

3) Все, что можно упорядочить и расположить, причем ряды вещей выстраиваются *не по родовидовому принципу*, ибо его способ познания вещей *не предполагает рассмотрения их природ*, а по причинно-следственным связям, чтобы одни могли быть познаны на основании других. Задача новой классификации, исходящая из принципа тождества, — найти не столько сходства вещей, которое их сближает, сколько различия. Если этого не учесть, то легко упрекнуть Декарта в том, что «взгляд человеческого интеллекта *прямо* достигает *только сущности*, а значит, не может сам по себе преодолеть безбрежную ширь, отделяющую возможность от действительного существования»<sup>92</sup>. Чистый интеллект «не может иметь принципиальной нужды в помощи чувств», а не может иметь ее потому, что для простого видения вещи, явившейся следствием такой-то причины, в них нет необходимости, они — *вот*, и все. Именно потому Декарт считает наиболее подходящим методом для познания — сравнение (то, кстати, в чем ему отказал Маритен<sup>93</sup>), а сами вещи распределяет по колонкам «абсолютные вещи — относительные вещи». Здесь перед нами другое, не схоластическое, понятие субстанции, модусов, как и другое



представление о многом другом, в том числе об откровении. Это не теологическое сверхъестественное откровение, а откровение как *открытие чего-то разумом*, притом не естества (Маритен назвал философию Декарта «естественным откровением»), а именно «чего-то», что имеет *статус* либо идеи, либо вещи, обладающей мерой и порядком. Перед нами совершенно другие понятия, обладающие старым именем, и, судя по тому, что Декарт никак особенно их не выделяет, уже бытующие в повседневном обращении. Они становятся проблематичными в ответах на вопросы, обращенные к Декарту мыслителями разных направлений мысли, но в таком случае нельзя называть новое содержание понятий «подменой понятий». Называя в числе вещей равное, неравное, причину, подобное, всеобщее, единичное, Декарт показывает, что он оперирует только *вещезнаниями* — не абстракциями, не отделенными формами, а просто и единственно *выражениями* порядка и меры — основоположениями его метода.

4) Абсолютные вещи — *независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое*; относительные — *действие, сложное, частное, множественное, неравное, несходное, непрямое*.

5) Искусственные и природные вещи.

6) Материальные и идеальные, при этом материальные предметы прогрессивны, ибо допускают деление до бесконечности, что некоторым образом уравнивает идею вещи с идеей Бога, которого Декарт называет, напомним, «неопределенный», или «беспредельный», что русский язык способен сократить до «беспредела», осмысленного как отсутствие каких-либо внутренних тормозов-нормативов.

7) Простые и сложные вещи. При этом простые вещи могут быть а) духовными, или интеллектуальными, б) телесными, или материальными, обладающими фигурой, протяжением и движением, в) и духовными и телесными (существование, единство, длительность), что напрочь отвергалось предыдущей философской практикой, отнесившей телесные вещи к вещам сложным.

8) Вещь — это и всем известная субстанция, которая осмысливается, однако, и как мыслящая и как протяженная. Мыслящая субстанция, протяженная субстанция — то же, что мыслящая вещь, протяженная вещь. Мыслящая — та, что мыслит, что сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, обладает воображением и чувствами — в полном соответствии с определением вещи<sup>94</sup>, а достоверно мыслю только «я». Протяженная — та, что обладает длиной, шириной, глубиной, фигурой, та, которую можно назвать *ощущающей*, если понимать под ощущением способность, заключенную в органах чувств, которая осуществляет акт ощущения. Различие суб-

станций – реальное (между субстанциями), модальное (между модусом и субстанцией – субстанция может быть без модуса, а модус нет. Движение и квадратность камня мы можем мыслить отдельно, но нельзя их мыслить без камня) и мысленное (между субстанцией и атрибутом). Мышление и протяженность допустимо рассматривать как модусы субстанции, поскольку один и тот же ум может иметь множество мыслей и одно и то же тело – множество модусов протяженности.

#### 9) Тело.

10) Полные и неполные вещи. Полнота или неполнота зависят от адекватности восприятия. Такая адекватность может случиться не потому, что одна вещь воспринимается без другой благодаря проводимой умом абстракции (такое проведение, правильное само по себе, может быть неадекватным телесной вещи – это говорил еще Бозций), а потому, что она может быть постигнута *полностью без* другой. Считая, что адекватно вещь постигается только Богом или человеком, если ему это откроет Бог, Декарт считает такую адекватность *ориентиром* для познания, дающим *гарантию* от неверной мысленной абстракции. Он вводит идею *степеней* адекватности, обеспечивающей уровень полноты. В этом смысле и проводится различие между полнотой и неполнотой вещи, способствующее постижению вещи как сущей самой по себе, отличной от всякой другой сущности. При этом сущность вещи понимается не как сущность по природе, а как сущность, принадлежащая к ряду той причины, которая послужила основанием, обеспечила движение, действие этой вещи. Постигание полноты вещи требует полноты ума, а потому полная вещь – это наделенная формами или атрибутами субстанция, понимаемая умом именно как субстанция. Вещь именуется субстанцией в силу той самости, в силу того *своего*, что присуще субстанции, того *своего*, что необходимо для *осуществления* этой вещи. Декарт подчеркивает необходимость этого своего, ибо, пишет он, «если бы пожелали оголить субстанцию и лишить ее тех атрибутов, благодаря которым мы ее познали, мы разрушили бы все добытое нами познание»<sup>95</sup>.

Неполные вещи – это, как хотелось бы сказать, вещи, относительно которых не достигается полнота познания, не требуется полнота ума, или те, которые не существуют сами по себе. Однако Декарт отворачивается от такого представления о вещи, утверждая, что *неполные вещи столь же совершенны, сколько и полные*. Они неполные потому, что, обладая самостоятельной сущностью, связаны с другой сущностью, с которой образуют единство. Таковы, ум и тело «в сопоставлении с человеком, чьими составными частями они являются»<sup>96</sup>. Это именно единство, а не просто механический состав. В этом един-

стве соки одного питаются соками другого. Механически вещь можно разделить мысленно не для того, чтобы объяснить саму вещь, а для того, чтобы понять способы ее сочленений.

Здесь Родос, здесь прыгай. Ибо

1) именно в многообразных представлениях вещи — и как субстанций, и как отношений, и как причин, и как тел, и как действий, как абсолютных, искусственных, естественных и пр., — т.е. в многообразных представлениях ума, распределившего вещи в причинно-следственные ряды, — корень его философии и философской логики. Их предоставил уму разум как его орудие. Но и разум у Декарта троится: есть, например, разум образный и есть разум блуждающий, и разум-счет. Первые два надо элиминировать из рассмотрения, оставив только разум-счет, разум, предоставляющий меру и порядок, исходящие из некоего исконного тождества, из способности механически работать так, как это задано  $\alpha\lambda\theta\omicron$ . Поскольку разум может проследить только за частью механизма и, проследив, сказать, что ее элементы полностью соответствуют целому, отражают его, причастны ему, то можно утвердиться в абсолютном существовании тождества, что в данном случае значит — Бога, а доказательство Его бытия любыми способами — одна из задач «Первоначал...».

Вместо деления вещи на тварную, выраженную знаком, и нетварно-беззнаковую, отделявшего эти вещи жесткой непроходимой чертой, предстал мир бесконечного количества вещей. С одной стороны, он противопоставлен хрупкому «я» разума. Это и *res extensa*, и *res corporalis*, и *res incorporalis*. Перечень вещей, как мы видели, значительно превосходит привычное деление на *res cogitans* и *res extensa*, соответственно на *substantia cogitans* и *substantia extensa*. А следовательно, термин «субстанция» не означает у Декарта «сущность». Как уточняет Декарт: он не познает ничего, относящегося к моей сущности (т.е. к сущности чистого ума). Но это все, чего *касается* мысль, у которой на посылках разум, служащий ее орудием. Потому *substantia extensa* и *substantia cogitans* входят в состав общего «вещного» единства, не образуя при этом никакого специфического дуализма. Ибо, с другой стороны, внутри пределов мира, раздвигая, сжимая или переустроивая их, уже действует некая сила, которую Декарт, определяя физику, назвал не определенной им «силой бытия», относительно которой теперь можно сказать, что это не укорененная онтологически простая интуиция ума, взявшая на себя божественные функции, а само божественное постоянное *сохраняющее*, в том числе — логосное участие, помогающее человеку во всех его сменах ориентиров даже тем, что любому его утверждению может противопоставить негацию,

тем самым обозначив и предел. Ибо Бог существует не только вовне, но присутствует в мысли и слове и в зазорах между мыслями, словами и звуками, обеспечивая их актуализацию.

В одной и той же вещи, например в человеке, непостижимым образом связующем в себе душу и тело, увязывается множество субстанций. «Чем большее их число мы наблюдаем у какой-либо вещи, тем яснее мы эту вещь познаем». Поскольку, по Декарту, существование, или бытие, связано с мыслью (в любом значении «следовательно» — как тавтологии или как вывода), мысль пронизывает любую, даже протяженную субстанцию, как и существование пронизывает любую мысль, то субстанции представляют разные состояния (статусы) относительно мысли или существования, которое только потому и существование, что оно осознано и осмыслено. «У ума мы наблюдаем гораздо большее их [субстанций] число, чем у какой-либо другой вещи: из этого с очевидностью следует, что равным счетом ничто не приводит нас к познанию другой вещи, не давая нам при этом много более достоверного познания нашего ума»<sup>97</sup>. *Субстанции* являются *модусами* существования или мышления. Вполне можно согласиться с Мамардашвили, что «дуализм Декарта не есть дуализм субстанций или оснований мира». В противном случае он был бы плохим христианином, а он был именно христианином. «Нет никаких двух субстанций... а есть то, что различно, поскольку только в качестве различного мы можем ясно представлять, мыслить то или другое»<sup>98</sup>. Если что и берет Декарт из «древа Порфирия», то именно первое деление субстанции на телесную и бестелесную, т.е. имеющую величину и находящуюся только в мысли. И делается это для ясного и отчетливого представления, что один и тот же человек представляет собой и мыслящую субстанцию, и протяженную, и другое. Мыслящее «я» перед собой простирает себя же как протяженное тело. Человек перед своим умом расстилается внешним предметом. Видит сам себя как совершенно другого и в то же время это другое, эта абсолютно другая вещь — тоже продукт его мысли, это такое сознание, которое сознает себя же как другое.

Казалось бы, что здесь странного? Тело — то, что можно потрогать, понюхать, узреть, услышать, даже вкусить, а субстанцию вроде бы нет. Но вот у Декарта *res*, которая представлена единством телесного и мыслительного, и *substantia*, которая есть и мысль о телесной вещи, и протяженное тело — синонимы. Что-то изменилось в самой субстанции: она существенно натурализовалась.

У Декарта все двусмысленно. Он и про мышление говорит, что оно может быть интеллектом и самой подлежащей обмысливанию вещию. Так и телом он называет не просто нечто, что можно изме-

ритель и потрогать, но все, что тем или иным способом подвержено воздействию чувств. Частью тела, например, называется *общее чувство*, которое ни потрогать, ни измерить нельзя, но, поскольку оно исполняет роль печати, которая запечатлевает в фантазии (воображении, которое, напомним, *cogitatio*), как в воске, фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными, то это общее чувство — тоже тело. Общее чувство сродни *универсалии*, как она понимается в концептуализме: она в вещи, с вещью, но может быть отвлечена от вещи. *Фантазия*, или *воображение* — тоже «часть тела, причем такой величины, что разные ее части могут облекаться во множество фигур»<sup>99</sup>, и это называется *памятью*.

Но эта двусмысленность относится не просто к разностороннему рассматриванию вещи, она осуществляет внутренние самообоснования вещи, ее внутренние регулятивы, т.е. те самые правила, только пока интериоризованные. В этом смысле важная роль принадлежит памяти, которая не является складом воспоминаний. Она представляет собой даже не способность нечто удерживать, а сама является весьма причудливым телом, составленным из множества фигур и предъявляющих их уму по мере надобности. Это «тело удержания», «тело сохранения», которое гораздо больше того тела, внутри которого она находится. Декарт представляет нам странную геометрию. Его представление о теле вовсе не похожего на матрешек, вставляемых одна в другую по мере уменьшения их объема. Здесь другое: в меньшее (человеческое тело) вводится тело (память), *стереометрически* представляющее множество других вещей, которые являются своего рода хранителями, поддержками и основаниями того меньшего тела, которое вызывает их изнутри и представляет уму. Эти кривые фигуры (ибо множество фигур предполагает и их кривизну), если вспомнить мысль Декарта о самосохранении вопреки дискретности времени, то память в таком случае оказывается той вещью, которой обосновывается Бог как абсолютная прямая. Так что Его существование не только есть некое *предположение* как условие рассуждения — оно имеет и свое обоснование как врожденной идеи.

Такое представление о теле-фантазии-памяти сродни представлению о вещи Августина, который прямо говорил, что память представляет нам не образы вещи, а сами вещи. Поскольку одним из признаков тела является способность приводить нечто в движение, то Декарт поясняет, что «чисто телесная фантазия» «может быть причиной многих движений в нервах»<sup>100</sup>. Более того, к *телесному* Декарт относит и одно из главных понятий физики — *силу*, которая по аналогии уподобляется то воску, то печати. Однако и сила двусмысленна:

она выполняет разные функции, и 1) если направлена на общее чувство, обозначается словами «видеть», «осознать», 2) если направлена на воображение как память, то поскольку она облекается в разные фигуры, то обозначается словом «вспоминать», 3) если направлена на воображение как придумывающее новые фигуры — словами «воображать», «представлять», 4) если действует сама по себе, то она или чистый разум, или воображение, или память, или чувство, но в принципе она именуется умом, когда создает в фантазии новые идеи или имеет дело с уже созданными. Все это значит, что вещь — не только нечто целокупное, и в связи с этим действительно радикальным оказывается жесткое сцепление мысли с существованием любой вещи, но она — такое целокупное, в которой субстанции находятся в функциональной зависимости друг от друга, хотя сами они, как и положено субстанциям, независимы друг от друга.

Когда философы говорят о тождестве мысли и существования у Декарта, часто подразумевается при этом Божественное тождество. На время забывается даже Декартово «я». Но Декарт говорит о тождестве мысли и существования любой *тварной* вещи, ибо нельзя познать то, что не поддается познанию. Смысл врожденных идей и в том, что они врожденны во все, самые, казалось бы, косные вещи. Их обоснование в памяти мыслящей вещи — предельный, надежный индикатор такого тождества.

Перечисляя все относящееся к телу, Декарт фокусничает. Фокусничает, однако, не в маритеновском смысле, которому фокусничанье совершенно чуждо (Маритен видит в фокусничанье гордыню, «серьезную аномалию»), а от интеллектуальной радости. Он перечисляет всё относящееся к вещи (именно к вещи, не к объекту-предмету) для того, чтобы показать, что он заранее, заведомо знает, какие возражения получит, и заранее, заведомо знает, что они не будут задевать его рассуждений, ибо будут исходить из других представлений о вещи — не задетой мыслью. Его же вещь изначально ею, мыслью, пронизана, и деление ее на две субстанции есть опыт ее познания. С этим связано и представление Декарта о врожденных идеях, которые не есть всеобщее, как у Платона, а то, «что обладает очевидностью, непосредственной достоверностью, некое непосредственное множество, имеющее свою основу непосредственно в мышлении, многообразные понятия в форме некоего бытия, подобно... прочным вселенным в сердце чувствам». Так о врожденных идеях Декарта писал Гегель<sup>101</sup>. Декарт различает три рода идей: врожденные, приобретенные и самопорожденные. Однако в результате любые идеи оказываются врожденными, ибо, если нечто приходит извне и «я» опозна-

ет его, значит, идея этого нечто есть в «я» изначально, являясь необходимой и универсальной функцией разума, созерцающего протяженность внешней, явленной вещи. Особенность акта мысли состоит в том, что он двойствен, будучи одновременно направлен на эмпирию и на опознание врожденных идей, соотносимых с эмпирией. Этот одновременно проведенный процесс опознания вещи Декарт называет «чистым пониманием». Вещь только тогда и вещь, когда творится мыслью в едином акте познания. Ее следующий акт направлен на репродукцию, сохранение и воссоздание вещи.

2) Само деление на две и только две субстанции — рассматривающую мыслью и простертую перед мыслью — относится к науке, связанной и с определенным языком, описанием, правилами, и с реальностью, где мысль и существование совпадают настолько прочно, что развести их возможно только при условии *als ob*, «как если бы мы их развели», что и порождает многообразие способов практического использования вещей. Этот акцент на связанном состоянии вещи у Декарта образует тот первоконцепт, откуда он ведет саму возможность созидания эмпирического мира двух субстанций. Это та первая свобода, с которой только и может иметь дело первомысль — Бога ли, человека. Дальше — после первотолчка — может быть машинерия, повторяющиеся движения, новое творение, восстановление, рациональное. Ошибаются, на мой взгляд, когда говорят, что проблематика тела — это «явное помещение Декарта в контекст философии XX века»<sup>102</sup>, здесь надо очень четко прописывать, что имеется в виду, ибо проблематика тела — в его сопряженности с душой и в его отдельности от души-мысли — обычная христианская проблематика, встречающаяся едва ли не в каждом схоластическом произведении. Эту проблематику могли *истолковать* в духе проблем XX в., но для Декарта она была *естественной*.

Видно также, что Декарт разбирает вещи, как части механизма, — операция необходимая, для того чтобы *вдруг*, словно бы неожиданно обнаружить, что вещи нет, осталась лишь мысль о вещи, остались нервные окончания, свидетельствующие, что вот — она была, а теперь ее нет, осталась мысль, знающая, какой она была (телесной) и какой может быть (бестелесной). Мысль оказывается бестелесной вещью. Не просто независимой от вещи (хотя и это очевидно), а самой *развоплощенной* вещью. Потому ему важно определение вещи как полной и неполной.

Когда Декарта часто упрекали в излишнем ригоризме относительно того, что он считал ум не сопряженным с телом, ломались в открытые двери. Декарт действительно строго различал одно и другое,

но он всегда не менее строго определял все силовые функции, и тогда действительно то — не это. «Когда разум, — пишет он, — имеет дело с теми вещами, в которых нет ничего телесного, он не может опираться» ни на воображение-фантазию, ни на общее чувство, ни на представление. «Напротив, чтобы они не мешали ему, необходимо отстранить чувства и освободить воображение от всякого отчетливого впечатления, насколько это возможно». Однако если разум исследует телесную вещь, то ее отчетливая идея должна создаваться в воображении. А чтобы из многого вывести одно, т.е. создать общее понятие, нужно представить вещи схематично, упрощенно. Они будут тем более удобными, чем проще<sup>103</sup>. Ибо ум не только существует без тела, но отрицает все относящееся к телу *не потому, что он его избегает, сторонится, а потому, что такова именно и только «природа субстанций — они взаимно исключают друг друга»*<sup>104</sup>. То, что ум соединен с телом субстанциально, в человеке как неполной вещи (см. выше ее определение), которая не «дух, пользующийся телом», то это их субстанциальное единство, свойственное неполным вещам, «не препятствует образованию ясного и отчетливого понятия отдельно взятого ума как полной вещи», как не препятствует и образованию отчетливого понятия тела как полной вещи, как протяженной субстанции. Дробная классификация вещей обнаруживает не независимость от них, а выявление способов, способностей и структур, помогающих отчетливым представлениям их форм, что не одно и то же.

В «Правилах», где развернута классификация вещей, нет *cogito ergo sum*, зато есть *sum ergo Deus est, я существую, следовательно Бог существует*<sup>105</sup>. И не в том ли двунаправленность *ergo*, которое, по его словам, может быть как тождеством, так и свидетельством выведения моего существования из Божественного актом творения?

Почему-то Маритен (и не только Маритен) не принял всерьез этот вывод Декарта — относительно первичности и непреложности Божественного существования, полагая, что «сокровенное желание интеллекта» «превзойти условия человеческого существования» Декарт с самого начала относит к себе, связывая «с работой самого разума»<sup>106</sup>. Причины такого неприятия не ясны, ведь можно не принимать всерьез утверждения самог\_многоуважаемого мыслителя XX в., поскольку они ядовиты и пронизаны негативным относительно Декарта пафосом. Можно, напротив, все сказанное — по Декарту — прочитать наоборот: действительно желание интеллекта превзойти условия человеческого существования связаны с работой разума, но *лишь постольку, поскольку* в него врождено знание Бога, обеспечивающего достоверное движение знания. Когда Маритен говорит о том,



что Декарт списывает способности человеческого разума с ангельского интеллекта, который изначально непогрешим, а потому только он один и способен видеть Бога, то неясно, в чем собственно ошибается Декарт, беря этот интеллект за *регулятивную идею* (читай: образец), ибо это не расходится с самыми ортодоксальными христианскими идеями.

К тому же перед нами не англология, не теология, а философия, действительно освободившаяся от теологии. К ней вряд ли применим взгляд с точки зрения теологии. Пафос Маритена, человека XX в., задавленного так называемым техническим прогрессом, приводящим к «нивелировке всего духовного», направлен против «нечеловеческого знания», пожелавшего стать «сверхчеловеческим», а ставшего «нечеловеческим». И вину за него он возложил на Декарта. За этот пафос вряд ли ответственен Декарт, в эпоху которого только начиналось то естествознание и та механика, что кардинально преобразились ко времени Маритена, и ум которого был именно и только человеческим, *здоровомыслящим*, пытающимся самолично разыскать то, что разыскали другие, однако же отдающим себе отчет в том, что это не всегда достижимо. Об этом свидетельствуют его довольно частые оговорки: «я, может быть, не прав», «я охотно выслушаю» и т.д.

Впрочем, Э.Жильсон, посвятивший Декарту свою диссертацию «Свобода у Декарта и теология», солидарен с Маритеном в оценке философии Декарта в общем, хотя по характеру своему он менее ядовит и вовсе не желчен. Сравнивая философию Декарта со схоластической мыслью и справедливо отмечая, что «Декарт унаследовал значительную часть выработанных ими понятий и заключений»<sup>107</sup>, таких, как «существование единого, бесконечного, простого, абсолютно свободного Бога, Творца Вселенной в качестве действующей, всемогущей причины, Творца человека, созданного по Его образу и подобию, одаренного чистой душой, свободной от материи и способной пережить свое тело»<sup>108</sup>, все же «во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питали»<sup>109</sup>. Правда, в отличие от Маритена, Жильсон говорит, что он «отчетливо вспоминает чувство тревоги, овладевшее» им в том день, когда он это написал, т.е. некоего сомнения в справедливости такого жесткого вывода. Более того, он, долгое время занимавшийся определением теологии, отдавал себе отчет в том, в чем не всегда отдают его себе ныне пишущие о Декарте: что Декарт не вступал в область теологии, он всецело был охвачен философией. С Декартом во второй раз произошло «изменение исторической перспективы», которое заставило

свернуть с установившегося пути. Первое — робкое и осторожное произошло в XIII в., когда те, кого называли аверроистами, попытались вернуть философии утраченный престиж, не отказываясь от истин веры, но напомним, что есть другие пути к истине. Второе совершил — и бесповоротно — Декарт.

«Это изменение исторической перспективы влекло за собой проблему чисто философскую по своему характеру. Виктор Кузен как-то совершенно справедливо сказал: “До Декарта философия была теологией”. Если представлять себе философию Декарта прежде всего как отказ от схоластики, то ситуация оказывается очень простой: сначала был св.Фома, затем пришел Декарт; сначала теология, затем философия... То, что было теологией у св.Фомы, каким-то образом превратилось в философию у Декарта». Другое дело, что это означало следующее: «чтобы Декарт смог извлечь из схоластических теологов столько философии, было необходимо, чтобы эта последняя в том или ином виде изначально присутствовала в их произведениях», а «следовательно, теология и философия не столь уж различались по своей сущности, как принято было думать»<sup>110</sup>. Факт остается фактом — Декарт решал философские задачи, не будучи теологом и отмежевываясь от теологии, что вовсе не означает, что он не должен был говорить или *доказывать* бытие Бога, поскольку это и у Фомы Аквинского было философской задачей.

### Умные правила

Когда читаешь неоконченные «Правила для руководства ума», хотя в конце их стоит слово «Конец», кажется, что они написаны будто только для себя, списаны с себя, но, будучи принадлежностью одного-единственного субъекта, стали правилами потому, что этот субъект здесь является всеобщим. «Признаюсь, я родился с таким умом», т.е. умом, который, «чтобы стать находчивым... должен упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими, и при помощи метода обозревать даже самые незамысловатые изобретения людей, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок» (правило X)<sup>111</sup>.

Порядок — это в отличие от божественной логики, которая является внутренним законом вещей, есть, как выразился М.Фуко, их «скрытая сеть, согласно которой они соотносятся друг с другом». Порядок конвенционален, а потому «существует, лишь проходя сквозь призму взгляда, внимания, языка»<sup>112</sup>. Потому умной взгляд — и это уже говорит сам Декарт — «находил величайшее удовольствие

от занятий не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями... Когда какая-либо книга сулила в заглавии новое открытие, я пробовал, прежде чем читать дальше, узнать, не достиг ли бы и я, возможно, чего-либо подобного благодаря некоей врожденной находчивости, и тщательно остерегался, как бы не лишить себя этого невинного удовольствия поспешным чтением»<sup>113</sup>. Неспешное чтение уничтожало медлительность ума, как казалось Декарту, расширяя его способности<sup>114</sup>, и это приносило ему удовольствие не только невинное, но и несказанное — он не раз напоминал читателю, что эти две интеллектуальные оплошности: медлительность и малые способности довольно-таки непривлекательные вещи.

«Невинное удовольствие» превратилось в самое серьезное для Декарта дело: он как бы помещал себя, подобно Демокриту, в колодец, и, оглядываясь в его темноте, пытался осознать, что он такое и что с ним происходит. Он признался в этом невинном удовольствии, излагая X правило из XXI, т.е. в середине трактата. До этого речь шла о Правилах как всеобщих ясных и точно установленных, т.е. ставших внесубъектными. Более того, Декарт воодушевлен возможностями, которые, как ему кажется, он нашел, для преодоления медлительности ума и расширения его способностей.

Можно, конечно, сказать, следуя за Маритеном, что Декарт из трех способностей разума (восприятие, суждение и рассуждение) оставил одну — видение. Но, право, вряд ли возможно последовательное включение всех способностей, если сидишь на дне колодца, когда требуется мгновенное сворачивание логики в интуицию. Маритен увидел в покушении Декарта на силлогизм «покушение на саму человеческую природу»<sup>115</sup>, но еще вопрос, относится ли подобное интеллектуальное занятие к человеческой природе — есть многие человеческие ареалы, в которых оно отсутствует<sup>116</sup>.

Разумеется, утверждения о возможности «достоверного и очевидного познания», о достижении «несомненного знания» мало кого могли удовлетворить или убедить, ибо Декарт в итоге выводил мысль к чему-то абсолютно не ясному, чем оно было само по себе, и в качестве самого по себе делало себя явным только через самоё же себя, через убежденность своего я. Это субъектное «я» открывало нечто, может быть, и бывалое и неубывающее, но обнаружившееся только через меня, сидящего сейчас на дне колодца, где мне не за что ухватиться — ни за традиции, ни за обычаи, ни за нравы, ни даже за какую-либо телесную вещь, разве что за виртуальную.

Декарт, как мы видели выше, отдавая дань уважения сравнению, решительно противится понимать его как правдоподобие, что было естественно практически для всего средневековья. Это в полной мере заявил Боэций в Комментариях к Порфирию, а обсуждалась проблема в этом духе вплоть до XVII в. Правилком, по которому «нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы могут достичь достоверного и несомненного знания», Декарт отвергает «все те познания, которые являются лишь правдоподобными»<sup>117</sup>. Науки, обладающие такой ясностью, — это арифметика и геометрия. Декарт жестко парирует удары Боэция, да и не одного его — Августина, утверждавшего, что диалектика — наука всех наук, Фомы Аквинского и иже с ними, утверждавших, что только топика и диалектика могут способствовать разысканию истины, и апеллирующих к опыту и дедукции, заявляя, что «опытные данные о вещах бывают обманчивы, дедукция» же, хотя «никогда не может быть неверно произведена разумом»<sup>118</sup>, однако зависит от интуиции. Речь с самого начала идет о науках («всех науках»), которые «являются не чем иным, как *человеческой* мудростью, которая всегда пребывает одной и той же»<sup>119</sup>. Эту мудрость Декарт отождествляет, повторим, со здравым смыслом, причем слова «одна и та же» не означают здесь нумерического тождества, поскольку он пишет, что «все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости»<sup>120</sup>. Всеобщность — это человеческая способность к накоплению правильного. Эта «мудрость», являясь основанием познаваемого, изнутри заставляет ум, решающий некую проблему, для которой требуются познания *разных* наук, интуитивно схватывать целое.

Такая интуиция, впрочем, была свойственна выдающимся христианским мыслителям, например Ансельму Кентерберийскому, который, выдвигая свой аргумент о бытии Бога, говорил, что однажды ему это «преднеслось». Конечно, это чистое созерцание Ансельма замешано на требующей понимания вере. На том же замешано Декартово *cogito*. Но интуиция Декарта направлена к естественному свету. Вера остается в корнях. «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит и более достоверным, чем сама дедукция»<sup>121</sup>. Более того, речь идет об интуиции как понимании. Так в русском переводе «Правил» передан термин «концепт» (как «понимание»), который обычно неточно переводят как понятие. Термин «концепт»,

*употребляемый самим Декартом*, противопоставлен им «notion», «понятию». При этом сразу надо заметить, что идея у Декарта не тождественна понятию. Понятия, как и концепты, суть продукты идеи, которые являют собой разные способы представленности идеи: как некая метка и как возможно полное ее понимание. Понятия не являются пределом познания вещей у Декарта, а идеи не тождественны понятиям как «обнаженным вещам», не оставляющим места в телесном мире для относительной непознаваемости, как считает Маритен<sup>122</sup>, полагающий подобный взгляд основанием для утверждения о полной проницаемости мира, поскольку он — всего лишь геометрическая протяженность. А потому в переводе верно передан акцент именно на понимание. Ибо «понятие того, о чем мы сейчас размышляем, в каком-то смысле *не есть понятие*»<sup>123</sup>. Интуиция Декарта теснейшим образом связана с «я», которое нельзя структурировать, о котором можно сказать, что оно вторичное образование (употребляемое вместо имени), обладающее способностью не только нечто воспринимать, понимать без вербального выражения, мыслить, но без которого невозможно никакое понимание: включение носителя осознания чего бы то ни было — условие, вводимое Декартом. «Я» в акте понимания, в акте интуиции схватывает мир или вещи мира, только реально пережив его. Это значит, что сама интуиция, которой владеет «я» и без которого ее не может быть, конечно же, охватывает собою весь экзистенциально-восприимчиво-когитальный процесс, а не просто является, как о том иногда думают, свернутой логикой. Интуиция и возможна-то бывает при условии, когда ты вынужден «телесно втиснуться между глыбами мира, встать на ожидающее тебя место, и тогда — впереди тебя рождается мысль»<sup>124</sup>. Это и есть прецедент.

### Путь правильного следования

Метод — как раз то новое, с чем связано имя Декарта и что вызывает у нас оскомину — то ли потому, что его в нас внедрили так, что мы составляем методички там, где они меньше всего нужны, например в преподавании философии, где в аудиториях, как правило, и речи нет о свободном парении ума, то ли потому, что мы привыкли осваивать как целинные и залежные земли некий один строго определенный метод философствования («какая разница — изучать только структурализм или только марксизм?») — недоумевали студенты одного из московских вузов, куда упорно внедряли структурализм после «перестройки»), то ли потому, что возможность неразрывного последовательного пути отыскания истины затмила трудности мыш-

ления и породила направления, следуя которым якобы возможно безмятежно из одного состояния перейти в другое — можно открыть газеты и в каждой обнаружить безответственные слова о вреде революций, о вреде поспешного перехода от того-то к тому-то, причем безответственные слова потому и безответственны, что не отвечают на вызовы, не видят незначительных на первый взгляд вещей и невнимательны к тому простейшему, что лежит на поверхности.

Но Декарт хотел исключить всякие споры. Спор — не его стихия, хотя возражения оспаривающим его первоначала почти в 5 раз по объему превышают сами его рассуждения о первой философии. И тем не менее стремление «не утверждать ничего из того, что обычно побуждает к спору»<sup>125</sup> очевидно. Сам Декарт, кстати говоря, обозначил те трудности, которые лежат на пути его метода, но это трудности разысканий, «легко» устранимые. Он представил некоторую утопичную картину: постигший его метод «сможет удовлетворить себя настолько, что не пожелает больше ничего».

Не приведи Бог!

Ибо это означает смерть того самого разума, который, по Декарту, домогается узнать истину, а достиг только того, что «он не сможет найти искомое знание никакими стараниями... потому, что этому препятствует природа самого затруднения или человеческий удел»<sup>126</sup>. Вот тебе и «не нужно полагать умам какой-либо границы»! Или более легкое: используя математику в поисках анакластической линии, потому что нет знания физики, ты «вынужден остановиться на пороге и не делать ничего», даже если захотел справиться у философов или заимствовать знание из опыта<sup>127</sup>. Подобные затруднения испытываются всегда, а сейчас особенно — в так называемых междисциплинарных исследованиях. Правда, последние трудности устранимы, ведь всему можно выучиться или запросить соответствующие институты, хотя надо отдавать себе отчет в безбрежности знания.

Декарт определял метод прежде всего как установление *порядка и меры* тех вещей, которые подлежат рассмотрению, чтобы найти истину. Для правильного расположения необходим путь редукции, позволяющий свести запутанные и темные положения к простым. Мера же предполагает испытание любого сходства сравнением. Сходство может быть принято, если сравниваемые вещи обладают некоей общей единицей измерения. Овладев методом, можно овладеть и истиной, которая окажется доступной всякому, «каким бы посредственным умом он ни обладал»<sup>128</sup>.

Введение меры и порядка оказалось столь важным потому, что от Средневековья осталась лестница соответствий, сходств и подобию, расположенных в иерархии, причем эти иерархические ряды

можно было множить до тех пор, пока преградой не вставала ограниченность и конечность самих вещей. *Метод* же Декарта *замещал эти иерархии*, составленные на основе сходств и подобий, *анализом*, обеспечивающим полное исключение элементов или категорий, одновременно обеспечивая ту легкость, к которой стремился Декарт. Его потому так и волнуют возможности ума, связанные с ним находчивость (находить вещи уже открытые или обращать внимание на незначительные и легкие для развития внимательности) и желание «принарядить и украсить» свою науку, «чтобы она могла быть более приемлемой для человеческого ума» — здесь, помимо прочего, заявляет о себе и нарождающаяся эпоха вкуса.

Метод — не только в ясности и очевидности, не только в ответственности «я», которое он сделал и ответственным за весь мир, и мальчиком для битья. Это наблюдается в течение четырех с половиной философствующих после него веков, но — вследствие этого — 1) в осознании хрупкости этого «я», подлежащего заботе, оздоровлению, нуждающемуся в помощи, в мужестве самостояния в пропасти мысли с безумием вещей, 2) в игре, в переборе вещей, 3) в том, что мир предстает как картина, а картина мира — как совокупность мыслей, что делает возможным явление Витгенштейна. Витгенштейново «я и есть мой мир» — выглядит как продолжение дела Декарта. Его семейные игры как продолжение Декартовых игр, особенно если вспомнить его классификации, связанные отношением по некоему делу и с употреблением (использованием) в каждый данный момент. Метафизика Декарта направлена не к единству субстанции, а на практику жизни, на практическую философию, условно говоря, «философию делания», единственно мужественную философию. Его древо — удивительное явление: метафизические корни питают физику, а дисциплинарные ветви ее защищают. И первое, и третье — мысль, которая оказывается важнейшей защитой для хрупкого тела физики: *res extensa* физики с двух сторон охватывается *res cogitans* — снизу метафизической врожденной правильностью, сверху дисциплинарными Правилами научения.

Безусловно, можно сказать, что речь идет «об открытом параллелизме бытийного (протяженного) и мыслительного (интуиция в сочетании с дедукцией) причинного движения, которые сходятся (это уже неевклидова геометрия) в исходной методологической установке познающего мышления, расчленяющего причину от действия (*cogito ergo sum*) просто самим бытием исходного... “*ego cogitans*”»<sup>129</sup>. У *ego cogitans* только одна причина существования — Бог, а «в Боге заложена столь великая и неисчерпаемая потенция, что он никогда не нуждался ни в чьем содействии для своего бытия и не нуждается в

нем теперь для своей сохранности; таким образом, он в каком-то смысле является собственной своей причиной. Слова *собственная своя причина* ни в коем случае нельзя понимать в смысле действующей причины, но лишь в том смысле, что бесконечное могущество Бога является причиной, или основанием, вследствие которой он не нуждается ни в какой причине»<sup>130</sup>.

В трактате обнаруживаются не только *causa sui* — понятие, которое связано с именем Спинозы, «религия в пределах только разума», что связано с Кантом, но и мысли Паскаля. Например, просьба Декарта поверить в правильность и полезность его метода напоминает знаменитое пари Паскаля: если выяснится, что его предложение ничего не отнимет от истины вещей, но сделает все яснее, можно только выиграть, и не проиграть, даже если не так, ибо истина вещей останется в том же состоянии, что и без метода<sup>131</sup>. Так что спор логических начал реален! Но — возможность прочтения *cogito ergo sum* как предложение следствия и вывода, отрицаемое Хайдеггером, а также несводимость его к божественному лицу заявлены самим Декартом жестко и неоспоримо. Вот он рассматривает примеры необходимых связей, кажущихся случайными, — «Я существую, следовательно, Бог существует» и «Я понимаю, следовательно, обладаю умом, отличным от тела»<sup>132</sup>. Первое высказывание (если прочесть его «по Хайдеггеру», т.е. понимая *ergo* как выражение тождества-тавтологии), свидетельствует о тождестве я и Бога, какового утверждения не допускали ни благочестие Декарта, ни его принципы, и это одна сторона дела, исходящая из идеи интуиции. Если прочесть это выражение как предложение последовательности вывода, то оно гласит: из того, что существую сотворенный я, следует существование Творца-Бога, но «*не наоборот*». И это не уловка и не словесный оборот. Достаточно вспомнить о том, как Декарт молил о просветлении свыше и даже давал обет о паломничестве ради этого в Лоретто, поскольку прежде, чем он понял, что истину надо искать на собственном пути, он искал ее вне себя и не отрекся от утверждения, что она вне его, говоря о ее трансцендентности. Вот только она обнаруживается в нем через его собственную энергию. И «я мыслю, следовательно, существую» можно понять как предложение вывода, исходя из представлений Декарта о глубине и поверхности: глубина мышления «я», вытщенная на поверхность как речь человека, этой речью отличного от любого другого живого существа, разворачивается существованием говорящего существа, вполне измеряемого и упорядоченного. Тем более что о том свидетельствуют его собственные слова о дедукции как способе по-



знания. «Мы говорим, что можно только вывести либо вещи из слов, либо подобное из подобного, либо действие из причины, либо части или само целое из частей»<sup>133</sup>.

Когда Хайдеггер говорит о тождестве *cogito* и *sum*, он обращает внимание на один из способов познания, а именно: на интуицию, которая действительно требует, помимо того чтобы «положение понималось сразу и отчетливо», «чтобы оно понималось *все сразу*, а не в последовательности»<sup>134</sup>. Но дедукция предполагает разложение этой последовательности на определенные шаги, настаивая вместе с тем, чтобы ей для работы была предоставлена сама вещь в ее бытии. Декарт в середине трактата сам поясняет эту мысль. «В девятом правиле говорилось только об интуиции ума, а в десятом — об одной лишь эnumerации (последовательности шагов. — *С.Н.*), настоящее правило объясняет, каким образом эти *два действия* настолько способствуют друг другу, что *кажутся* (всего лишь *кажутся*. — *С.Н.*) слившимися в одно действие и *являются* настолько *взаимодополняющими* благодаря некоему движению мысли, внимательно созерцающей каждую из вещей и одновременно переходящей к другим»<sup>135</sup>.

Если мыслящее «я» обладает возможностью и интеллектуальной способностью объективировать само себя, а Декарт пишет о возможности такой объективации, то оно, мыслящее «я», объективирует себя как тело. Поскольку ум и тело — один человек, то ум и тело, как самостоятельные и независимые субстанции, состоят в этом человеке или как механические, т.е. искусственно собранные единства, и это соответствует метафизике Декарта, или как единство творения, что соответствует его теологии, *хотя не в том его сила*. В первом смысле «себя» не тождественно «я», о чем свидетельствует и выражение «я вышел из себя», известное со времен оных. Во втором смысле «я» образует теологическое единство человека в сращении себя с собой, тем более что, опять же, по словам Декарта, интеллект может быть рассмотрен сам по себе, как осуществляющий мышление, а может быть и самой вещью. Если в первом случае разум мыслит **о** вещи, осуществляя субъект-объектные отношения, что соответствует его представлению об относительной вещи, то во втором случае он мыслит **в** (внутри) вещи, *в этом случае* речь может идти о твердой почве (чем является человек), позволяющей этому человеческому «я» быть полностью свободным и тем самым самоопределяться.

В письме к о.Мелану от 2 мая 1644 г. он пишет: «Свобода человека есть реальная и позитивная сила самоопределения»<sup>136</sup>, каковая и называется волей, — волей, свободно выбирающей не между добром и злом, а просто свободно выбирающей. «*Я* *оказывается границей*,

границей *cogito* и *sum*, оно находится *между* ними, осуществляя операторские функции соотнесения физического и метафизического, божественного и человеческого, конечного и бесконечного. В этом, как кажется, корень метафизики. Иногда в исследовании делается акцент на непрерывность сознания в его своего рода бесконечности, равной божественной бесконечности. При этом жестко полагается, что рождающийся вместе с моим «я» Бог правомерно рождается лишь изнутри мирской ситуации, из ситуации внутреннего человека, вместе с которой, как только она пройдет, пройдет и Бог. Как пишет В.Калиниченко, анализирувавший «Картезианские размышления» М.К.Мамардашвили, «это ведь и ответ такому критику Декарта, как Ницше. Бог действительно “умирает” там, где человек лишается “внутреннего”. Поэтому критика Ницше — это по сути не критика Декарта, а диагноз ситуации»<sup>137</sup>. Но, как кажется, *cogito* Декарта не бесконечно и имеет началом Бога. «На основании того, что Бог существует, невозможно утверждать, что я также существую»<sup>138</sup>. Как эксперимент, я полагаю непрерывность, бесконечность *cogito*. Но в реальности я могу говорить о существовании только Бога и конечности *cogito*.

Увлечшись здесь-и-теперьностью *cogito*, Калиниченко говорит, что «Декарт не столько ищет причину, которой он был произведен, сколько причину, которая меня сейчас сохраняет, — чтобы освободиться от смены причин»<sup>139</sup>. Я не спешу с этим соглашаться. 21 тезис «Первоначал философии» озаглавлен «Для доказательства существования Бога (т.е. для поисков именно «причины, которой он был произведен». — С.Н.) довольно одной только продолжительности нашей жизни». А обоснованием сохранения является память. На мой взгляд, Декарт здесь поступает не вопреки требованиям метафизики говорить о первопричине как о таком первоначале, которое не спрашивают о причине, а именно в согласии с ней. Здесь он абсолютно действует в русле схоластики, и нет надобности его осовременивать, т.е. делать Бога рожденным вместе с когитальным «я». Декарт утверждает именно конечность человеческой жизни, ставя своего рода знак равенства не между своим рождением и рождением Бога, а между временем и продолжительностью жизни, т.е. делая время зачинщиком протяженности и соответственно пространственности. Природа времени дискретна, и «из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент». Мы будем существовать только в том случае, «если какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит»<sup>140</sup>. Мы вновь воспроизвели этот фрагмент, чтобы подчеркнуть уже не свойство удер-

живающей памяти, а условность предложения, которая свидетельствует, что в другой «следующий» момент она может нас и не сохранить, но сама останется, потому что «Тот, Кто обладает силой сохранить нас — существа, отличные от него, тем более способен сохранить Сам Себя, или, вернее, Он не нуждается в том, чтобы кто бы то ни было Его сохранял, а значит, Он — Бог»<sup>141</sup>.

Причины здесь не снимаются. Декарт остается старорежимным христианином, ибо вышеприведенное заключение вполне в духе Ансельма Кентерберийского, а соответственно вполне можно сказать, что Декарт родом из схоластики, но в той мере, в какой родом из Средневековья Возрождение. Ибо все в нем противится схоластике. Дело даже не в методе, ибо схоластические вопросы-ответы можно, если постараться, отнести к эnumerации, к которой призывал Декарт, а в том, что одинокое существование его *cogitans* помогает выдерживать не только рациональное познание, но само бытие. Утверждение же первопричины — пункт, роднящий его со старым мышлением, утверждающий, что «мы конечны, Он же бесконечен»<sup>142</sup>, и если мы можем считать себя бесконечными, то только *условившись*, что «я мыслящий» мыслью *всех нас мыслящими* в едином акте понимания как единый интеллект (старая аверроистская мысль. — С.Н.). Здесь речь не о рождении Бога в момент *cogito*, а Его мгновенная *данность, преднесенность cogito*: оно открыло глаза и увидело. Это условие — действительно условие эксперимента, и оно *als ob* «здесь и теперь», но такое «здесь и теперь», какое и позволяет любого человека назвать богочеловеком, ибо человек по-прежнему остается двусмысленным — как телесно-духовное или эмпирико-трансцендентальное единство, и обуславливает собой тот случай, от которого зависит появление физических вещей.

Рефлексия здесь возникает не из-за существования наук о природе, а как попытка заставить заговорить то непознанное, к которому прикоснулось вызванное этим непознанным *cogito*. И тогда «*cogito*... будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль может обретаться одновременно и вдали и близ себя, как может она *быть* под видом немислимого»<sup>143</sup>. В этом отличие Декартова *cogito* от современного, «которое приводит бытие вещей к мысли... разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить», а тогда обнаруженный факт «"я мыслю" не приводит с очевидностью к "я существую"»<sup>144</sup>.

Мы столкнулись здесь с такой особенностью языка, которая не может утвердительно согласовать оба высказывания<sup>145</sup>, ибо, как говорит Фуко и что следует из Фуко, оба «я» Декарта — мыслящее и

существующее — могут быть современниками, но для человека современником может быть только немислимое — как иное и как близнецовское. Потому «современное мышление пронизано необходимостью помыслить немислимое», примирив мыслящего человека с его немислимой сущностью в ее «непосредственной обнаженной очевидности»<sup>146</sup>.

Декарт тщательно описывает способы порождения акта мысли, особенность которой состоит в том, что она одновременно схватывает и эмпирию и то, что названо «врожденными идеями». В свое время в диалоге «Об учителе» эти способы описывал Августин, которого интересовало попадание вещи (прежде всего звучащей) одновременно в ум и в органы чувств. Декарт считает, что подобная двойственность свойственна и движению мысли. Без этого движения еще ничего нет, тем более что условием начинания движения является очищение умной доски, и пока еще неразличимы и не выражены ни идеи, ни сам эмпирический мир. Этот одноразовый, но двусмысленно проведенный процесс опознания вещи как новой Декарт называет «чистым пониманием», «*conception pure*», каковое именование («чистый концепт») закрепляет Мамардашвили в «Картезианских размышлениях» (см. с. 248). Кажется даже излишним «шаг», продельваемый Мамардашвили, когда он говорит, что эта мысль проходит как бы «под» эмпирией, которой еще нет. Двусмысленно понятая, мысль как единый акт только и *создает, творит* этим актом вещь, которую можно назвать эмпирической, поскольку потом необходима ее репродукция, ее сохранение, возложенное тоже на мысль, на поиски путей по ее воссозданию. Еще раз напомним (правда, снова в другом контексте) удивление Декарта перед тем, что вот — время дискретно, а я сохраняюсь, что-то поддерживает меня, что-то во мне — божественное — позволяет организовать возможность такого сохранения. Обращение внимания на то, что Бог «во мне» — заслуга не Декарта, а уже не раз упомянутого Августина, который писал о том в первых главах первой книги «Исповеди»; Декарт лишь очистил ситуацию, рассматривая Бога *только* в себе, что необходимо по избранному принципу сомнения, заставляющего очищать сознание и не допускать чего-то лежащего вовне.

Однако, повторим, редко кто обращает внимание на единство метода Декарта и для метафизики и для физики. Маритен назвал метафизику Декарта введением в механику, медицину и этику<sup>147</sup>, забыв про физику. Ему важно было подчеркнуть, что картезианская реформа этики была направлена на преходящие материальные блага. Не ясно, однако, из чего следует такое сильное утверждение. Прежде все-

го метафизика Декарта — снова повторим — обеспечивает начала физики протяженных тел, не только введя идею силы, которая двусмысленна и двунаправлена, поскольку выполняет разные функции. Она может быть направлена на общее чувство, на воображение как память, на воображение как придумывающее новые фигуры. Она также может действовать сама по себе, будучи чистым разумом, воображением, памятью или чувством, в принципе именуясь умом, когда создает в фантазии новые идеи или имеет дело с уже созданными. Вторая часть философии Декарта, называемая «О началах материальных вещей», видит эти начала не во внешнем (материальном) мире, но во внутреннем (идеальном — с Декартовой нагруженностью слова «идея») опыте как свидетельстве того, что все осязаемое отлично от мышления, **поскольку** оно не в нашей власти (оно — факт, который принят! Мамардашвили пишет, что для Декарта это, вообще-то говоря, является фактом ученической философии). Наше мышление не в силах изменить что-либо в материи. Возможность ощущать одно предпочтительно перед другим зависит от воздействия вещи на наши чувства. И эта вещь уже не Бог, поскольку она протяженна, имеет цвет, запах и пр. Третья часть называется «О видимом мире» и четвертая «О земле». Эти части посвящены специальным наукам, мы не будем этого касаться, но важно показать, сколь полна философия Декарта и представляет собой не фрагментарное, но охваченное единой мыслью целое. И эта мысль обладает модусами — орудиями, которыми делается телесная вещь, ими обрабатывается ствол физики.

Модусы — *между* мыслью и протяженной вещью, в них скапливается энергия сопротивления, те силы, которые выполняют функции превращения и преобразования. Именно с помощью таких сил возможна актуализация идей и их воплощение в телесные вещи, которые сгущаются в силу сопротивления материала, и это-то и образует их существование. Это не иной — материалистический — подход Декарта к физике, а все тот же его — из врожденных идей вытекающий — подход к этой самой физике, *которую он* — вполне по старинке — *рассматривает как философию*. Ибо, во-первых, любая идея в результате оказывается врожденной, во-вторых, если совершенное божественное волящее бытие актуально, то этот акт передается тому сотворенному, которое, несмотря на дискретность времени, каким-то образом сохраняется, хотя «сами по себе *понятие* субстанции и *понятие* творения еще не содержат признака дления, или сохранения». Эту мысль Мамардашвили развивает так: «Это тот поворот в мышлении Декарта, на котором зиждется все его рассуждение. И более того, Декарт сказал следующую, особенно понятную в XX в. фра-

зу, что эта проблема дления ангажирует или ставит на карту фактически всю физику. Спросите физиков, интригует Мамардашвили, и они вам скажут, что самой большой проблемой, не имеющей пока ответа, является сегодня таинственное свойство индивидуальных конфигураций атомов сохраняться. И это их свойство сохранения, или дления, устойчивости (от которой зависит вся физика) не вытекает из законов, которые формулируются относительно этих конфигураций. И то же самое относится, естественно, к таким вещам, как истина, красота или добро. Их устойчивость также не содержится в их содержании, а требует какого-то дополнительного принципа или условия<sup>148</sup>. Казус, прецедент и является таким «дополнительным принципом».

Настаивая на идее нового мира, который он может сконструировать, он отдавал должное Богу как всемогущему Творцу, способному сотворить и такой его мир. Это были миры сначала, и у Декарта они нуждались в «гипотезе» Бога. И хотя цель Декарта состояла в том, чтобы отделить новые идеи от старого мировоззрения, не перепоручая этого дела теологии, его моральные правила были сопоставлены с правилами религии, которыми он руководствовался прежде всего. Вряд ли здесь можно говорить о падении чувства христианской греховности, ибо это было время внутренней реформы церкви, осуществлявшейся теми самыми иезуитами, выучеником которых был Декарт.

Импульс новому естествознанию был дан — и самим естествознанием, и появлением метафизической физики. Разумеется, Декарт был одним из участников появления нового естествознания, но его приемы — игровые, сценические — делают его пограничной фигурой и для своей и для нашей современности, между которыми пролегла наука. Потому не случайно среди его правил морали нет ни молитвы, ни исповеди, ни искупления, но только духовные упражнения, под которыми подразумеваются «предварительное размышление и искусство» устранения страстей, власти над страстями. Гегель назвал его совершенно справедливо Героем, поскольку герой — всегда пограничная фигура, осознающая свою пограничность и сознательно делающая свое дело. Он создал прецедент, casus такого дела.

## Приложения

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 1998. С. 54–55.

<sup>2</sup> См.: Санкт-Петербургские «Метафизические исследования».

<sup>3</sup> См.: *Владимиров Ю.С.* Метафизика. М., 2002.

<sup>4</sup> См.: Метафизика. М., 2006. Среди авторов сборника — философ А.П. Огурцов со статьей «Судьба метафизики в век физики».

- <sup>5</sup> См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 69.
- <sup>6</sup> Там же. С. 70.
- <sup>7</sup> Переводчики на русский язык термин l'indéfini в двухтомнике Декарта передали термином «беспредельное». Этому следует и переводчик работы Жильсона «Учение Декарта о свободе и теология», оговариваясь при первом употреблении «беспредельного», что оно значит «неопределенное». Однако в дальнейшем, вероятно, для того чтобы не возникало разночтений между терминами двухтомника и работой Жильсона по-прежнему употребляет термин «беспредельное» (см.: Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М., 2004. С. 61). П.С.Юшкевич меж тем дал перевод этого термина как «нескончаемое» (см.: Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2; М., 1983. С. 150), что, может быть даже лучше, чем «неопределенное», выражает природу неконечного, предполагающего дополнительную протяженность, но не бесконечного мира.
- <sup>8</sup> См. об этом: Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М., 2004.
- <sup>9</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 306.
- <sup>10</sup> См. об этом: Андрей диакон (Юрченко А.И.). Декарт исторический против Декарта легендарного: к проблеме понятия «субстанция» в картезианской философии // Он же. Философские и теологические опыты. М., 1991.
- <sup>11</sup> См., например, письма к А.Кольвию и М.Мерсенну (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 609).
- <sup>12</sup> Декарт Р. Письмо к М.Мерсенну от 16 октября 1639 г. // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 605.
- <sup>13</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Там же. С. 263–266.
- <sup>14</sup> Декарт Р. Первоначала философии. С. 309. Выделено мною.
- <sup>15</sup> Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 123–124.
- <sup>16</sup> Мотрошилова Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединный путь к трансцендентальному его) // Встреча с Декартом. М., 1996. С. 47.
- <sup>17</sup> Декарт Р. Первоначала философии. С. 309.
- <sup>18</sup> «Я вполне мог позволить себе дать различные описания и объяснения света... не прибегая при этом ни к каким точным определениям в духе школы – через род и видовое отличие» (Письмо к Ж.Б.Морену // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 603).
- <sup>19</sup> Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного разума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 166–167.
- <sup>20</sup> Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 588.
- <sup>21</sup> Декарт Р. Письмо к К.К.Хогеланду // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 606.
- <sup>22</sup> Декарт Р. Письмо к К.Х.Деруа // Там же. С. 607.
- <sup>23</sup> Там же. С. 607. Выделено мной.
- <sup>24</sup> Декарт Р. Небольшие сочинения 1619–1621 гг. <Копии> г-на Лейбница // Там же. С. 580.
- <sup>25</sup> Там же. С. 631 (прим.).
- <sup>26</sup> См.: Зайдль Х. Введение. IV. Онтологический подход в доказательствах бытия Бога у Фомы // Фома Аквинский. Доказательства Бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000. С. 19.
- <sup>27</sup> Декарт, по всей видимости, прекрасно знал Гугона Викторинца (которого в последние полвека у нас почему-то именуют Гуго Сен-Викторским) или традицию, идущую от Гугона, ибо использовал его идеи, правда, на свой лад. Так, описание

- Гугоном механики как творения мастера, имитирующего природу с помощью собственного разума, проявляющего изобретательность, была подхвачена Декартом для описания самого разума, а описание той же механики как обеспечивающей, во-первых, внешнюю защиту от различных неудобств, а во-вторых – внутреннюю защиту с помощью питания и согревания тела, у Декарта приобрело значение поверхностных и глубинных субстанциальных структур, которые, вполне по Гугону, соответствуют наукам тривия – наукам о словах как внешних формах и наукам квадривия – наукам о понятиях, выражающих внутреннюю суть вещей. Точно так же от Гугона заимствован, по-видимому, термин «жизненный, или животворный дух» (*spiritus vitalis*), оживляющий живое существо (у Декарта он превратился в животный дух). Но в отличие от Гугона (и прочих) Декарт отказался от идеи тройственности души, идущей от Аристотеля, считая душу только и исключительно разумной. Животворный дух Декарт не относит к душе, считая его признаком живого.
- 28 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. С. 183–184. См. об этом также на С. 42 этой статьи.
- 29 См., например: «Из этого мы познаем различие между душой и телом, или между вещью мыслящей и телесной» (*Декарт Р.* Первоначала философии. С. 317).
- 30 *Декарт Р.* Страсти души // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 572.
- 31 Там же. С. 513.
- 32 Там же. С. 511.
- 33 Там же. С. 512.
- 34 Там же.
- 35 *Декарт Р.* Рассуждение о методе... С. 263–266.
- 36 Там же. С. 266.
- 37 *Декарт Р.* Страсти души. С. 545.
- 38 Там же. С. 545.
- 39 Там же. С. 547. Это рассуждение Декарта показывает, что здесь, в этом пункте преобразования, метафизика смыкается с религией, чем сразу опровергает предположение, будто Декарт желает освободить его *cogitans* от Бога.
- 40 Декарт не любил своего латинизированного имени Картезий, поэтому слова «Декартова мысль», «Декартов диалог» больше соответствуют его желаниям.
- 41 *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света. С. 173.
- 42 *Декарт Р.* Небольшие сочинения 1619–1621 гг. <Копии> г-на Лейбница. С. 573.
- 43 *Gilson E.* Peinture et réalité. Paris, 1963. P. 198–199.
- 44 См., например, с. 570 «Страстей души».
- 45 *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 322. Курсив мой.
- 46 Там же.
- 47 См. о том же: *Ibidem*. P. 145.
- 48 *Gilson E.* Peinture et réalité. P. 240.
- 49 *Декарт Р.* Страсти души. С. 561.
- 50 Там же. С. 553.
- 51 *Декарт Р.* Мир, или Трактат о свете // *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 206.
- 52 *Gilson E.* Peinture et réalité. P. 249.
- 53 *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 96.
- 54 Там же. С. 132.
- 55 В письме к М.Мерсенну от 16 октября 1639 г. Декарт пишет о «Трактате об истине» Э.Г.Черберри, как и он, настаивавшего на «врожденности идей», что «автор исследует, что есть истина; я же никогда по этому поводу не сомневался, ибо понятие это казалось мне настолько *трансцендентально* ясным, что невозможно его не знать»



- (Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 604. Выделено мной). Истина, по Декарту, была одной из несомненных очевидностей, как Бог, эта истина — не-я, потому стрела В.С.Соловьева в Декартово его, которое якобы отождествляется с истиной, бьет мимо цели. В.С.Соловьев противопоставляет убеждению Декарта «я мыслю, следовательно, существую» свое «существую, когда не-Я». Считая, что «мыслящий отличен от мышления» и что «я» — «привходящий, вторичный акт» (Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М., 1988. С. 779), он вступает в противоречие с латинской грамматикой, по которой «мыслящее я» в качестве субъекта входит в состав глагола (в данном случае — *cogito*). Декарт мог бы возразить, что мышление — то, что предполагает сразу и бесспорно и своего носителя (в этом с Декартом солидарен и Августин). Отличен от мышления не мыслящий, а человек. В.С.Соловьев считает, что и бытие тела не доказано, в то время как Декарт а) ничего не доказывал, а брал *данное (заданное)* тело как очевидное, т.е. не доказуемое, и б) тело находится у Декарта в перечне вещей, т.е. он осознает тело как тело, а не только его ощущает. Когда же В.С.Соловьев говорит, что «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта» (там же. С. 781), то если бы он не был так сердит, то понял бы, что перед ним все же *новая философия*, хотя «мыслящее я» и «я существующее» было уже у Эриугены, а еще раньше у Августина (и Декарт выражает благодарность А.Кольвию, напомнившему, что высказывание Августина «мы знаем, поскольку существуем, и любим это бытие и это имеющееся у нас знание» «имеет некоторое отношение» к «я мыслю, следовательно, существую»). Обратив внимание на несомненные отличия, он пишет, что «не устает радоваться тому, что моя мысль совпала с мыслью св. Августина». — Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 609). В.С.Соловьев также полагает, что «должно различать “я” отвлеченное и метафизическое и “я” как живую конкретность», в то время как, по его мнению, у Декарта создан «несомненный убудюк» (Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 83), «пустой бесцветный канал» (там же. С. 785). Естественно, что оскорбления затмевают глаза, и потому В.С.Соловьев, указывая Декарту возможность иного пути познания, не замечает собранности Декартова «я».
- 56 Декарт Р. Небольшие сочинения 1619–1621 гг. <Копии> г-на Лейбница. С. 579.
- 57 Фуко М. Слова и вещи. С. 415.
- 58 Библиер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1992. С. 155.
- 59 Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 782.
- 60 Декарт Р. Мир, или Трактат о свете // Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 180.
- 61 Там же. С. 206.
- 62 Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 425.
- 63 Там же.
- 64 См.: Декарт Р. Страсти души. С. 559.
- 65 Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 280.
- 66 Там же. С. 282.
- 67 Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 419.
- 68 См.: Гегель Г.В.Ф. История философии. Т. XI. С. 261, 258.
- 69 Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 74.
- 70 Там же. С. 83, 82.
- 71 Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 302.
- 72 Там же. С. 286.
- 73 Декарт Р. Первоначала философии. С. 279.
- 74 Там же. С. 286.

- 75 Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 82.
- 76 Там же. С. 83–84.
- 77 Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 291.
- 78 См.: *Неретина С.С.* Канцона как средоточие философии Данте // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2006. №1 (4).
- 79 Там же. С. 269.
- 80 Там же. С. 270.
- 81 Там же.
- 82 Там же.
- 83 Там же. С. 121.
- 84 Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против «Размышлений» // Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 136.
- 85 Там же. С. 127.
- 86 Там же. С. 316.
- 87 Там же. С. 335.
- 88 Там же. С. 137.
- 89 Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 377.
- 90 Декарт Р. Первоначала философии // Там же. Т. 1. С. 419.
- 91 Маритен Ж. Три реформатора: Декарт, или Ангел во плоти (далее всюду: Декарт, или Ангел во плоти) // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 203.
- 92 Там же. С. 214.
- 93 Там же. С. 216.
- 94 См. об этом: Декарт Р. Возражения... С. 209.
- 95 Там же. С. 175.
- 96 Там же.
- 97 Декарт Р. Первоначала философии. С. 318.
- 98 Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 285. См. здесь же о сознании у Декарта (гл. 10, 11, 12).
- 99 Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 115.
- 100 Там же. С. 116.
- 101 Гегель Г.В.Ф. История философии. Т. XI. С. 273.
- 102 См., например: *Калиниченко В.* Понятия «классического» и «неклассического» в философии М.К.Мамардашвили // Встреча с Декартом. С. 64.
- 103 Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 117.
- 104 Декарт Р. Возражения... С. 178.
- 105 Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 121.
- 106 Маритен Ж. Декарт, или Ангел во плоти. С. 206.
- 107 Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 73.
- 108 Там же. С. 74–75.
- 109 Там же. С. 73.
- 110 Там же. С. 74.
- 111 Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 108. (Пер. М.А.Гарнцева). В дальнейшем ссылки на это издание внутри текста в скобках.
- 112 Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 37.
- 113 Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 108.
- 114 Там же. С. 110, 112 и др.
- 115 Маритен Ж. Декарт, или Ангел во плоти. С. 206.

- 116 См. в том числе: *Зимовец С.* траектория человека: между кривой тела и прямой духа // Логос. 1996. № 8.
- 117 *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 79, 80.
- 118 Там же. С. 81.
- 119 Там же. С. 78.
- 120 Там же.
- 121 Там же. С. 84.
- 122 *Маритен Ж.* Декарт, или Ангел во плоти. С. 217.
- 123 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. С. 181. Выделено мною.
- 124 Там же. С. 182.
- 125 Там же. С. 113.
- 126 Там же. С. 101.
- 127 Там же.
- 128 *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 105. Взятые в кавычки слова – почти дословный повтор слов Ансельма Кентерберийского.
- 129 *Библер В.С.* Спор логических начал. М., 1991. С. 11. Из этой цитаты В.С.Библера я опустила лишь одно слово – на месте отточия стояло слово «до-причинного [я]», ибо мне кажется, что многочисленные высказывания Декарта о том, что причиной его являлся Бог, воспрещающие его огуссерлианивать, противоречат «до-причинному» его.
- 130 *Декарт Р.* Возражения... С. 185. Курсив мой.
- 131 *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 114.
- 132 Там же. С. 121.
- 133 Там же. С. 125.
- 134 Там же. С. 111.
- 135 Там же. Выделено мной.
- 136 *Descartes.* Oeuvres et Lettres. Paris, 1953. P. 1166.
- 137 *Калиниченко В.* Понятия «классического» и «неклассического» в философии М.К.Мамардашвили. С. 63.
- 138 *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 121.
- 139 *Калиниченко В.* Понятия «классического» и «неклассического» в философии М.К.Мамардашвили. С. 62.
- 140 *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 322. Курсив мой.
- 141 Там же.
- 142 Там же. С. 323.
- 143 *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 416.
- 144 Там же.
- 145 И наоборот, А.Айер считает, что язык может это согласовать, если видеть в «я» «вырожденный», т.е. пустой, индексальный знак без контекстуального значения. См.: *Айер А.* Я мыслю, следовательно, существую // Логос. 1996. № 8.
- 146 Там же. С. 420.
- 147 *Маритен Ж.* Декарт, или Ангел во плоти. С. 222.
- 148 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. С. 75–76.

## **Декарт. Объективность идей**

### **Краткая предыстория картезианского доказательства**

Говоря о доказательстве бытия Бога у Декарта, на мой взгляд, всегда невольно или вольно оглядываешься на Средневековье. Декарт не первый, кто выводил высшую сущность. Как известно, онтологическое доказательство было сформулировано еще Ансельмом Кентерберийским, и св. Фома Аквинский посвятил возможности доказательства Бога значительную часть своей доктрины.

Доказательство бытия Бога для Декарта имеет большое значение в качестве начала его философии, являясь отправным пунктом и условием возможности его метода, условием достоверности его результатов. В существовании Бога так же находится основание мыслящего субъекта. Так что способ доказательства этого существования, его пошаговое изложение и прояснение представляет, на мой взгляд, большой интерес. Поэтому нас интересует ход картезианского доказательства. Что касается доказательств Ансельма и св. Фомы, то, специально не рассматривая их в данной работе, мы только коснемся их для того, что бы лучше понять, в чем состоит оригинальность и новизна именно Декартова доказательства.

Итак, «доказательство» Ансельма, если излагать его кратко, являет собою полагание акта веры («мне преднеслось»), что Бог есть «нечто, более чего нельзя ничего помыслить»<sup>1</sup>. Такое нечто может существовать либо только в разуме, либо и в разуме и на деле. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. «Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме»<sup>2</sup>. Такое нечто должно с необходимостью существовать также и в действительности. Если

Бог есть то, больше чего нельзя ничего помыслить, то Он по необходимости существует в действительности еще и потому, что мы не можем помыслить Его небытие.

Доказательство Ансельма, повторим, опирается на веру – ведь мы веруем в Бога как в то, больше чего нельзя ничего помыслить. «Не ищу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею»<sup>3</sup>.

Фома Аквинский утверждал, что нам не дано созерцать божественную сущность, знание относительно Его сущности мы берем из откровения, а потому неправомерно вести доказательство от чуждотности Бога, как это делает Ансельм. «Поскольку же мы не можем созерцать Его сущность, то к познанию Его бытия мы приходим не через Него самого, а через Его действия»<sup>4</sup>. Для этого Фома Аквинский и предлагает известные пять путей доказательства Божественной сущности.

Эти доказательства (пути) бытия Бога у Фомы формально различаются между собой. Ансельм апеллирует к вере, к некоторой преданности Божественной сущности. Фома же сам подчеркивает строго индуктивный ход своих пяти путей доказательства, стараясь как раз такой преданности избежать и исходит из чувственно данного, ведя доказательство к достижению уникальной реальности.

Доказательства Ансельма и Фомы очертили пространство, на котором возникло картезианское доказательство Божественной сущности.

### **Мышление и существование**

Доказательство существования Бога у Декарта следует вместе с утверждением принципа *cogito*. «Я мыслящий» означает в данном случае не то, что я наделен способностью мыслить, а то, что я и есть сама мысль. Мышление или способность к нему не есть мой отличительный признак или видовое отличие, но есть моя сущность, а уже все остальное будет приводящими акциденциями, если вообще мыслить такими категориями. Мыслить в этом смысле значит то же, что и существовать. Именно в этом смысле, согласно Декарту, человек может заключить только о своем существовании и только о себе как мыслящем. Во всем остальном человек вправе усомниться и должен усомниться, ибо у него нет гарантии того, что он не заблуждается, перенося по аналогии существование на другие субъекты. Мы можем только предположить наличие разума у других людей, по аналогии с нами самими. Заклучив о своем существовании, нам необходимо найти далее, во-первых, основания и источник такого существова-

ния, который, по мнению Декарта, не находится в нас (это будет показано ниже), и, во-вторых, основание возможности не заблуждаться относительно внешнего мира.

Для того чтобы начать размышления, Декарту необходимо найти нечто простое, ясное и очевидное, что служило бы для него отправной точкой, подвергнув сомнению все имеющиеся мнения — не только те, которые изначально кажутся нам сомнительными, но с особенной тщательностью те, которые нам таковыми не кажутся.

По мнению Декарта, для осуществления такого тотального сомнения нельзя обойтись без Бога, Который благ, всемогущ, всеведущ и неизменен, и это, на мой взгляд, весьма любопытно: Бога, содержащего в себе все возможные совершенства, Декарт принимает, как абсолютную данность веры. Получается, что без идеи существа более совершенного, чем мы, мы не можем даже начать наши размышления. Стало быть, будь мы совершенными атеистами, мы должны были бы довольствоваться разнообразными заблуждениями, даже не подзревая об этом. Ибо для сомнения нужно волевое усилие. Очевидно, что нельзя сомневаться просто так, просто потому что мы в чем-то не уверены. Сомнение это не данность, и необходимо упорствовать в сомнении, ведь, как отмечалось выше, Декарт подчеркивает, что особенно необходимо сомневаться в тех вещах, которые нам кажутся очевидными. Мы заставляем себя сомневаться, и уже потому сомнение — это метод, благодаря которому мы можем прийти к действительно несомненному основанию.

И вот, усомнившись во всем, мы не можем усомниться только в том, что я, т.е. тот, кто сомневается, по необходимости есть, в противном случае — при тотальном сомнении может не остаться вообще ничего, в том числе и меня сомневающегося.

Может быть, это и возможно — нужно только усерднее сомневаться. Может быть, есть такое сомнение, в результате которого должен сгинуть и сам субъект сомнения, не оставив после себя ничего. Но сомнение для Декарта не самоценно, оно есть лишь метод для поиска основания или чего-то несомненного, где должно остановиться. «Ну а я-то, по крайней мере, есть нечто? Ведь мною уже отказано себе в обладании какими-либо чувствами и каким-либо телом. Остановимся!»<sup>5</sup>. Эта остановка необходима прежде всего для того, чтобы не отнять у разума его собственное существование как разума, ибо для Декарта несомненно тождество мышления и сомнения. Мысль же можно у себя отнять только вместе с существованием. Я не могу усомниться в том, что если я мыслю, то по необходимости существую, и наоборот, если я существую, стало быть, мыслю. И если уб-

рать одно из составляющих, то пропадет и другое. В беспредельном сомнении, наверно, можно дойти до ничто, но на границе с ним обнаружится этот принцип, который работает только в связке, значит, и снимать его придется в связке.

Некоторые вещи кажутся нам абсолютно очевидными, как, например, наличие у нас тела, рук, ног и прочего. «К этому роду вещей, — говорит Декарт, — принадлежит телесная природа вообще и ее протяженность, а также фигура протяженных вещей, их количество или величина, их число, место, где они находятся, время, измеряющее их продолжительность, и т.п.»<sup>6</sup>. Однако можно предположить, что Бог — обманщик, который способен заставить нас сомневаться даже в самых очевидных вещах. Здесь возникает затруднение или логический круг: могущественный обманщик может обманывать меня даже в самом очевидном, но всякий раз, когда я ясно вижу какие-нибудь вещи, они убеждают меня настолько, что я вижу ясно, что эти вещи не могут быть иными, чем я их понимаю, и даже могущественный обманщик не сможет здесь ввести меня в заблуждение.

В этом рассуждении сталкиваются лбами «прежде составленное мнение о верховном могуществе Бога»<sup>7</sup>, с одной стороны, и убеждение в том, что постигаемое ясно и отчетливо есть истинное, — с другой. В таком случае, необходимо и эти два мнения подвергнуть сомнению. Но, как говорилось выше, для того, чтобы усомниться в том, что вещи, которые я мыслю ясно и отчетливо, истинны, нам как раз и нужно предположение о могущественном Боге — обманщике. Если же Бог нас не обманывает, то, стало быть, будет верным, что постигаемое мной ясно и отчетливо действительно существует.

В это, на мой взгляд, опирается наше сомнение.

Наш волевой порыв направлен на принятие определенного решения, а сама его направленность сообразуется с убежденностью в правильности такого принятия: «И если я найду, что Бог существует, то я должен так же решить, может ли он быть обманщиком. Ибо без знания этих двух истин я не вижу, каким образом я бы мог когда-нибудь быть в чем-либо уверенным»<sup>8</sup>.

Изначально у Декарта уже есть система, состоящая из трех элементов: Бог; врожденные идеи, источником которых является Бог; я, который видит эти идеи ясно и отчетливо. Общеизвестно также, что Декарт выделяет три вида идей: идеи — образы внешних вещей; идеи, сконструированные мной самим, в тех, и в других нам легко усомниться, т.к. не очевидно существование внешнего мира, а последние вообще не претендуют на истинность; врожденные идеи, которые мы видим ясно и отчетливо, относительно этих идей только и возможно

предположение о Боге — могущественном обманщике. Однако сами ясность и отчетливость могут быть приняты за критерии истины только в том случае, если за ясностью стоит благой и справедливый Бог, который благ и справедлив и которому незачем нас обманывать. «...Правило, — считать, что все вещи, которые мы воспринимаем весьма ясно и отчетливо, все истины, — убедительно только потому, что Бог есть или существует, что он есть существо совершенное и что все, чем мы обладаем, происходит от него»<sup>9</sup>. Таким образом, ясность и отчетливость свидетельствует не о том, что данная идея сконструирована мной самим, как утверждают многие исследователи, она такова (ясна и отчетлива) в силу ее врожденности и, соответственно, ее истинности, при условии, что Бог нас не обманывает. И доказывается это как бы от противного, с помощью допущения, что Бог — обманщик.

Повторим, даже в момент, когда разум упирается в ничто, все равно наряду со мной сомневающимся в нем присутствует Бог (что было одним из моментов доказательства Его существования у Ансельма), хотя пока и как обманщик. «Я несомненно существовал, если только убедил себя или даже подумал о чем-нибудь. Однако ведь есть какой-то обманщик, весьма могущественный и хитрый, который употребляет все свое искусство для того, чтобы меня всегда обманывать»<sup>10</sup>. Получается, что Бог был и на той стадии, когда я сомневался, и на той стадии, когда сомнение мое достигло предела. Но назвать Бога обманщиком — значит усомниться в Его благости, а это значит, усомниться в самом Его существовании. Ясно, что для Декарта, который был и оставался католиком на протяжении всей своей жизни, такое сомнение было скорее логическим ходом, нежели реальным убеждением. Тем не менее сомневающееся я, оказавшись на пороге Ничто, не остается одно: есть еще и нечто более могущественное, пусть и обманывающее, но все-таки более совершенное, чем я.

Здесь, на мой взгляд, уже укоренены эти два положения: известное *cogito ergo sum* и менее известное *sum ergo Deus est* («Правило для руководства ума»), которые можно представить в качестве единого первого принципа: *Cogito ergo sum ergo Deus est*<sup>11</sup>. Сам Декарт не употребляет эти два положения вместе, но мы считаем правомерным такое объединение, т.к. нам важно показать неразрывную связь между мышлением и существованием «я» и между существованием «я» и существованием Бога. Заметим, что этот тройной принцип, т.е. мыслю, существую и Бог существует, принят в качестве начала еще до доказательства, как такового.



Это доказательство также разбито на несколько ходов. Сначала Декарт дает определение того, кто же это такой — я существующий. Декарт говорит, что раньше он себя считал прежде всего человеком и в первую очередь, когда задумывался над тем, кто он такой, представлял тело: «Я рассматривал себя раньше как имеющего лицо, руки, кисти рук и всю эту машину..., которую, я обозначал названием тела»<sup>12</sup>. Затем признавал наличие души, причем душа являлась чем-то менее понятным, чем тело: «Кроме того, я принимал во внимание, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю, и приписывал все эти действия душе. Но я нисколько не останавливался на мысли о том, что такое эта душа...»<sup>13</sup>. Но теперь, когда предполагается могущественный обманщик, тело и все, что с ним связано, т.е. питание, движение и чувства, не могут быть приняты как достоверное, и остается только мышление. Ведь утверждение: я существую так долго, насколько мыслю, и наоборот, является ясным и отчетливым. Таким образом, получается, как будто сначала утверждается существование «я», и только затем — следующим ходом — Декарт делает заключение, что я есть мыслящий. На самом же деле, как мне кажется, это положение было уже в самом начале декартовских медитаций, когда он находился в пределах сомнения. Уже тогда «я» выявилось именно как мыслящее, — а каким ему еще быть! «Я» это личностное начало, т.е. острое или вектор ума. Декарт и сам постоянно говорит об этом, когда останавливается на том, что «я существую». «...Он все-таки никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто»<sup>14</sup>, или «...положение “я есмь, я существую” неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом»<sup>15</sup>. Я хочу сказать, что в принципе «я мыслю, следовательно, я существую», мышление и существование одновременны, и мышление тем самым не выводится из существования. В противном случае может показаться, что имеет место следующее рассуждение: то, что я мыслю, следует из того, что я существую, а из того, что я мыслю, следует, что я обладаю разумом или душой. А в «Рассуждении о методе для руководства разума и отыскания истины в науках», наоборот, складывается впечатление, что существование выводится из мышления: «...нет ничего, что убеждало бы меня в том, что я говорю истину, кроме того, что я ясно вижу, что для того, чтобы мыслить, надо существовать»<sup>16</sup>. Но на деле здесь ничего друг из друга не следует — все открывается одновременно. Дальнейшие построения являются как бы разъяснением полученных в результате методичного сомнения оснований.

## Что означает объективность у Декарта?

Итак, я являюсь вещью мыслящей, но что такое мыслящая вещь? «Это вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует»<sup>17</sup>. Мысль, мышление делится на три составляющие. Во-первых, это образы или представления каких-нибудь вещей — человека, химеры, неба, ангела или даже Бога, — также называемые Декартом идеями. Во втором и третьем случае это желания и аффекты, либо суждения. Что из этих составляющих может быть ложным?

Идеи сами по себе, если взять их отдельно от вещей, не могут быть ложными, так же, как и желания. Не важно, что этому может не соответствовать ничего вне меня, тем не менее факт их присутствия во мне неоспорим. Стало быть, источником заблуждений являются суждения. И главное заблуждение заключается в суждении о том, что мои идеи являются результатом воздействия внешних вещей и согласуются с ними. Если же судить об идеях безотносительно к внешним вещам, как уже говорилось, то заблуждения быть не должно.

Согласно Декарту, повторим, идеи бывают трех видов. Это врожденные, приобретенные извне (идеи внешних вещей) и сконструированные мной самим. К врожденным идеям относится то, что я способен понимать, что такое вообще вещь, или истина, или мысль, т.е. способен понимать, что такое общее. Врожденные идеи проистекают исключительно из моей природы. Идеи внешних вещей — это идеи, которые вызывают в нас объекты, которые кажутся нам внешними. Они возникают в нас помимо нашей воли. Что касается сконструированных идей, то это идеи, которые я составляю сам, которые являются вымыслами моего ума.

Идеи внешних вещей называются таковыми, потому, повторим, что нам кажется, что они вызваны чем-то внешним, но даже если они и вызваны чем-то помимо нас, то вовсе не обязательно, что они каким-то образом соответствуют этим вещам. Думать, будто эти идеи и вещи соответствуют друг другу, заставляет нас, как говорит Декарт, природная склонность, которая, в отличие от естественного света, побуждает нас верить во что-то помимо нашей воли. Тот факт, что эти идеи возникают в нас невольно, так же не свидетельствует о том, что эти идеи действительно вызваны вещами, которым они соответствуют, т.к., по словам Декарта, «...возможно существование во мне какой-нибудь способности или силы..., которая может породить такие идеи без помощи каких-либо внешних вещей»<sup>18</sup>. Нужно заметить, что в таком случае эти идеи отличаются от составленных мной толь-

ко тем, что за первыми я подразумеваю действительное существование вещи, данной в идее, а за вторыми нет. Ведь если первым вовне ничего не соответствует, то их источник — я сам, в таком случае они становятся либо врожденными, либо составленными мной самим. Но с другой стороны, эта идея не является ни понятием, т.е. общим, ни составленной из понятий.

Все идеи как модусы моего сознания обладают равной степенью актуальной реальности, какую они заимствуют у моего сознания: «Всякая идея, будучи делом духа, по своей природе не требует никакой другой формальной реальности кроме той, которую она получает и заимствует у мысли или духа, относительно которого она служит только модусом»<sup>19</sup>. Но идеи, существующие помимо моего сознания, что Декарт называет объективной реальностью, обладают разной степенью этой реальности: «Если эти идеи взяты только как известный способ мыслить, то я не замечаю между ними никакой разницы или неравенства..., но если их рассматривать, как образы, один из которых представляет одну, другие — другую вещь, то очевидно, что они сильно отличаются друг от друга»<sup>20</sup>. Например, идеи, которые обозначают субстанции, обладают большей степенью реальности, нежели те, которые обозначают акциденции, «т.е. причастны через представления большим степеням бытия или совершенства»<sup>21</sup>, а идея Бога содержит в себе больше объективной реальности, чем идеи конечных субстанций: «Далее, идея, которой я постигаю Бога верховного, вечного, бесконечного, неизменного, всеведущего, всемогущего, всеобщего творца всех вещей, находящихся вне Его, конечно, имеет в себе более объективной реальности, чем те идеи, которые представляют мне конечные субстанции»<sup>22</sup>.

Следующим шагом Декарт заключает, что в причине должно заключаться столько же или больше реальности, сколько находится в ее действии. Это происходит благодаря естественному свету ума (что такое естественный свет разума, мы попробуем разобрать ниже) и обнаруживается не только в действиях, в которых присутствует актуальная реальность, но и в идеях, в которых мы отмечаем только объективную реальность. Тут, видимо, речь идет о тех идеях, которые Декарт называет идеями внешних вещей, потому что они должны получать свою объективную реальность от формальной реальности этих самых вещей: «Для того, чтобы идея содержала ту, а не иную объективную реальность, она должна, конечно, иметь это от какой-нибудь причины, в которой бы находилось, по крайней мере, столько же формальной реальности, сколько в той идее находится реальности объективной»<sup>23</sup>.

Очевидно, что Декарт хочет найти нечто, существующее помимо «я», как вещи мыслящей. И столь же очевидно, что здесь нужно поставить вопрос, как следует понимать объективную реальность.

Я это понимаю следующим образом. Речь идет о том, в какой мере вещь или в данном случае идея может выступать в качестве объекта, т.е., насколько она реальна для нас как субъектов.

Идея Бога, говорит Декарт, содержит в себе больше всего объективной реальности, по сравнению с другими идеями. В причине, заложившей в меня эту идею, должно быть столько же или больше объективной реальности, сколько ее содержится в действии, осуществляемом этой причиной, только она должна содержаться там еще и формально, как то было еще у Аристотеля и у Фомы Аквинского. Но идея, согласно Декарту, обладает лишь объективной реальностью. Формальной и актуальной реальностью обладают вещи, которые являются источниками идей в нас. Именно поэтому очевидно, что вещи обладают к тому же и самостоятельной реальностью, не зависимой от того, насколько они могут являться нашими объектами. Понятия объекта как независимой реальности и объекта как положенного мной самим у Декарта *существуют вместе*<sup>24</sup>. В одно и то же время объект содержится в субъекте, является частью субъекта и является самосущей реальностью. Субъект полагает объект, и, тем не менее, реальность объекта не зависит от субъекта. Объект обладает своей собственной реальностью, источник которой может и не содержаться в субъекте.

Свою актуальную реальность идея получает от моего мышления в качестве его модуса. И если я нахожу у себя идею, в которой содержится столько объективной реальности, что во мне недостает столько формальной, чтобы быть ее причиной, стало быть, эта причина находится вне меня. Недопустимо думать, что идея может получить свою объективную реальность не от формальной реальности, а от такой же объективной. Идеи, конечно, могут возникать друг из друга, но в основании все равно должно находиться нечто, в чем вся реальность содержится формально.

Итак, среди идей, находящихся во мне, пишет Декарт, при исключении той, которая мне представляет меня самого, существует идея, представляющая мне Бога, другие идеи представляют мне телесные, неодушевленные вещи, третьи — ангелов, четвертые животных и, наконец, пятые — людей, подобных мне. Идеи ангелов, животных и других людей я могу составить из соединения идеи Бога и идей телесных вещей. Поэтому совсем не обязательно, чтобы существовали животные, люди и ангелы. В идеях телесных вещей тоже нет столько объективной реальности, чтобы она не могла содержаться формаль-

но во мне. Помимо протяженности, формы, положения и прочего, Декарт относит к идеям телесных вещей также субстанцию, продолжительность и число, что, на мой взгляд, относится к врожденным идеям, а не к идеям внешних вещей, т.к. субстанция вообще, число вообще, так же как и протяженность и форма, являются общими идеями и не воспроизводят какую-то конкретную вещь.

Хотя Декарт использует вроде бы ход Фомы, т.е. ведет доказательство от количественной большей реальности к уникальной, все-таки это больше похоже на рассуждения Ансельма, т.к. Фома не рассматривал объективную реальность идей. Ансельм тоже не пользовался термином «объективная реальность», но речь шла именно о ней, когда он говорил, что во мне есть идея, настолько реальная и предельная, что по необходимости должна существовать в действительности.

У Декарта, очевидно, происходит смещение акцента и главным аргументом является то, что во мне есть идея, источником которой я сам не могу быть. Этот источник находится вне меня. А для этого необходимо признать, что идеи обладают объективной реальностью, которую они должны получить от реальности формальной. Тогда уже становится не столь важным, соответствуют ли идеи вещам и есть ли в действительности то, сущность чего представлена в разуме. Можно сказать, что и Декарт и Ансельм схватывают сущность Бога в интуиции, против чего, собственно, выступает Фома, говоря, что нам недоступно созерцание божественной сущности. Такую интуицию нельзя рассматривать как строгое логическое доказательство, что, на мой взгляд, пытается делать Фома, критикуя онтологический аргумент Ансельма<sup>25</sup>. Акт интуиции совершается еще до всякой логики, осуществляя «схватывание» начал, или оснований, на которые впоследствии будет опираться логическое.

### **Естественный свет разума**

Этот термин появляется в «Метафизических размышлениях» (в размышлении третьем) и противопоставляется природной склонности. Декарт говорит о нем как о единственной критерии истинности, которому он доверяет. Что же это такое и откуда оно берется?

Под естественным светом разума Декарт понимает ясное и отчетливое понимание. Если проследить ход мысли Декарта в третьем размышлении, то, на мой взгляд, получится следующее.

В своем сомнении я дохожу до того, т.е. вещи, в которых мне не представляется возможным усомниться, которые я понимаю настолько ясно и отчетливо, что заставить в них усомниться меня может толь-

ко — вернемся к началу нашей работы — мнение о том, что Бог меня обманывает и вводит в заблуждение. Но в то же время, как бы Он меня ни обманывал, я понимаю их настолько ясно, что уверен, что не может быть иначе. Речь в данном случае, на мой взгляд, идет о врожденных идеях, Бог есть наиболее общая и совершенная идея (Декарт пользуется определением Ансельма, что Бог содержит в себе все совершенства и больше этого мы не можем помыслить, соответственно, существование заключено в самой идее, не позволяющей мыслить Бога не существующим). Естественный свет разума сопровождает способность суждения. Наиболее значимо, во-первых, что естественный свет указывает на то, что вещи, которые я вижу или мыслю ясно и отчетливо, — истинны, и, во-вторых, с его помощью делается очевидным, что в причине должно содержаться как минимум столько же реальности, сколько ее содержится в действии, ею осуществляемом. Это значит, что естественный свет разума лежит в основе как доказательства бытия Бога, так и в основе утверждения «*cogito*».

Возникает вопрос, откуда взялся сам этот естественный свет разума? Можно предположить, что под ним Декарт понимает не некую врожденную идею, а врожденную способность совершать правильные суждения, т.е. интуицию. Эта интуиция, в свою очередь, основывается на том, что человек выходит за рамки своих рассудочных способностей и пользуется тем, что ему дается непосредственно более совершенной сущностью. На мой взгляд, естественный свет разума — это уже намек на Бога, который не пытается меня обмануть. Наоборот, Он заложил в меня способность правильного суждения. Это я имел в виду, когда говорил о том, что божественная сущность и моя способность к ясному и отчетливому (истинному) пониманию взаимообосновываются. В своем сомнении Декарт доходит до признания существования неких несомненных вещей (врожденных идей, понятий числа, субстанции, формы, положения и прочего), и Бога, который является их источником или во всяком случае гарантом того, что я не заблуждаюсь. Отсюда появляется естественный свет разума, благодаря которому мы можем нечто ясно и отчетливо мыслить, а на основании того, что я вижу ясно, утверждается «я» как вещь мыслящая. Сама вещь понимается в самом широком смысле — нечто сущее, не ничто. Все дальнейшие рассуждения и доказательства Декарта уже отталкиваются от этих принципов или, по его словам, предварительно составленных мнений: есть я, есть Бог, и между мной и Им — идеи. Субъект возникает по отношению к идеям, которые, в свою очередь, как бы свидетельствуют о Боге. Такой субъект, не обладая телесной или протяженной субстанцией, находится гораздо ближе к Богу, нежели обремененный телом человек. Идеи обладают самосто-

ательной объективной реальностью, но при этом мы являемся хотя бы отчасти их творцами, ибо обладаем силой открытия их в себе. А потому внешний мир является нам постольку, поскольку мы заключаем о нем, отталкиваясь от реальности идей. И судим мы о нем через посредство идей и Бога. Мир становится понятным и пригодным к освоению — ведь он уже изначально свой.

### Примечания

- <sup>1</sup> Ср.: *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // *Ансельм Кентерберийский*. Соч. М., 1995. С. 129.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> Там же.
- <sup>4</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников // *Фома Аквинский*. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000. С. 38.
- <sup>5</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб., 2000. С. 150.
- <sup>6</sup> *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 338.
- <sup>7</sup> Там же. С. 353.
- <sup>8</sup> Там же. С. 354.
- <sup>9</sup> *Декарт Р.* Рассуждение о методе. С. 287.
- <sup>10</sup> *Декарт Р.* Метафизические размышления. С. 342.
- <sup>11</sup> См.: *Декарт Р.* Правила для руководства ума // *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 130.
- <sup>12</sup> *Декарт Р.* Метафизические размышления. С. 343.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Там же. С. 342.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> *Декарт Р.* Рассуждение о методе для руководства разуму и отыскания истины в науках // *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 283.
- <sup>17</sup> *Декарт Р.* Метафизические размышления. С. 345.
- <sup>18</sup> Там же. С. 357.
- <sup>19</sup> Там же. С. 359.
- <sup>20</sup> Там же. С. 358.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Там же. С. 359.
- <sup>24</sup> В прим. 14 к «Размышлениям о первой философии» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1994. С. 591) сказано, что слова «объективная реальность» у Декарта «означают существование только в мысли, а не в действительности».
- <sup>25</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Глава 11 // *Фома Аквинский*. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000. С. 34.

## Декарт: сомнение и речь

### 1

Предметом нашего рассмотрения — и мы постараемся сделать его как можно более кратким — будет та часть «Рассуждения о методе» Декарта, где он говорит о *сомнении*. Это четвертая из шести частей «Рассуждения», и ее название — «Доводы, доказывающие существование Бога и бессмертие человеческой души, или основания метафизики». Для последующей философии этот пункт размышлений Декарта становится буквально общим местом, так что трудно, по видимости, открыть здесь что-то новое. Тем не менее, как нам кажется, имеет смысл обратить внимание на одно обстоятельство, которое существенно важно для понимания свидетельства, приведенного Декартом — свидетельства *опыта* сомнения. Опыта сугубо философского.

Начнем с общеизвестного. Гегель отмечает, что с Декартом мысль как будто вступает на твердую почву, с Декартом философия наконец-то оказывается «у себя дома». Речь идет о *cogito* — неизблемом основании всякого достоверного знания. Через сто лет после Гегеля Гуссерль в «Картезианских размышлениях» также обращается к Декарту, преследуя, как он полагает, ту же цель, что и Декарт — преобразование философии в «науку с абсолютным основанием»<sup>1</sup>, «удовлетворяющее идеи философии как универсального единства наук в единстве упомянутого рационального основания»<sup>2</sup>. Возможность — или даже необходимость, требование — такого преобразования у Декарта «воплощается в субъективно обращенной философии»<sup>3</sup>. «Обращение же к субъекту выполняется в две ступени»<sup>4</sup>. Нас здесь интересует именно вторая ступень, о которой Гуссерль пишет, как о «возвраще-



нии к философствующему его в... более глубоком смысле: к его чистых cogitations», которое «размышляющий совершает, следуя известному и весьма примечательному методу сомнения<sup>5</sup>».

Гуссерль называет сомнение «весьма примечательным» методом. Если Гегель рассматривает ход Декарта как что-то для мысли естественнейшее, что сразу снимается как проблема в несомненности открытого им, то Гуссерль уже находит в сомнении самом по себе, сомнении как методе, нечто «примечательное», что-то такое, на что стоило бы обратить внимание. И что с того? Возможно, это только слова — хоть философ и не бросает слов на ветер — возможно, Гуссерль все-таки не видит в сомнении *проблему*, еще не мыслит его отдельно от того, к чему оно *ведет*, на что оно *нацелено* как метод — у Декарта — и, стало быть, не склонен проблематизировать и сам методический аспект сомнения. Тем более что буквально несколькими строками ниже он определяет сомнение как отказ «признавать в качестве сущего что бы то ни было, что не защищено от любой мыслимой возможности подпасть под сомнение». Но что означает «любая мыслимая возможность»? Это чрезвычайно широкое и неясное определение. Из него разве что следует, что сомнение для Гуссерля — именно *мыслительный* акт. Вопрос в том, что фиксируется этим актом. Гуссерль лаконично отмечает, что «при следовании этому методу достоверность чувственного опыта, в котором мир дан в естественной жизни, не выдерживает критики». Но, собственно, *почему*? И происходит ли это в действительности? И если происходит, то *как*? Эти вопросы — и многие другие, которые могут быть здесь поставлены, — сводятся, в конечном итоге, к одному: *что, собственно, такое это сомнение? что оно из себя представляет? какова его сущность?* Или, по-кантовски: как оно *возможно*? В контексте «Рассуждения о методе» это означает — не больше и не меньше — следующее: как возможна философия?

В нашем рассмотрении мы ссылаемся не только на «Размышления о первой философии», положенные Гуссерлем в основу своих «Картезианских размышлений», но и на «Рассуждение о методе», потому что именно в «Рассуждении», конкретно в четвертой его части, Декарт приводит соображение, позволяющее нам, ни больше, ни меньше, *усомниться в сомнении*.

## 2

Ситуация, в которой мы призваны разобраться, такова, что сомнение воспринимается как нечто естественное или, по крайней мере, самоочевидное; после Декарта почти *никто не сомневается в сомне-*

нии. Но насколько возможен — не говоря уже, оправдан — ход сомнения, ход, известный, как «сомнение»? И если он возможен, то каким образом, при каких условиях?

Может показаться, что мы ставим слишком много вопросов и не спешим дать на них ответ; однако такая форма рассмотрения представляется нам необходимой, если мы хотим более-менее полно очертить круг проблем, связанных с сомнением. Допустим, мы привыкли полагать, что сомнение — путь, ведущий к достоверности; но зададимся вопросом: *насколько само оно достоверно?* И если есть мыслимая возможность в этом усомниться, то пойдем дальше и спросим, насколько оправданно полагать в основание достоверности нечто недостоверное (не в смысле «менее достоверное», а в смысле «основывающееся на недостоверном»).

Что дает нам повод усомниться в сомнении? Ответ по видимости прост: сам язык Декарта; то, как он описывает процедуру сомнения; как он *пишет сомнение*.

«Но так как я желал только заниматься изысканием истины, то считал своим долгом... отбросить как абсолютно ложное все то, в чем мог *вообразить* хоть малейший повод к сомнению; я хотел посмотреть, не останется ли после этого в моем убеждении что-либо несомненное. Таким образом, так как наши чувства нас иногда обманывают, я *допустил*, что нет ни одной вещи, которая была бы такой, какой она нам представляется... Наконец, я принял во внимание, что те же представления, которые мы имеем бодрствуя, могут явиться нам и во сне, не будучи в этом случае действительностью, и *решил признать* все когда-либо приходившее мне на ум не более истинным, чем иллюзии моих снов... Затем, рассматривая внимательно, что я собой представляю, я видел, что *могу представить* себя без тела, *вообразить* отсутствие мира и места, где я нахожусь, но никак не могу *вообразить*, что я не существую, а напротив, из того, что я сомневался в действительности других вещей, именно следовало с очевидностью и достоверностью, что я существую»<sup>6</sup>.

Это общее место, наверное, самое известное у Декарта; сомнение здесь описано как опыт, уникальный в своем роде, некое *предприятие*. Однако основания его неясны. Вернее, мы более-менее знаем, с какой целью Декарт затевает это свое предприятие — да он и сам здесь об этом говорит, — но не понимаем, как у него это *получается*, выходит. Примечателен, если использовать определение, данное Гуссерлем, сам выбор слов — или даже красок, если увидеть в Декарте художника, не просто описывающего, а *пишущего* сомнение, как картину: лишь однажды он говорит «допустил», что ассоциирует, пусть и

в незначительной степени, процедуру сомнения с логическим ходом рассуждения или доказательства; в то время как «решил признать» отсылает нас скорее к субъективному, психологическому или волевому жесту. Но чаще всего у него встречается «вообразить». То есть *возможность сомнения заключена в способности воображения*. Таким образом, следует рассмотреть подробнее, что из себя представляет способность воображения у Декарта, и как она связана с идеей достоверности.

Все в той же четвертой части «Рассуждения о методе» Декарт пишет: «Причина же, почему многие убеждены, что трудно познать Бога и душу, состоит в том, что они никогда не поднимают своего ума выше чувственных вещей и так привыкли рассматривать все *воображением*, представляющим собой лишь *особенный способ мышления о материальных вещах*, что все, чего нельзя вообразить, кажется им непонятным»<sup>7</sup>.

Итак, воображение — это особенный способ мышления о материальных вещах. Таким образом, Декарт находит выход из затруднения, связанного с тем, что недопустимо полагать в основание достоверности нечто недостоверное или не-достоверное — поскольку воображение, осуществляющее сомнение, является все-таки способностью *мышления*, т.е. опосредованно соотносится с самим существом достоверности и происходит из него. Однако если с помощью воображения, как сам Декарт это здесь же и признает, невозможно достичь адекватного представления о сверхчувственном, и более того — иметь вообще представление о сверхчувственном, которое должно быть пред-дано (поскольку из менее совершенного не может следовать более совершенное), он все-таки полагается на воображение, причем в деле отыскания истины, т.е. безусловной и последней достоверности. Причина, по которой Декарт мог полагать, что у него есть основания так поступить, возможно, заключается в том способе, каким он *применял* воображение. Он использовал воображение как *отрицательную силу*. В обыденном смысле слова воображение скорее прибавляет, нежели отнимает. Но даже и в этом смысле воображение для Декарта — отрицательная величина, поскольку повидимости *давая, при-давая*, в действительности *лишает*. Воображение ведет свой отсчет от чувственного, оно для него — мера и образ; пытаясь же при помощи воображения мыслить сверх-чувственное, мы проецируем менее совершенное на более совершенное; повидимости, *добавляя* к кажущемуся «пустым» сверх-чувственному приметы и знаки чувственного, чтобы облегчить себе задачу, мы на самом деле *уменьшаем* сверх-чувственное до псевдо-чувственного, квази-реального, ложно достоверного. Лишнее лишает; чувственное же в от-

ношении к сверхчувственному как раз и играет роль такого «лишнего». Декарт ставит перед собой задачу мыслить сверх-чувственное согласно ему самому, насколько это возможно. Он прибегает к воображению — но с обратной целью: разоблачить чувственное как недостаточное основание для знания. Он обращает отрицательность воображения против его же истоков — чувственного, чтобы дать чувственному само-разоблачиться. Сомнение как воображение есть самоупражнение сущего, признание им своей недостаточности, проявление им своей *ничтожности*. Но вместе с тем сомнение — и акт *мысли*, мыслительный акт, переносящий нас на твердую почву несомненной очевидности, не дающий нам пропасть в ничто вместе с исчезающим в нем сущим.

Но, разрешив одну трудность — или наметив пути к разрешению — Декарт сразу же сталкивается с другой; впрочем, не столько сам с ней сталкивается, сколько устраивает все так, чтобы мы с ней столкнулись.

### 3

Фрагмент, на который мы бы здесь хотели сослаться, чтобы пояснить свои соображения, это тот самый фрагмент из «Размышлений о первой философии», на который ссылаются и Фуко в «Истории безумия», и Деррида в «Cogito и истории безумия» — ссылаются с прямо противоположным результатом, что неудивительно, если учесть, что статья Деррида является критикой концепции Фуко в той ее части, которая содержит анализ картезианского cogito. Этот фрагмент опять же примечателен тем, что здесь Декарт вновь допускает возможность усомниться в сомнении, дает нам повод заподозрить его в не-достоверности:

«Но, может быть, хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то *незначительного и далеко отстоящего*, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что эти вещи воспринимаются нами с помощью тех же чувств? К примеру, то, что я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись... Каким образом можно было бы отрицать, что эти руки и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен..., что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они — нищие, или будто они облачены в пурпур, тогда как они попросту голы... Но ведь это же помешанные, и я сам показался бы не меньшим сумасбродом, если бы перенял хоть какую-то их повадку»<sup>8</sup>.

Этот фрагмент не только демонстрирует незаурядную *иронию* Декарта, отличную от сократовской, но в то же время сравнимую с ней по интеллектуальной силе; он также дает ясно понять, что Декарт сознал все трудности, связанные с обоснованием сомнения. Сомнение — опасный путь; оно основывается на обмане чувств и потому легко само может быть воспринято как предельный обман чувств, неправомерное допущение, неразумное или даже безумное. То есть *сомнение может само себя уничтожить*. Тогда мы ни к чему не придем, ни к какой сверх-чувственной достоверности, и нам придется довольствоваться той эмпирической фактичностью сознания, альтернативой которой является только *безумие*. «Я был бы безумцем, если бы осмелился усомниться... в том, в чем требует усомниться мое стремление отыскать непреложную истину», — по существу, говорит нам здесь Декарт. Ирония, с которой он делает свое парадоксальное признание, призвана, очевидно, не сгладить, а напротив, обострить возникшие здесь затруднения. Эта же ирония позволяет ему отстраниться от собственной позиции, когда он им же самим старательно приводимые аргументы в пользу сомнения называет, едва только искомым достоверность *cogito ergo sum* обретенна, не иначе как «чудовищными предположениями» неких «скептиков»<sup>9</sup>; Декарт еще и потому допускает сомнение в сомнении, что не сомнение — его цель и он не собирается оставаться на этой ступени, которая не менее проблематична и ненадежна, чем то, против чего сомнение направлено.

Феноменологически не так уж и трудно отличить сомнение от безумия, как их описывает, пишет здесь Декарт. Безумие не знает *ничто*, оно знает *иное*; безумец мгновенно преодолевает неуверенность, недостоверность — внезапно открывающуюся шаткость бытия — и обретает себя в ином. Даже если допустить, что безумец знает сомнение, более того, на нем основывается, он не способен в нем задержаться, остановиться. Он сразу оказывается в том, что может быть сочтено произвольным умозаключением или ответом на это сомнение, но в действительности является чем-то иным, некоей *causa sui*, производящей лишь видимость логического движения — абсолютной уверенностью безумия: «я — король», «я облачен в пурпур»... Безумец способен вообразить, что у него стеклянный шар вместо головы, т.е., *ничто иное*, но не способен вообразить, что его голова, да и все его тело — видимость, или может быть помыслено как видимость, т.е., вообразить *ничто*. Таким образом, мы видим, что сомнение и безумие действительно схожи в том, что *отрицают и утверждают, проблематизируют* и приходят к известной *достоверности*, но и различие, расхождение их не менее глубоко и радикально, и выражается

оно, главным образом, в том, что одно является лишь неким моментом или возможностью относительно другого. Их совпадение, сходство, кажущаяся тождественность языка описания могут объясняться, во-первых, этой подлинной онтологической близостью, а во-вторых, нечувствительностью естественного языка к столь тонким нюансам, что здесь требуется язык специальный — в данном случае язык философского рассуждения. Как бы то ни было, Декарт не развивает эту тему, хотя так или иначе она постоянно присутствует в его мысли.

Куда более важным следствием описанного нами затруднения является то, что Декарт, указывая на опасную близость и сходство сомнения и безумия, предупреждает попытки неверного истолкования сомнения через сведение его исключительно к *воображению*. Воображение, как мы помним, имеет дело с *чувственным*; безумец, несомненно, обладает воображением, поскольку способен произвольно подменить одно сущее другим и пребывать в плену проделанной его собственным воображением подмены; однако *ничто*, как ультимативную фигуру сомнения, нельзя *вообразить*, его можно только *помыслить* — т.е., оно представляет собой некий предмет мысли, а не факт опыта чувственно данного<sup>10</sup>. Стало быть, методически осуществляемое сомнение принадлежит самому существу мышления.

#### 4

Но как подступиться, приступить к сомнению? Как проделать эту странную, но необходимую работу, как начать сомневаться, если нельзя просто вообразить себе, разыграть в воображении опыт сомнения?

Деррида в «Cogito и истории безумия» с полным основанием усматривает в сомнении *чрезмерность*, *чрезмерный* ход мысли, крайнее *преувеличение*. Соответственно, он выделяет в процедуре сомнения несколько этапов, или уровней, на каждом из которых по отношению к предыдущему происходит *усиление* сомнения. Первый этап — это *сомнение, основанное на естественных соображениях*, т.е. те случаи, когда чувства меня обманывают или подводят, возможность ошибки или чувственного заблуждения в принципе. Однако этого еще не достаточно, чтобы сомнение набрало силу, осознало себя как таковое, достигло степени *обобщения*. Такие случаи все еще единичны и исключительны, они не способны определять эмпирическое поле как таковое. На этом этапе мы еще не достигли ничего непреложного и безусловного, не пересекли никакой роковой черты, после которой уже нельзя вернуться обратно; за нами все еще сохраняется возможность возвращения к эмпирии, к той степени достоверности, кото-

рую она представляет, а она вполне достаточна для удовлетворения практической нужды в познании. Поэтому Декарт, что и отмечает Деррида, балансирует на этой грани в «Размышлениях», когда говорит: «Но, может быть, хотя чувства *иногда* и обманывают нас в отношении чего-то *незначительного* и *далеко отстоящего*, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что эти вещи воспринимаются нами с помощью тех же чувств?»

Второй этап – это «радикализация или, если угодно, гиперболическое усиление» первоначальной «гипотезы, согласно которой чувства могут меня *иногда* обманывать»<sup>11</sup>. Выражается это следующим образом: а что, если они обманывают меня не *иногда*, а *всегда*? На этом этапе действительность, чувственно данное, начинает мыслиться по аналогии со *сном*, *сновидением*: «Наконец, я принял во внимание, что те же представления, которые мы имеем бодрствуя, могут явиться нам и во сне, не будучи в этом случае действительностью, и решил признать все когда-либо приходившее мне на ум не более истинным, чем иллюзии моих снов»<sup>12</sup>. Однако по мысли Деррида это все еще *естественное* сомнение: «Во сне *целостность* моих чувственных образов является иллюзорной. Из чего вытекает, что неуязвимая для сна достоверность будет таковой же и для перцептивной иллюзии чувственного порядка. Таким образом, достаточно рассмотреть случай сновидения, чтобы рассуждать – на том уровне, на котором мы сейчас находимся, на уровне естественного сомнения – о чувственном заблуждении вообще»<sup>13</sup>.

Третий этап – это соответствующий гиперболическому моменту «внутри естественного сомнения... абсолютный гиперболический момент, выводящий нас из естественного сомнения и подводящий к гипотезе о Злокозненном Гении», он же Бог-обманщик, творец мировой иллюзии. «Я буду мнить Небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившими мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти, крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением...»<sup>14</sup>. Тотальность сомнения. На этом этапе Деррида открыто признает его «искусственным», «гиперболическим», «метафизическим». Далее он возвращается к этой теме, продолжает настаивать на «гиперболической дерзости картезианского *cogito*, его безумной дерзости, которую мы, возможно, уже не очень хорошо понимаем как таковую, поскольку... слишком спокойны, слишком привычны скорее к его схеме, а не к остроте его опы-

та»<sup>15</sup>. Соответственно, «быть картезианцем означает, как наверняка понимал сам Декарт, иметь к этому волю... волю-высказать-демоническую-гиперболу, исходя из которой мысль дает себе о себе знать... и в своей высшей точке себя боится от уничтожения или гибели в безумии и смерти»<sup>16</sup>.

Ключевые слова произнесены: «гипербола» и «опыт». «Гипербола» и означает преувеличение — усиление, порой чрезмерное, суждения (например, обобщения), его крайний, предельный характер. Мы не ставили себе целью анализ классификации, предложенной Деррида. Важно другое: показать, что его ведущей идеей является интуиция *проблематичности* — не *cogito*, а способа, каким Декарт обосновывает его несомненность: *сомнения*. Но для того, чтобы *обосновать сомнение*, недостаточно ни чисто логических ходов, ни сугубо эмпирических предпосылок. Всякий раз выводы, которыми сомнение прокладывает себе путь, будут казаться *надуманными, измышленными*, как будто для каждого следующего шага ему требуется *усилие* — со стороны, извне, сверх меры, чрезмерное — чтобы обобщать, проводить аналогии, переходить от одного к другому. Это иррациональное усиление, намеренное преувеличение — гиперболизация — неисследимые ни в мысли, ни в опыте, заставляют нас предположить некую особую мысль, особый опыт, в котором сомнение проявляется, делается возможным, некоего посредника, наподобие *glandula penialis*, с помощью которой Декарт соединил *res cogitans* и *res corpora*: *речь*.

## 5

Как мы осуществляем сомнение? В качестве последовательного рассуждения. Как мы фиксируем его? В *языке* — *неважно, речи или письме*. В какой форме? В форме *монолога*. «Рассуждение о методе» и «Размышления о первой философии» написаны от первого лица, и это не просто формальное новаторство, а необходимое условие мыслительного предприятия Декарта. Сомнение подразумевает сомневающегося — это Декарт и обосновывает, но двояким образом: и как сверхчувственную достоверность, и как реальность речи. Сомнение делается опытом в речи, посредством речи. Говорить значит сомневаться; сомневаться значит говорить. Монолог — первичная форма речи и фигура сомнения, располагающаяся между безмолвием созерцания и проблематичностью диалога. В созерцание, где непрерывность восприятия совпадает с непрерывностью воспринимаемого, проблематичное не способно проникнуть по-настоящему глубоко; на этом уровне, в естественной установке, оно останется частным слу-



чаем, исключением, единичностью — чем-то «незначительным», неспособным подвигнуть нас на собственно философские *удивление, сомнение, вопрошание*. В речи, обращенной к другому, сомнение начинает казаться двусмысленным, лукавым — игрой ума, старающегося вовлечь в нее другой ум; сам факт сообщения, коммуникации придает ему какое-то иное значение, иную окраску, иное звучание. Именно это происходит с Декартом, когда он тематизирует сомнение: нам начинает слышаться что-то неестественное, преувеличенное, измышленное в его аргументах. Но первоначальная и естественнейшая его форма — монолог, который, как и чистое мышление, *cogito*, замкнут сам на себя. Идеальному содержанию соответствует идеальная форма. Эмпирическое «Я», которым этот монолог открывается, и есть способ, каким в игру вводится сомнение, чтобы затем, через проблематизацию и устранение эмпирического «Я», открыть дорогу к метафизическому эго и сверх-чувственной достоверности. *Речь как монолог, речь как сомнение, речь, циркулирующая меж двух «Я» и есть уникальный философский опыт Декарта.*

Сомнение и вопрос заключены в самой структуре речи от первого лица — монолога. Безличное, безмолвное наблюдение — «идет дождь», например — даже будучи озвученным, в лучшем случае вызовет в ответ вежливое «да?». Могут спросить также, где это происходит, в какое время, сильный ли дождь. Само по себе это высказывание нейтрально, оно или истинно, или ложно; но его проблематичность выявляется только в его значении как факта восприятия, т.е. через введение субъекта, с которым оно соотносится.

*Эмпирическое «Я» как фигура неуверенности и сомнения* — таково философское открытие Декарта; и это в первую очередь его собственное «Я», которое ощутило свою собственную недостаточность, недостоверность, начав говорить, *озвучив* свою безмолвную уверенность в незыблемости чувственно данных истин. В его монологе гиперболизируется сомнение, обобщая, переходя от единичного к универсальному; в этом движении речи к «себе», от «себя», вокруг «себя» оно набирает силу и скорость, как корабль, подхваченный течением. Действительно ли я вижу то, что вижу? Действительно ли я существую? Уверен ли я в том, в этом, в пятом, в десятом? В конечном итоге вопрос об истине сводится к тому, на ком лежит ответственность за разыскание этой истины, и основанием всякого истинного знания может быть лишь незыблемое и достоверное его *cogito*.

Но если сомнение — это речь, то и несомненность — тоже; в конце концов, формула *я мыслю, следовательно, я существую* — опять же высказывание от первого лица. Между речью-сомнением и речью-

несомненностью лежит онтологическое различие, различие в пределах единства формы; это различие интонации, окраски, значения. Поэтому cogito ни в коем случае не безмолвие, неотличимое от безмолвия безумия, как утверждает Деррида<sup>17</sup>, и не диалог, как это преподносится в разного рода теориях коммуникации, хотя моменты и того, и другого в нем легко улавливаются, и cogito действительно блещит порой отраженным светом безмолвия и разговора, безумия и некоей «разумности» (скажем, удостоверяемой intersubъективно). Но в первую очередь оно *монологично*; монологично и как ego, и как cogito; монологично и в сомнении, и в несомненности.

## 6

Наши выводы можно кратко сформулировать в нескольких пунктах:

1) обыденное сознание, восприятие, эго *не могут* выступать основанием познания: при попытке тематизировать их в качестве таковых они становятся источником *неуверенности* (картезианское сомнение, гуссерлевское заблуждение);

2) мир познаваемый и жизненный мир прямо противоположны, равно как и их «субъекты» — они несоизмеримы, невообразимы друг относительно друга;

3) в жизненном мире сознание никогда не сомневается и не может быть подвергнуто сомнению, оно (бессознательно) *уверено* в мире, в котором живет, и сомнение в нем или его «данных» будет недостоверным, надуманным, абсурдным, необоснованным и недоказуемым — абстракцией;

4) обыденное сознание (или эмпирическое «Я») — и представленный в нем жизненный мир (естественная установка) — *проблематичны* не сами по себе, а относительно целей и задач познания, в свете которого оно делается неуверенно в самом себе как в знающем, в способном стать subjectum познания;

5) проблематичность чувственного/психического проявляется не в эмпирической сфере (там это всегда *случайность, исключение, патология*), а в опыте *мышления*, продумывания сознанием его собственных оснований;

6) бессознательная уверенность, выходя на свет сознания, ставится под сомнение на уровне *вопроса*, обращенного к самому себе — «действительно ли это так?». То, что казалось безусловным, самоочевидным, естественным, начинает *звучать* фальшиво (распространенная идея внутреннего монолога, создающегося прибавлением к сознанию — субъекта: «я вижу» вместо «вижу» или даже «видится»), будучи *объективировано*, т.е. *представлено* сознанию;

7) отсюда – язык, озвучание, речь как средство разоблачения, отражающие несостоятельность сознания в качестве субъекта, а не несостоятельные сами по себе («язык как опыт мышления», «критичность речи»);

8) мышление как представление (объективация) сознания самому себе; «мышление как речь», но не «сознание как речь».

### Примечания

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 51.

<sup>6</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. Разыскание истины. СПб., 2000. С. 91–92.

<sup>7</sup> Там же. С. 96.

<sup>8</sup> Цит. по: Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 60–61.

<sup>9</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. Разыскание истины. С. 92.

<sup>10</sup> Но поскольку воображение для Декарта – все-таки способ мышления, пусть и особый, он снова сталкивается с противоречием: ничто как *воображающее* – источник ложных идей вследствие проекции чувственного на сверх-чувственное, и ничто как *воображаемое* – активный принцип отрицания в сомнении, он специально не разделяет, хотя пользуется и тем, и другим понятием, первым – как «школьным» (т.е. схоластическим *privatio boni*), а вторым – как собственным нововведением.

<sup>11</sup> Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. С. 63.

<sup>12</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. Разыскание истины. С. 91–92.

<sup>13</sup> Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. С. 63.

<sup>14</sup> Цит. по: Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. С. 69.

<sup>15</sup> Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. С. 81.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> «Я прекрасно понимаю, что в движении, называемом картезианское cogito, безмолвным, подобно вообще любому чистому безумию...», «...cogito, которое всегда может оставаться в собственном своем моменте безмолвным безумием...» (Деррида Ж. Cogito и история безумия. Письмо и различие. С. 75, 76).

## Два слова о языке и речи. Хомский и Хайдеггер

Со времен Соссюра в лингвистике общепризнанным является терминологическое деление на язык и речь<sup>1</sup>, которые сопрягаются по своему смыслу с другой терминологической диадой: диахронией (диахроническая лингвистика, или, по Соссюру, фонетика) и синхронией (синхроническая лингвистика, или, по Соссюру, грамматика)<sup>2</sup>. Попытка соотнести диаду язык/речь сразу же наталкивается на существенные трудности. Определение речи как звучащего языка и языка как умолкшей речи невольно предполагает, что перед нами представлен хорошо известный парадокс «курицы и яйца», в которой один член смысловой пары одновременно предполагает другой. Генетически разделить изначально одного по отношению к другому увязает в апориях, хотя исторические языковые реконструкции дают определенный повод полагать, что исходность речи по отношению к языку вроде бы очевидна. Но не будем торопиться с выводами, поскольку исходная сакральности буквы, как знаковой реалии языка, например, в иудаистической традиции, способна поставить такое сильное утверждение под вопрос. Очевидно, необходимо существенное уточнение в этой общепризнанной дихотомии, чтобы была видна суть дела, обнажающая правомочность такого разделения, а самое главное — смысл такого уточнения. И здесь оказывается очень важным направление движения мысли, в фарватере которого проговариваются базисные интуиции.

Если мы начнем уточнять, что имеется в виду под одним термином и что под другим, то мы сразу же натолкнемся на примеры «записанной речи» и «мертвых языков». Что это означает? Что речь даже в «немом» записанном состоянии остается речью (язык глухонемых — это язык или речь?), а мертвый язык продолжает активно функционировать, по крайней мере, на уровне классической филологии, порождая все новые и новые смысловые оттенки в переводах классических произведений древности и в соответствующих комментариях к ним?

Дело в том, что и у Соссюра не все так просто с этой классической дихотомией, которая нам известна по изданию его лекций под названием «Курс общей лингвистики» (не изданном при жизни автора), осуществленной А.Сеше и Ш.Балли. Автор предисловия к пере-

воду этого курса на русский язык А.А.Холодович пишет: «В пределах внутренней лингвистики, предметом которой является речевая деятельность, Соссюр выделил два основных понятия, противопоставленных друг другу, — дихотомию *языка* (*langue*) и *речи* (*parole*) ...ни один сколько-нибудь мыслящий лингвист не мог обойтись без этого открытого Соссюром противопоставления. Это не означает, что сама дихотомия интерпретировалась лингвистами одинаково. Как раз наоборот, каждый вкладывал в нее угодное ему содержание: язык противопоставлялся речи, то как социальное индивидуальному, то как виртуальное актуальному, то как абстрактное конкретному, то как код сообщению, то как парадигматика синтагматике, то как синхрония диахронии, то как норма стилю, то как система («клетки») реализации ее (заполненные и «пустые» клетки), то как порождающее устройство порождению, то как [врожденная] способность (*competence*) использованию ее (*performance*) в смысле Хомского и т.д. и т.п. Одни связывали эту дихотомию с дихотомией *energeia* — *ergon* Гумбольдта, другие — и неосновательно — с дихотомией, *Sprache* — *Rede* Пауля и Габеленца. Но при любой интерпретации, за исключением безответственных лингвистов, никто не отрицал наличия той кардинальной дихотомии, на которую расщепляется речевая деятельность человеческого общества» и далее в сноске автор делает одно существенное уточнение: «Кстати, мы сохранили предложенный Сухотиным перевод *langage* как “речевая деятельность”, хотя понимаем, насколько плохо этот перевод отражает существо дела. Мы руководствовались при этом двумя соображениями: предложенный Сухотиным перевод “речевая деятельность” прочно укоренился в сознании читателей русского перевода и, по существу, потерял свою внутреннюю форму; предлагаемый же в качестве конкурента перевод “совокупность языковых явлений” невероятно громоздок, нетерминологичен и просто плохо вмещается почти во все 49 контекстов “Курса”, где встречается *langage*» [7, 22–23]<sup>3</sup>.

В оглавлении курса, которое Соссюр неоднократно переделывал и так окончательно и не остановился на каком-то окончательном варианте, представлена структурная разделенность единого феномена «речевой деятельности» (*langage*) на язык и речь. Язык понимается как конкретная и гомогенная система знаков, а речь — как манифестация языка, т.е. классическое деление на сущность и явление, в котором знаковая природа языка (напомню о произвольности знака у Соссюра) «высвечивается» в речи. Волей или неволей получается, что речь опирается на сущность произвольного знака, а исходное основание «речевой деятельности» (*langage*)

утрачивается и природа ее, остается загадочной и непонятной. Другими словами, существует некая промежуточная инстанция между языком и речью, которая в зависимости от интенции исследователя оказывается ближе (до полного совпадения) либо к языку, либо к речи. Решение Соссюра известно (но не забудем, что это решение дано в доступной нам интерпретации Сеше и Балли), оно вызвало последующий вал структуралистских исследований. Но на этом фоне тем более примечательна исходная неопределенность *langage*. Соссюр оставил эту загадку нерешенной. Ее можно рассматривать как узловую точку роста дальнейшего понимания основ языка и речи в их взаимоотношенности.

Обращение к творчеству Соссюра, на мой взгляд, помогает острее ощутить новые попытки и подходы, которые были предприняты Хайдеггером и Хомским для разрешения обозначенной трудности.

Для начала обратим внимание на лингвистические реалии. В русском языке есть два традиционно противопоставляемых друг другу слова: «язык» и «речь». Первое имеет именное происхождение, поэтому неудивительно, что это слово связано с определенной вещественностью — языком как телесным органом и одновременно органом по производству речи<sup>4</sup>, второе представляет субстантивированный глагол и по происхождению производно от называния, наречения именем. В английском и французском противопоставление *langue* и *tongue* — соответственно *parole* и *tell (speak)* имеет промежуточную форму *language*, чего нет в немецком языке. В немецком *Zunge* как орган противопоставляется различным формам говорения *reden, sprachen, sagen*, и то, что в нашем понимании обозначается как язык, в немецком языке имеет ярко выраженную отглагольную производность — *Sprache*. Этот момент, подмеченный Хайдеггером в немецком языке, впоследствии им активно использовался при создании «Бытия и времени», в котором речь в буквальном смысле пронизывает все основные экзистенциалы *Dasein*.

На мой взгляд, эта языковая интуиция оказывает решающее значение в определении опорной точки, которой отдается смысловое предпочтение. Ни русский, ни немецкий языки не имеют промежуточного звена в виде *langage*, понимаемого как точка сопряжения языка и речи в «абстрактном» виде как некоего виртуального образования подлежащего исчислению (применимость математических методов для его исследования). Получается странная вещь: есть языки, сохранившие в «чистом» виде проблему исходного основания — язык или

речь, а есть языки выработавшие ареал «промежуточного» звена и тем самым переориентирующие саму проблему на загадочность этой «серединности».

Попробую еще раз по-другому сформулировать вопрос о первичности и вторичности. Ярко выраженная именная форма лексемы «язык» и отглагольная форма — «речь» не позволяют отдать предпочтение ни одной из них, ибо имя и глагол — основополагающие структурные моменты любого языка. Невольно возникает идея о двух взаимодополнительных языках, прежде всего языке имен и языке предикатов (в суженном варианте — глаголов).

Одна смысловая установка направлена на понимание языка как имени и отсюда производности именованя. Говоря пока очень приблизительно, эта субстанциальная установка характерна для русской традиции «философии имени», т.е. имя составляет ее основную проблему, постижение имени вскрывает и тайну именованя. Противоположная смысловая установка заключается в опоре на процессе именованя как основополагающем, из которого вырастают понимаемые имена. Другими словами, в первом случае имеется в виду сущность, которая формирует свои отношения с другими сущностями в силу присущих ей свойств, или отношения формируют сущность как точку пересечения различных свойств, т.е. отношения «сгущаются» в соотносимую сущность.

Традиционный для индоевропейских языков «архетип» противопоставления сакрального и профанного языков<sup>5</sup>, восходящий в своих истоках в запредельную даль формирования библейских текстов и индийских священных книг<sup>6</sup>, не имел на уровне «языка/речи» четкого разделения на «язык» как состоящуюся общезначимую идиотническую знаково-символическую систему и на «речь» как индивидуально окрашенное носителем данного языка его использование. В древних языках лексемы «слово» (имя), «язык», «речь» переплетены на уровне взаимопроникновения выражаемых ими смыслов. Наречение — это одновременно и говорение, и наделение в этом процессе имени вещи, и возведение этого имени как сущности вещи в сферу сознания. Характерный пример из греческого языка, в котором наблюдается исходная семантическая схожесть: *μῦθος* (миф) — речь, слово; разговор, беседа; совет, указание; предмет обсуждения... рассказ, повесть; *λόγος* (логос) — слово, речь; сказанное, упомянутое; суждение, формулировка, определение; *ῥῆτος* — слово; речь; рассказ; повествование. Дальнейшая история языка развела значения этих слов (особенно «миф» и «логос») вплоть до полярного противостояния.

Подчеркну, что потребовалась длительная аналитическая работа грамматиков индийских (Панини, Чандра, Джайнендры) и множества греко-латинских школ (Аристотель, стоики, неоплатоники, Варрон, Донат, Присциан), постепенно расчленивших речевую стихию и выделивших имя, глагол, прилагательное, местоимение и другие части речи. Этот кропотливый анализ позволил создать смысловое поле для той самой инвентаризации, разделившей единое целое «имяглаголания», как сказал бы Августин, на отдельно рассматриваемые «сущности» со всеми вытекающими отсюда проблемами их дальнейшего соединения и сочленения. Единая стихия языка/речи как бы распалась на два разнонаправленных вектора – аналитический вектор, своеобразная игра в пазлы, в которой ставится задача создать единое целое («картинку») из наличного многообразия частей и синтетический вектор, в котором ставится задача понимания источника происхождения самих пазлов.

На мой взгляд, аналитический вектор исследований языка/речи наиболее отчетливо стал преобладать после научной революции Нового времени, поскольку математический ориентир точности и строгости провоцировал применение бурно разраставшегося математического аппарата в языкознании. Синтетический вектор исследований, более близкий по своему духу к библейской и мифопоэтической традиции, сохранялся в недрах философии и теологии. У Хомского преобладает аналитический вектор, у Хайдеггера – синтетический.

В афористическом предисловии к, пожалуй, самой знаменитой своей работе «Бытие и время» Хайдеггер одной фразой формулирует основополагающую идею этого исследования: «В интерпретации *времени* как возможного горизонта любой понятности бытия вообще ее цель». Таким образом, сразу же в единое целое увязываются три фундаментальные «структуры» – бытие, время и понятность. Этот триединый комплекс путем последовательных трансформаций и перепределений, прояснений и пояснений выводит мысль на простор нового понимания бытия человека в мире и степень просветленности его бытийной укорененности. Меня интересует, какую роль отводит при этом Хайдеггер языку и речи, какие «механизмы и структуры» задействованы в проговариваемо-обговариваемой сути дела. Расхожий афоризм мыслителя о языке как доме бытия и человеке как его пастухе, своей «стершейся знакомостью» скорее затемняет дело, нежели вносит что-то похожее на окончательную ясность.

Комплементарным оппонентом Хайдеггеру со стороны лингвистики я выбрал, по-видимому, самого востребованного языковеда XX в. Н.Хомского с его теорией трансформационной порождающей



грамматики (ТПГ). Поскольку, по мнению одного из современных отечественных лингвистов, «...у Хомского в центре теории не безличная теория языка, а говорящий человек» [2, с. 360], то тема речи и ее укорененности является для Хомского основополагающей в его исследовательском интересе. Это положение подтверждается мнением самого Хомского о характере структуралистских лингвистических исследований (Соссюр и его школа), в которых «процессы образования предложений вовсе не принадлежат к системе языка, — поскольку такой таксономический анализ не оставляет места для глубинной структуры в смысле философской грамматики» [14, с. 31]. Под философской грамматикой Хомский подразумевает, если воспользоваться его собственным термином, «картезианскую лингвистику». Эта лингвистика, если следовать утверждению Хомского, основана на фундаментальной предпосылке изоморфности мыслительного и речевого процессов<sup>7</sup>. В основе такой предпосылки заключена важная идея о существовании единой для всех языков мыслительной основы (глубинной структуры), по-разному соотносящейся с реальной речевой воплощенностью языка (поверхностной структурой)<sup>8</sup>.

Этот момент разнесения глубинной и поверхностной структур, казалось бы, во многом роднит проект Хомского с проектом фундаментальной онтологии Хайдеггера. Но если Хайдеггера интересуют корни языка и речи, то основное внимание Хомского направлено на механизм «выныривания» из глубинных структур на поверхность, с промежуточной проверкой на грамматическую правильность и целевую соотнесенность (внимание не только к логической, но и к прагматической функции языка, прежде всего — к коммуникативной)<sup>9</sup>.

Глубинная структура у Хомского констатирована на уровне генетического кода, обеспечивающего правильное функционирование языковых моделей и схем, но без соответствующего проясняющего анализа, что же это за глубинная структура и откуда она берется<sup>10</sup>. Наличие структуры относится к врожденной когнитивной способности человека, которая имеет определенные пространственно-временные рамки своего «генетического разворачивания» и определенные необходимые и достаточные условия своего проявления: во-первых, эффект Маугли, показывающий, что без наличия окружающей речевой среды языковая способность не актуализируется и в дальнейшем уже никакими усилиями не может быть вызвана к жизни; во-вторых, поражающая любое исследовательское воображение эффективность и естественность в освоении ребенком любого идиоэтнического языка, независимо от его уровня сложности, что еще раз подчеркивает

принципиальную пластичность и гибкость осваивающей языковой способности человека, но и является явным маркером, «намекающим» на врожденную укорененность этой способности<sup>11</sup>.

Чтобы картинка оказалась предельно четкой, предоставим слово итальянским исследователям и последователям творчества Хомского А.Белетти и Л.Рицци: «Усвоение языка можно рассматривать как переход от состояния мышления при рождении, от начального когнитивного состояния, к тому стабильному состоянию, которое соответствует знанию родного естественного языка. Соображение бедности стимула поддерживают точку зрения, согласно которой начальные когнитивное состояние — отнюдь не *tabula rasa* эмпирических моделей, но уже богато структурированная система. Теория начального когнитивного состояния называется универсальной грамматикой (УГ); теория конкретного стабильного состояния называется конкретной грамматикой. Обретение подсудного знания французского, итальянского, китайского и прочих языков, таким образом, оказывается возможным благодаря компоненту разума-мозга, который в эксплицитной форме моделируется универсальной грамматикой во взаимодействии с конкретным ходом языкового опыта. В терминах компаративной лингвистики универсальная грамматика — это теория языковых инвариантов, поскольку она выражает универсальные свойства естественных языков; в терминах принятой когнитивной перспективы универсальная грамматика выражает биологически необходимые универсалии, свойства, носящие универсальный характер в силу того, что они определяются нашей врожденной языковой способностью, компонентом биологического наследия вида» [13, с. 22–23].

Как это нередко бывает у последователей, основная идея учителя представлена в упрощенном и более однозначно-прозрачном виде, отсюда и «протяженность» представленной цитаты. Более того, другой исследователь, Дж.Бейлин в своем обзоре по генеративной лингвистике неоднократно повторяет еще один немаловажный, но уже не когнитивно-биологический момент: «Хомский впервые предпринял попытку формального описания языка как естественного явления. Главное преимущество такого подхода заключается в возможности его проверки при помощи эмпирических исследований. Ведь такая модель формального описания языка должна быть в состоянии порождать все возможные предложения естественного языка, не порождая при этом ни одного невозможного» [6, с. 17]<sup>12</sup>.

Интересно, что для Хомского опорная философская фигура — Декарт, поскольку речь идет о философской грамматике и традиции французских грамматистов. Что оказалось привлекательным для Хомского в идее философской грамматики? Создается впечатление, что это утверждение о врожденных идеях, понятое в буквальном смысле, т.е. отнесенное к одной из проявляющихся функций генетического кода.

Хотя, если посмотреть повнимательнее, в гораздо большей степени Хомского интересует идейное наследие Гумбольдта. Достаточно вспомнить одну из немногих собственно философских работ Хомского под названием «Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли», в которой наряду с минимальными высказываниями Декарта о сущности языка, представлен солидный кусок о Гумбольдте [12, с. 49–67]<sup>13</sup>. Видно, что «энергичность» языка и внутренней формы слова созвучны устремлениям Хомского, и можно было бы полагать, что анализ этого основного узла проблем окажется основополагающим для исследовательского проекта генеративной лингвистики. Но Хомский не причисляет себя к гумбольдтианцам, поскольку его формализм ориентирован на идею языка математики, на котором «написана книга природы», т.е. на математический формализм Галилея и Декарта. Более подробно об этом Хомский говорит в своей статье «О природе и языке».

Хайдеггер, в отличие от Хомского, озадачен формализмом другого рода. Хайдеггера интересуют корни бытийного устройства *Dasein*, в котором одно цепляется за другое наподобие пучка водорослей (выражение Р.Сафрански). В уже упоминавшемся афористическом предисловии Хайдеггер цитирует платоновский диалог «Софист», словно намекая последующим читателям, что он «близко к сердцу» принимает не только «замешательство в вопросе о бытии», но и неоднократно употребляемую Платоном (кстати, в том же диалоге «Софист») характеристику речи как безмолвной беседы души с самой собой<sup>14</sup>.

В самом начале «Бытия и времени» Хайдеггер вводит характерное разделение всех исследований на фундаментальную онтологию (в единственном числе) и региональные онтологии (во множественном числе). Цель такого разделения обусловлена хайдеггеровским замыслом дать фундаментальное описание бытия **Dasein**, структурная и смысловая «проработанность» которого позволит увидеть в новом свете проблемы, в частности, связанные с обоснованием естественнонаучных и гуманитарных дисциплин (региональных онтологий по мысли Хайдеггера)<sup>15</sup>. Если будет выявлена и структурирована

«сущность» обосновывающего, то соответственно станет ясно, какие новые мотивы и проблемы возникнут при осознании, в частности, возможностей того же человеческого познания «как образа бытия-в-мире». Хайдеггер подчеркивает, что «речь идет не о выводящем обосновании, но о выявляющем высвечивании основания»<sup>16</sup>. За несколько строк до процитированного отрывка Хайдеггер утверждает: «"Предпосылание" бытия имеет характер принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему преданное сущее **предваряюще артикулируется** в своем бытии» [9, с. 8]. Я специально выделил выражение **предваряющее артикулируется**, ибо здесь с самого начала хайдеггеровских построений уже заложена дальнейшая идея фундированности языка и речи в постижении и раскрытии бытия.

Естественно, чтобы разобраться с вопросом о языке и речи, необходимо вспомнить посвященный этой теме в «Бытие и время» § 34. *Присутствие и речь. Язык*. Напомню некоторые предварительные «данные», полученные Хайдеггером в предыдущих разделах. Сначала о смысле. «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо, Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. *Понятие смысла* охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащее к тому, что артикулирует понимающее толкование. *Смысл есть структурированное предвзятием, предумотрением и предрешением в-видах чего наброска, откуда становится понятным нечто как нечто*» [9, с. 151]. Как уже упоминалось в рассуждении об афористическом предисловии, смысл для Хайдеггера есть одна из наиболее значимых структур, с опорой на которую строится вся процедура понимания. Таким образом, смысл есть формально-оформляющая структурированность понятности чего-либо. Здесь увязка смысла и понимания вполне очевидна. Однако для того, чтобы добраться до третьего компонента комплекса заявленного в самом начале, а именно времени, необходимо вспомнить некоторые результаты экзистенциальной аналитики, полученные к началу §34.

Характеризуя основного носителя бытийного вопроса, Хайдеггер говорит о бытии сущего — присутствию, которое есть мы сами или которое всегда мое [9, с. 41]. Предварительно он замечает: «В плане наброски было показано: к присутствию принадлежит как онтическое устройство доонтологическое бытие. Присутствие *есть* таким способом, чтобы существуя, понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть *время*. Последнее как горизонт всякой понятности бытия должно быть выведено на свет и гегуинно осмысленно» [9, с. 17].

Чтобы сопрячь присутствие и речь, а затем определить язык как вонне выговоренность речи, Хайдеггер проводит сопряжение присутствия и понимания, а затем через формирование понимания как толкования вводит производный модус токования — высказывание. То есть «под» высказыванием лежит огромный пласт структур, обеспечивающих синтетизм высказывания.

Ход мысли, подобный кантовскому, только вместо априоризмов здесь обнаруживаются экзистенциалы, являющиеся образами бытия Dasein. Кроме понимания к этим экзистенциалам принадлежат также брошенность и заброшенность. Однако речь к ним не принадлежит, у речи вообще нет статуса экзистенциала, потому что она понижывает их все. Поэтому речь является сердцевиной Dasein в его сопряженности с бытием. Языковые категории прошлого, настоящего и будущего оказываются вонне выговоренными модусами предварительной речевой разметки бытия.

Брошено-заброшенное истолковывающее понимание свидетельствует о фактичности прошлого и экстатичности будущего, но пустой неопределенности настоящего. Оно (настоящее) и должно быть неопределенно, чтобы дать просвет свершению, на котором зиждется событийность чего-то о-существляющегося, т.е. вновь и вновь обретающего свое бытие.

Когда в последующих работах Хайдеггер переносит акцент с речи на язык, он тем самым не отменяет фундаментальность именно речевой структурированности Dasein, а только полагает язык как фактичность прошлого актуализирующегося в речи через свершение будущего в настоящем.

Видимо, поэтому В.Херманн замечает: «Для феноменологического выявления того, что мы назвали членением целостно разомкнутого двумерного смысла моего бытия-в мире, нам надлежит оставить сферу исследований заранее данного, наличного в словах и словосочетаниях сущего языка. Оставив ее, мы не воспаряем над озвучивающим живым языком в некий метаязык, а погружаемся назад в сущностное основание языка, в то сущностное измерение, которое всегда уже промеряно нами для говорения на языке, равно как и для нашего слушания сказанного и чтения написанного или напечатанного» [11, с. 49].

Подытоживая сказанное, можно отметить, что оба автора решают проблему укорененности языка и речи по-разному. Для Хомского языковая способность укоренена в генетическом наследии вида и сопряжена с механизмом экспрессии генов, т.е. ответ на вопрос о речезыковой способности следует искать на пути дальнейших экспе-

риментов генетического толка. Человек здесь понимается как богато структурированная биологическая система, к которой применимы современные методы естественнонаучного исследования. Для Хайдеггера загадка Dasein решается на путях сопряженности бытия и языка/речи, которое восходит к незапамятным временам перворечи, открывающей смыслы мира и горизонты понимания.

### Библиография

1. Автономова Н. Деррида и грамматология // *Деррида Ж. О грамматологии*. М., 2000.
2. Алпатов В.М. Волошинов, Бахтин и лингвистика. М., 2005.
3. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. М., 1984.  
*Красухин К.Г. Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке*. М., 2000.
4. *Неретина С.С. Концепт // Новая философская энциклопедия*. Т. II. М., 2001.
5. Современная американская лингвистика: Фундаментальные направления. М., 2002.
6. *Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Вступ. ст. А.А.Холодовича*. М., 1977.
7. *Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*. М., 1997.
8. *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997.
9. *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993.
10. *Херрманн Ф.-В. Фундаментальная онтология языка*. Минск, 2001.
11. *Хомский Н. Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли*. М., 2005.
12. *Хомский Н. О природе и языке*. М., 2005.
13. *Хомский Н. Язык и мышление*. М., 1972.

### Примечания

- <sup>1</sup> Если быть исторически корректным, то это разделение возникло задолго до Соссюра. Как пишет С.С.Неретина в статье «Концепт» в Новой философской энциклопедии (т. II): «Концепт формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь)». Другими словами, уже Средневековье четко знало эту оппозицию, и, как подчеркивает автор статьи, именно речь имела не одностороннюю, а двустороннюю направленность, не только к собеседнику, но и к трансцендентному источнику речи, т.е. к Богу.
- <sup>2</sup> Стоит отметить, что тем самым проблема связанности языка со временем и репрезентации времени в языке отсылаются к проблематическим историческим реконструкциям, а наличное состояние языка рассматривается с позиции структурной гипотазированности всех его составляющих, т.е. с точки зрения логики языка определяемой как грамматика.
- <sup>3</sup> Подчеркивая смысловую трудность перевода французского langage, Наталия Автономова пишет во вступительной статье к книге Ж.Деррида «О грамматологии»: «*Langage – язык или речь?* Для начала несколько замечаний о лингвистических

трудностях, не являющимися специфическими для перевода именно данной книги. Вся она связана с языковой проблематикой, и поэтому при ее переводе неизбежно возникают проблемы, обычные в тех случаях, когда языки оригинала и перевода имеют различное количество опорных терминов для обозначения языковой деятельности [так во французском языке таких терминов три (*langue, langage, parole*), а в русском – два (язык / речь)]. Больше всего трудностей возникает при переводе французского “*langage*”. При переводе сосюрювской концептуальной трехчленки из “Курса общей лингвистики” (*langue, langage, parole*) *langage* по-русски принято передавать как “речевая деятельность”. Однако при переводе данной работы этот перевод проходит лишь в редких случаях... Если переводить *langage* как “речь”, (что нередко делают авторы работ о Деррида), то в большинстве контекстов получается бессмыслица (“инфляция речи”, “речь как философская проблема” и др.). Поэтому хочется сказать переводчикам, особенно молодым: глядя в словарь, не верьте глазам своим! Ведь французское “*langage*” – это самое общее и абстрактное слово среди всех, имеющих отношение к языковой деятельности (и языковой способности), подобно русскому слову “язык”; стало быть перевод его на русский язык как “речь” заведомо сужает смысл, иногда психологизирует его». [1, с. 91].

- 4 «Важна и связь имени с языком, присутствующая в Ригведе (IV 58, 1): *nāma gūhyam yad āsti jihvā devānām*. Дело в том, что само имя *jihvā* «язык», по-видимому, родственно глаголам *jihōti* «кидать в огонь, приносить жертву» и *hāvate* «звать, спрашивать», а также имени *havīś* «жертва». Корень *hu* этимологически связан с греческим *χεῖω* «лить» и слав. *звати*. Иными словами, понятия «приносить жертву» и «звать» оказываются родственными: и то, и другое обозначают коммуникацию человека и божества. Язык как орган уподобляется разливательной ложке (др.-инд. *jihvā*), как средство общения – жертвенному возлиянию [4, с. 41].
- 5 Ср.: «Идея “двух языков” проходит магистральной линией через всю индоевропейскую культуру и через культуру Европы. Она принимает различные формы и ипостаси: как различие “языка” (соответственно “слов”) богов и “языка (слов) людей”; как различие слов, именующих различные сущности “небесные” и “земные”; как различие в самом языке людей, как “два языка самих людей”, на одном из которых говорят о “явлениях”, а на другом о “сущностях”; как звучащий язык и “язык молчания” (апофатика) у Николая Кузанского или в исихазме Нила Сорского; как “язык науки” и “вещный язык” у представителей логического позитивизма XX века; как “ноуменальный язык” и “феноменальный язык” у некоторых американских философов 20 в.» [8, с. 727].
- 6 «Если не говорить о конкретных текстах европейской культуры, относящихся к этой идее “двух языков”, а только о самой идее, то некий прототип ее мы находим уже в Библии. Согласно Библии акт творения начинается со Слова – «В начале было Слово; в первые три дня творения Бог отделил свет от тьмы создал твердь, затем сушу и “собрание вод” и назвал их: свет “днем”, тьму “ночью”, твердь “небом”, сушу “землей”, собрание вод “морем”. Когда же творец перешел к созданию тварей – животных и растений, он перепоручил их именование Адаму. Таким образом уже в этих «первичных» именах проступают два источника и соответственно “два слоя” – один от Бога, другой от человека. До некоторой степени сходная идея о божественном “установителе имен” имеется в разных местах древнеиндийской Ригvedы» [Там же, с. 728].

- <sup>7</sup> «Именно фактическое отождествление языковых и мыслительных процессов делает возможным проведение картезианского теста на наличие разума у других людей» [6, с. 66–67].
- <sup>8</sup> «Второй тип возражений связан с тем, что в генеративной грамматике якобы доминирует изучение английского и близкородственных ему языков. Это, однако, далеко не так. Диссертация Н.Хомского написана на материале иврита, и многие первые исследования в рамках генеративной грамматики анализируют русский, японский, навахо, санскрит и другие языки. В рамках этой теории описаны языки всех языковых семей, и вопросы изучения самых разных языковых систем в настоящее время занимает ведущее место в Теории управления и связывания и в минимализме». [6, с. 15].
- <sup>9</sup> «Сосредоточившись на выразительной функции языка и оттеснив на второй план его коммуникативную функцию, философы прошлого и Хомский тут же убедились, что язык оказался весьма несовершенным “зеркалом мысли”, ибо структура высказывания не является простым отражением структуры мысли, каковой для лингвиста-философа является прежде всего суждение... Отсюда следует неизбежность постулирования поверхностной и глубинной структуры, причем глубинная структура оказывается приравненной к структуре мысли и выступает в виде “пропозиций”, т.е. логических суждений, не прошедших еще стадию “утверждения”» [6, с. 11].
- <sup>10</sup> Ср. для примера: «С одной стороны, не исключено, что более глубокое понимание физического субстрата универсальной грамматики дало бы дальнейшие объяснения существования некоторых из ее свойств: вполне может быть так, что принципы структурной организации и интерпретации языковых выражений имеют ту форму, которую мы наблюдаем, а не какую-либо другую воображимую форму, в силу некоей необходимости, присущей вычислительной технике, т.е. соответствующим структурам мозга. С другой стороны, подробное исследование физического субстрата — это отдаленная цель, ожидающая крупных продвижений в науках о мозге (не говоря уже о деле еще более далекого будущего, когда будут исследованы соответствующие эмбриологические и генетические факторы)...» [13, с. 53].
- <sup>11</sup> «Хомский неоднократно повторяет мысль о том, что ребенку приходится овладеть языком, опираясь на весьма немногочисленные и некачественные данные, а именно на речь окружающих его людей, которая характеризуется всевозможными оговорками, отклонениями, начатыми и незаконченными фразами... Объяснение этому факту Хомский находит только одно: в голове ребенка имеется некий врожденный механизм, “внутренний схематизм”, который позволяет ему за разнородными данными разглядеть некую универсальную грамматику, способствующую усвоению родного и не только родного языка» (Предисловие переводчика в [6, с. 7]).
- <sup>12</sup> Бейлину вторит Ньюмейер (Newmeyer), который считает, что введение модульного подхода в трансформационно-порождающую грамматику поставило лингвистику в один ряд с естественными науками [6, с. 32].
- <sup>13</sup> Думаю, стоит представить два основных фрагмента из Декарта, наиболее показательных для того, что цитирует Хомский. 1. «Можно, конечно, представить себе, что машина сделана так, что способна произносить слова, и некоторые из них — даже в связи с телесными воздействиями, вызывающими то или иное изменение



в ее органах; например, если тронуть ее в одном месте, она спросит, что ей хотят сказать, а если тронуть в другом, то закричит, что ей больно и т.п.; но она не сможет расположить слова различным образом, чтобы дать ответ в соответствии со смыслом всего сказанного в ее присутствии, как это могут сделать даже самые тупые люди» (отрывок из «Рассуждения о методе» [12, с. 24]; 2. «Среди наших внешних действий нет ни одного, которое могло бы убедить наблюдающего их человека в том, что наше тело не просто машина, которая движется сама по себе, а машина, заключающая в себе мыслящую душу; исключением являются слова или другие знаки, производимые по поводу любых являющихся нам предметов вне связи с какой-либо страстью» (Из письма маркизу Ньюкальскому от 1646 г.) [12, с. 27].

- <sup>14</sup> «Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением. Поток же звуков, идущий из души через уста, назван речью» (Soph. 263e).
- <sup>15</sup> «Бытийный вопрос нацелен поэтому на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущееся при этом всегда уже внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможностей самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих» [9, с. 11].
- <sup>16</sup> Там же. С. 8.

## ГЕНЕЗИС АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

*Д.В. Смирнов*

### **«Отделенная душа»: Миф? Конструкт? Концепт!**

Сочинения средневековых авторов зачастую ставят перед их современными читателями и исследователями задачи, выводящие мысль далеко за пределы привычного русла историко-философских подходов. Уникальность этих сочинений — в их двойственности, а более точно — в неповторимом совмещении постоянных и настойчивых философских поисков и дерзаний с твердой и непоколебимой верой в существование и доступность для человека единой богооткровенной истины, воспринимаемой в процессе теологической медитации. Средневековое мышление как целое — это и не философия (хотя по строгости своих логико-методологических конструкций оно нередко превосходит даже наиболее рафинированные философские системы Нового времени), и не теология в традиционном библейско-патрологическом содержании этого понятия (поскольку Бог и его творческая активность постигаются здесь не непосредственно и как априорная данность, но как заданность мистико-мыслительного поиска), — это нечто, выходящее за их пределы и фундированное в изначальности докатегориальной мыслительной встречи с «жизненным миром». Философия и теология здесь всегда одновременно разводятся и сопрягаются, — разводятся как слова, принадлежащие к различным языкам, но и сопрягаются через отнесенность этих слов к единой вещи. Именно через обращенность к единству данного мы можем наиболее верно понять ключевую для Средневековья идею двусмысленности<sup>1</sup>, — это вовсе не двусмысленность, предполагающая раздвоенность в самой вещи, но основанная в онтическом единстве вещи возможность многократного разностороннего подхода к ней, всякий раз высвечивающего ее множественное бытийное содержание из

единства, но не обрезающего вещь до насквозь постижимой сингулярности, как это свойственно Новому времени. В силу подобной специфики средневековой мысли возможность ее понимания и усвоения оказывается прямо связанной с личной готовностью до-мысливающего ее исследователя выйти за рамки привычной разметки мышления на философское и не философское, научное и не научное, критическое и мифологическое. Лишь увидев внутреннее единство, сплавленность, спайку разнородных элементов в едином акте конципирования-зачатия, плодом которого является понимание как «в-себя-приятие», мы окажемся способны к равноправному и внимательному диалогу с ней.

Предлагаемые вниманию читателя избранные страницы лекций<sup>2</sup> знаменитого представителя «высокой схоластики» Иоанна Дунса Скота представляют собой превосходный пример обозначенной выше «множественности в единстве». Для человека, привыкшего к чтению современных философских текстов, могут показаться нелепыми и причудливыми сами вопросы, которыми занята мысль Тонкого Доктора. В выбранном нами фрагменте таких вопроса два: может ли отделенная душа актуально разуметь вещи, познанные ей прежде и находящиеся в памяти (п. 1); может ли отделенная душа приобрести знание, прежде ей неизвестное (п. 2). Современное философское мышление противится самому факту постановки подобных вопросов как философских — ведь «отделенная душа» (а под этим термином в схоластике традиционно понимается душа так, как она существует непосредственно после смерти человека, понимаемой в качестве разлучения души и тела, и до его телесного воскресения; иначе говоря, отделенные души — это существующие ныне отдельно от тел души всех умерших людей) является чистой мифологемой, никак эмпирически и логически не верифицируемой и потому не могущей быть предметом хоть какого-то философского разбирательства.

С другой стороны, разве обозначенные выше вопросы звучат как вопросы теологические? Теология по самой своей сути занимается исследованием богооткровенного знания, заключенного в священных книгах, а вовсе не вопросами о способах разумной деятельности человека и «чтойностях вещей». Итак, прежде всего нужно понять, что здесь мы имеем дело не с философским или теологическим текстом, а с мыслительным диалогом философских и теологических подходов, призванным путем сопоставлений и противопоставлений высветить философскую и богословскую проблематику. Речь идет вовсе не о смешении сфер исследования, но о своего рода взаимопомощи — философия пытается проговорить на своем языке то, что теология

проговаривает на своем. И именно из этой «тавтологии», говорения об одном, рождается некое знание — не философское и не теологическое, но (условно говоря) онто-логическое, т.е. пытающееся говорить о самом бытии некой вещи так, как эта вещь бытийствует, что значит — соответствовать ее вопрошанию.

Попробуем проследить теперь, как в реальности происходит этот диалог, чем обогащает философия теологию и теология философию. Но прежде всего еще раз о смысле самих вопросов: что означает постановка вопросов об «отделенной душе», если рассматривать их чисто теоретически, элиминируя проблематику реальности/нереальности существования подобных душ? По сути дела, под вопрос здесь ставится сама возможность нематериального существования сознания как субъективной активности, предполагающей определенные мыслительные операции и определенный прирост знания. В своем внутреннем содержании оба вопроса сводятся к одному: может ли душа познавать нечто, находясь вне тела? Но этот вопрос тут же выводит к другому, звучащему на удивление современно: в какой мере познавательной-мыслительная деятельность души (сознания) связана с телом и обусловлена им? Не трудно узнать в этом вопросе ключевую для современной философии сознания «mind-body problem». Таким образом оказывается, что Дунс Скот ведет разговор не просто о спекулятивных проблемах посмертного существования человека, а о вполне философски актуальном и постоянно возникающем для мышления вопросе о сводимости или несводимости человека к его телесности. Есть ли телесные органы лишь инструменты разума, которыми он пользуется для неких промежуточных целей в познании, или они являются неснимаемой частью самого этого процесса, и потому с прекращением их функционирования прекращается и деятельность разума? Познает ли разум нечто без посредства чувств? Что есть память — простое хранилище чувственных образов или же неиссякающий источник новой творческой актуализации однажды ставшего явным? Можно было бы выделить и еще ряд схожих вопросов, но и из приведенных ясна предельность вопрошания Дунса Скота, вовсе не стесненного рамками каких либо теологических или мировоззренческих предпосылок. Не стесненного ими — и при этом постоянно берущего их во внимание, вбирающего и встраивающего в мышление.

Чтобы увидеть внутренний механизм этого взаимодействия, обозначим, крайне кратко и тезисно, каковы же ответы, даваемые Дунсом Скотом в результате его философских поисков. Прежде всего необходимо отметить, что все рассуждение строится на задаваемом Дунсом Скотом понимании души как самостоятельной субстанции,

как природы, обладающей собственными действиями. Эти собственные действия соответствуют двум «силам» души — разуму и воле. Сообразно воле душа всегда желает нечто, а сообразно разуму — «разумее» (п. 4). В самом этом «разумении» Дунс Скот также выделяет сложную структуру — во-первых, душа (или активный разум как ее часть) извлекает из предоставляемых чувствами данных целостный образ вещи, который есть ее конкретная, воплощенная чуждость — концепт, затем этот концепт «понимается», т.е. вводится в мышление путем сопоставления с другим его содержимым, усваивается, а далее — сохраняется в памяти с возможностью новой актуализации. Для Дунса Скота несомненно, что тело участвует во всех этих операциях — на начальных стадиях познания с большей очевидностью, на последующих, более сложных — с меньшей. Однако само это участие понимается Дунсом Скотом по-особому — ключевую роль тело играет лишь в первичном восприятии вещей, т.е. на чувственной стадии познания. Здесь тело является как бы мостом, соединяющим нематериальный ум и материальный мир. Само же мыслительное оперирование с нематериальными содержаниями понимается уже не как телесный процесс, но как процесс, могущий опираться на телесность, но в своем внутреннем протекании свободный от нее. Мышление сопряжено с телом, но оно обусловлено им лишь постольку, поскольку сами мыслительные содержания человек может получать лишь одним путем — посредством органов чувств, формирующих «фантазм» — чувственно-мыслительный образ конкретной вещи в полноте ее реального бытия. В этом контексте ключевым для разбираемой Дунсом Скотом проблематики оказывается вопрос — познает ли разум всегда исключительно с помощью обращения к фантазмам или он способен и к другому, непосредственному контакту с реальностью, который Тонкий Доктор определяет как «интеллектуальную интуицию» (п. 20).

Именно в этом моменте рассуждения к философскому исследованию начинают подключаться теологические допущения. Конечно, уже само представление о душе как об «одушевляющей» тела самостоятельной субстанции тесно связано с библейским учением о творении человека, однако оно вполне может быть понято и как продолжение аристотелевской идеи о нематериальной форме и чувственной материи как структурных (в Средневековье говорили — «субстанциальных») частях вещей. Но в рамках аристотелевской парадигмы невозможно отдельное существование души как формы — такая форма требует оформляемого и оформленного. Между тем именно из идеи отделенности души может быть понята ее субстанциальность, кото-

рая по сути своей означает самостоятельность — душа может по справедливости названа самостоятельной лишь в том случае, если она может существовать сама по себе, и при этом не просто существовать, но активно реализовывать свойственный ей деятельный потенциал. А это означает — душа лишь в том случае не умирает вместе с телом, если при разлучении с ним она продолжает функционировать точно так же, как и в состоянии соединения. Если ввести сюда какое-либо сущностное различие, то тем самым окажется нарушена понятийная самоидентичность души. Но ведь и говорить о сохранении чувственного познания после отделения души от тела тоже невозможно. Здесь возникает и еще одна, уже не философская, но теологическая проблема — что есть загробное существование душ — всего лишь пассивное растворение в пронизывающем все сиянии божественного абсолюта, или же активное преобразование, через-себя-пропускание являемого.

Именно вторую позицию принимает Дунс Скот, отвергая первую как «выказывающую пренебрежение к природе души и к разуму» (п. 16). Для Тонкого Доктора оказывается невозможным подход Фомы Аквинского, разработавшего учение о т.н. «влагаемых видах», т.е. образах вещей, которые не являются плодом мыслительной деятельности человека, но пассивно воспринимаются им от Бога или даже ангелов. Согласно Фоме Аквинскому, именно восприятие «влагаемых видов» является единственным способом познания, доступным для отделенных душ. Ни о каком творчестве, ни о какой активности здесь говорить не приходится. По сути дела, разуму отказано здесь в способности воспринимать сами вещи, а не их виды и образы, поскольку данная способность целиком переносится в область чувств и тем самым с необходимостью материализуется. В системе Фомы Аквинского разум обречен на встречу не с вещью, но с ее образом — либо вещественным и формируемым чувствами, либо идеальным, воспринимаемым человеком извне (п. 11—15).

Подобной «умеренной» позиции Дунс Скот противопоставляет собственное учение о познавательной активности души, задачей которого является показать, что с отделением от тела у души не пропадает ни одна из ее познавательных потенций, напротив — именно в таком состоянии они достигают наиболее полной реализации. Согласно учению Дунса Скота, фантазм является необходимым для человека в его нынешнем телесном состоянии инструментом, будучи при этом не знаком несовершенства познания, но свидетельством о человеке как едином целом, в котором все части взаимно упорядочены и служат достижению одной (в данном случае — познавательной)

цели. В своем рассмотрении соотношения различных познавательных потенциалов Дунс Скот исходит прежде всего из идеи гармоничной сочетаемости, «естественного взаимосопровождения» разнородных частей человеческой души, служащего обеспечению успешности человеческой деятельности в мире. С изменением «мира», в котором пребывает человек, а как следствие и его деятельности, меняется и устройство души — фантазия оказывается не нужной, поскольку ее посредствующую функцию теперь выполняет сама вещь, предстоящая уму (п. 20). Именно через рассмотрение отделенности души от телесности Дунс Скот приходит к крайне важной для него философской идее — идее интеллектуального интуитивного познания, схватывающего вещь как существующую «здесь и сейчас». Подобное «схватывание» возможно лишь на основе встречи с самой вещью, а не ее видами и образами, поскольку оно является не просто познанием, но мистическим переживанием явленности являющегося. Как для самого Тонкого Доктора, так и для его последователей наиболее серьезная проблема здесь состояла в том, чтобы показать, как вообще возможна нечувственная встреча с вещью. Тотальная погруженность в чувственность и материальность такого человека, каким мы знаем его в нашем повседневном опыте, ставят под сомнение саму возможность непосредственного «умозрения». Именно поэтому требуется определенная философская идеализация, т.е. конструирование ситуации, когда человеческое сознание (душа) целиком лишается материальной чувственности, — в этом и состоит философский смысл введения понятия «отделенной души». По сути дела, Дунсом Скотом ведется здесь философский анализ чистых структур сознания, которые определяют его в качестве самостоятельной феноменальной данности. Однако необходимо подчеркнуть крайне важный момент — благодаря использованию теологического базиса, рассуждения Тонкого Доктора оказываются не просто чисто спекулятивными конструкциями «как если бы», но крепко встраиваются в реальность. Отделенная душа — это не помещенный в пробирку и подключенный к приборам мозг в современной науке. Это данность религиозно-мистического опыта, живой связи с ушедшими, на факте которой основаны такие основополагающие явления церковного культа, как обращение за помощью к святым и молитва за умерших. Религия знает о существовании отделенных душ, но не в силах вычленить принципы и конститутивы этого существования, философия может выделить структуры души в ее отделенности от тела, но никак не способна верифицировать, связать с реальностью свои построения. Лишь в соединении их подходов человеку оказывается доступной наиболее полная фено-

менальная картина реальности, приводящая к *пониманию* некой составляющей мира, в данном случае — своей собственной познавательной деятельности и посмертной участи.

Таким образом, «отделенная душа» оказывается не просто мифологемой Откровения или удобной мыслительной конструкцией, но таким «концептом», который соединяет в себе непосредственную феноменальную данность (что может быть непосредственнее собственного видения?) с ее «умопостижением», т.е. попыткой вычленив смысл факта, от зрения перейти к «узрению». Отделенная душа понимается прежде всего как некая данность, а это тут же означает — как некая задача для человека, который в своем осмыслении этой задачи пользуется двумя доступными ему путями — теологического соотнесения (при котором вещь помещается на «свое» место в общей теологической картине мира) и философского разыскания (вычленивающего структурное содержание явленного). Подобное «конципирование» есть поистине мистический акт, фиксирующий единство мира и уникальность в нем человека.

И как раз в данном случае сам разбираемый Дунсом Скотом вопрос указывает нам на внутреннее основание такой уникальности: человек не просто «воспринимающее нечто существо», но деятель, активно уразумевающий вещи, воссоздающий их в своем познании. Глубинной причиной этого постоянного внимания к активной, творческой стороне в познавательной деятельности человека, несомненно, является то внимание, которое было уделено Тонким Доктором всестороннему и глубокому анализу внутреннего соотношения воли и разума в каждом познавательном акте. Именно понимание познавательного акта как *свободного* волевого действия, не слишком актуальное для современной Дунсу Скоту философско-теологической мысли<sup>3</sup>, по-своему сближает его с новоевропейской философией, и в частности — философией Декарта. На внутреннюю взаимосвязь мыслительных подходов Декарта и Дунса Скота к проблеме природы человеческой воли и ее соотнесенности с разумом впервые указал Э.Жильсон в своей магистерской диссертации «Учение Декарта о свободе и теология»<sup>4</sup>, ряд мыслительных ходов и сопоставлений которой был позднее развит им в фундаментальном труде «Иоанн Дунс Скот: Введение в основные принципы его учения»<sup>5</sup>. Хотя в своих работах Жильсон специально подчеркивает неправомочность многих генетических линий, проводимых некоторыми исследователями между философскими воззрениями Дунса Скота и Декарта, он также обращает внимание на их несомненную связь как в общей направленности философского вопрошания, так и в отдельных подходах, нахо-



дя действительный нерв их «взаимодействия» в глубоком интересе обоих мыслителей к проблеме человеческой и божественной свободы. В связи с этим Жильсон выделяет две основных области, в которых сопоставление взглядов Дунса Скота и Декарта может оказаться весьма плодотворным: это вопрос о соотношении и реальности различия между волей и разумом в Боге и в человеческой душе и более специфический вопрос о роли воли и разума Бога в творении т.н. «вечных истин». Позиция Декарта по обоим этим вопросам формировалась с несомненным учетом взглядов Тонкого Доктора (непосредственно или опосредованно путем знакомства с работами кого-либо из его последователей), будучи при этом не заимствованием и продолжением, но скорее радикализацией и переосмыслением ряда находок Дунса Скота<sup>6</sup>. Необходимо отметить, что при всей важности исследований Жильсона они зачастую опираются на тексты, современными исследователями творчества Дунса Скота признаваемые неподлинными<sup>7</sup>, и потому их результаты должны приниматься с большими оговорками. Однако само указание Жильсона на общность проблематики и различность подходов величайшего из теологов Средневековья и одного наиболее интересных мыслителей Нового времени задает крайне важное смысловое поле, работа в котором способна подарить исследователям большое число новых находок, высветив с непривычной стороны вопрос об «оригинальности» и «традиционности» картезианской философии. Актуализация (путем переводов и сопровождающих их исследований) философско-теологического наследия Дунса Скота может стать весомым вкладом в выстраивание целостной и гармоничной «истории философии», которая не навязывала бы философии определенные схемы, но отслеживала совмещение временности мышления и вечности мысли в конкретных исторических актах промысливания определенных вопросов, ключевых для самоидентификации и самоидентификации философии. Одним из таких вопросов, несомненно, является вопрос о природе человеческого сознания, о связи «умного» и «телесного» в человеке. Предлагаемый здесь текст Тонкого Доктора может послужить импульсом к собственному продумыванию обозначенной в нем проблематики в таких аспектах, которые зачастую оказываются упущенными при подходе к ней со стороны «современной» философии и психологии. Разумеется, было бы вполне ошибочно воспринимать предлагаемые мыслителем ответы как конечные, — подобное менее всего было свойственно самому Дунсу Скоту, которого недаром считают наиболее «философским», т.е. вопрошающим, даже сомневающимся из теологов. Скорее те вопросы, проблемы и решения, которые обозначены в

данном небольшом фрагменте, должны быть поняты именно как «исследование», что означает — следование за вещью из вещи, т.е. исходя из ее собственного способа являть себя. Лишь увиденные в этом свете, они смогут оказаться не мертвым нагромождением догматических положений, но живым биением человеческой мысли в ее бесконечном само-постижении и само-зачинании — конципировании.

### Примечания

- 1 Лат. *aequivocatio*; подробный анализ мыслительного содержания средневековой «двуосмысленности» и разработку ее связи с идеей «концепта» см. в работе: *Нерептина С.С.* Тропы и коцепты. М., 1999. С. 22–36.
- 2 Здесь необходимо сказать несколько слов о месте предлагаемого фрагмента в общем корпусе сочинений Дунса Скота: два переведенных вопроса взяты из т.н. «*Reportatio*» — записей парижских лекций Дунса Скота по «Сентенциям» Петра Ломбардского, сделанных его учениками. Часть этих «учебных конспектов» была просмотрена и одобрена самим Дунсом Скотом (это точно известно в отношении одной из версий первой книги *Reportatio*), однако об авторстве здесь всегда приходится говорить очень и очень условно — несомненно, записывающий излагал в том числе и собственное понимание, интерпретацию услышанного. В этом смысле недостаток «аутентичности» данного пласта скотистского корпуса с лихвой искупается его «жизненностью», так что мы имеем уникальную возможность прикоснуться к непосредственной реакции на лекции Дунса Скота, как бы побывать в его аудитории, услышать его так, как услышали его некогда ученики и последователи.
- 3 Эту «неактуальность» можно проиллюстрировать позицией Фомы Аквинского по данному вопросу. Пытаясь совместить два несомненных положения «мы желаем только то, что мыслим» и «мы мыслим только то, что желаем», он в конце концов вынужден отдать первенство уму: «...Должно остановиться на разуме как на первом. Ведь необходимо, чтобы каждому движению воли предшествовало восприятие, но не всякому восприятию предшествует акт воли, но начало размышления и уразумевания есть некое разумное начало, превышающее наш разум, а именно Бог» (*Summa Theol.* I, q. 82, a. 4, ad 3). Мы видим, что акцент с познавательной деятельности человека переносится на Бога, дарующего вещам их познаваемость, без всякой попытки объяснить роль человеческой воли в самом восприятии, т.е. в самой направленности человека на ту или иную вещь. Хотя из предлагаемого текста Дунса Скота может показаться, что он разделяет позицию Фомы, считая, что разум подвигается к познанию вещи самой природой познаваемости вещей, различной степенью их познаваемости, тем не менее для него остается принципиально важным подчеркнуть, что в конечном счете лишь воля человека определяет, состоится ли каждая конкретная встреча с вещью или ее «восприятие» окажется всего лишь чисто механическим «видением», никак не затрагивающим сознание человека.
- 4 *Gilson E.* La Liberté chez Descartes et la Thèologie. P., 1913. Рус. пер.: Учение Декарта о свободе и теология / Пер. З.А.Сокулер // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 5–320.

- <sup>5</sup> *Gilson E. Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales. Vrin, 1952.*
- <sup>6</sup> Это заметно при анализе даже тех положений, где их позиции традиционно считаются совпадающими, а именно: учения о реальном различии души и тела и возможности самостоятельного существования души как отдельной субстанции, а также учения о формальном, а не реальном различии разума и воли как «сил души» (это означает, что разум и воля не различаются в самой душе как некоторые самостоятельные части, однако при рассмотрении их деятельности должны рассматриваться как разные силы).
- <sup>7</sup> Речь идет прежде всего о знаменитом и часто цитируемом в исследованиях XIX – нач. XX в. трактате *De rerum principio*, который был признан неподлинным Скотистской комиссией и в настоящее время не включается в список сочинений Дунса Скота.

Reportatio IV, dist. 45, q. 1–2<sup>1</sup>

<Раздел XLV>

<О познании, [свойственном] отделенной душе>

<Вопрос первый>

(1) В отношении последней главы раздела XLV я спрашиваю, во-первых: *Может ли отделенная от тела душа разуметь<sup>2</sup> чьей-то вещи, прежде познанные и известные ей хабитуально?*<sup>3</sup>

Кажется, что нет, поскольку *как чувственно воспринимаемое относится к чувству, так точно фантазм относится к разуму*, третья книга *О душе*, т. 39. Но чувство не может чувствовать ничего, кроме чувственно воспринимаемого, значит, и разум не может разуметь ничего кроме того, что отражается в фантазме; итак, поскольку в отделенной душе не будет фантазмов, ибо они существуют в теле или [некой] телесной части, то отделенная душа не сможет разуметь все то, что прежде было познано ею актуально, т.е. тогда, когда она была соединена [с телом].

Также, Философ говорит в третьей книге *О душе*, т. 66, *что разум разрушается вследствие разрушения чего-то внутреннего*, ведь сам разум по своей субстанции неразрушим; следовательно, Философ берет здесь «разум» в смысле «деятельности разума», которая нарушается, когда разрушается нечто внутреннее; однако нельзя найти ничего внутреннего и разрушающегося, из разрушения чего следует нарушение его деятельности, если не будет здесь разуметься фантазм; итак, при разрушении фантазии или при ее в некотором смысле несуществовании душа не будет разуметь; итак, когда она отделена, она не разумеет.

Также, в-третьих, ничто не разумеет в нас кроме возможного разума, поскольку он есть то, чему свойственно претерпевать все, и благодаря чему мы разумеем формально; но возможный разум не оста-

ется в отделенной душе, поскольку он разрушим, согласно Философу, который говорит в третьей книге *О душе*, т. 20, что возможный разум подвержен разрушению<sup>4</sup>, следовательно, и т.д.

(2) Против: третья книга *О душе*, т. 6: *Не вся в целом душа есть место видов, но разум*<sup>5</sup>; а место содержит и сохраняет помещенное в нем; следовательно, отделенная душа благодаря разуму сохраняет полученные уразумеваемые виды, которые она приобрела, когда была соединена [с телом]; и если она будет иметь их отделенная, как [имела] соединенная, то сможет пользоваться ими для уразумения, как прежде; следовательно<sup>6</sup>.

Также, согласно Боэцию в книге *Об утешении [философией]*, прога 5: *Воспринятое существует в воспринимающем по способу воспринимающего*, но душа неразрушима; следовательно, она неразрушимо сохраняет уразумеваемые виды; и следовательно, будучи отделена, может пользоваться ими так же, как соединенная, и таким образом разуметь.

Также, в-третьих, следующим образом: Авиценна, в шестой книге *О природе*, часть 1, гл. 6, соглашаясь со следующим местом в восьмой [главе *Книги*] *Премудрости [Соломоновой]*: *Тело, которое разрушается, тягощает душу*<sup>7</sup>, говорит, что когда душа будет освобождена от этого бремени, она станет более чистой и более пригодной к уразумеванию, чем прежде; следовательно и т.д.

### <Вопрос второй>

(3) В отношении того же раздела во-вторых спрашиваю: ***Может ли отделенная душа приобрести знание, прежде [ей] неизвестное?***

[В пользу того], что нет: поскольку если так, то [душа] напрасно соединялась бы с телом. Следствие ложно; следовательно, ложна и посылка. Доказательство следствия: ведь материя существует ради формы, но не наоборот, поскольку форма есть цель (*finis*) материи; итак, если душа, которая есть форма тела, соединяется с телом, то не иначе, как ради совершенства души; значит, она соединяется с телом именно затем, чтобы она приобрела в теле свое совершенство; но если это совершенство она могла бы иметь без тела, то напрасно соединялась бы с телом.

Также, во-вторых [можно аргументировать] так: переход от [одной] крайности к [другой] крайности осуществляется лишь через некое посредство; но бытие чисто материальное и [бытие] уразумеваемое — это [две] крайности; следовательно, от бытия чисто материаль-

ного к бытию уразумеваемому переходят через некое посредство; и нельзя здесь предположить никакого посредства, кроме чего-то способного к воображению, что отчасти соотносится с бытием уразумеваемым и нематериальным, насколько оно [т.е. способное к воображению] может воспринимать виды без материи, а отчасти соотносится с бытием материальным, насколько оно воспринимает эти виды подобно материальным условиям, как [сущее] «здесь и сейчас». Отделенная душа не имеет этого посредства, поскольку фантазм или воображение — это сила в теле; следовательно, отделенная душа не может заново приобретать хабитуально знание о чем-то новом, т.е. прежде ей неизвестном.

Также, в-третьих [можно аргументировать] так: если отделенная душа могла бы приобретать знание чего-то ей неизвестного, то в каком смысле она может приобрести заново знание о чем-то одном, в равном смысле и о чем-то другом, и вообще обо всем прежде ей неизвестном. Следствие ложно согласно Августину, книга *О почитании усопших*<sup>8</sup>, — он приводит здесь историю об [евангельском] богаче, заключенном в аду, который хотел пойти к братьям своим и возвестить им о тех мучениях, которые он терпел в аду, чтобы они не сошли в это же место мучений<sup>9</sup>, — [он говорил так], как будто не знал, что происходит с ними, ведь он не знал [даже], живы они или умерли. Следствие очевидно, поскольку возможный разум, содержа в качестве [своего] адекватного объекта все в целом сущее, может познавать какое угодно сущее и иметь знание о нем и является обладающим равной силой для приобретения [достоверного] знания как о чем-то одном, так и о чем-то другом, поскольку он есть тот, которому свойственно претерпевать все; и локальное расстояние не будет препятствовать [душе], когда она будет отделена от тела, в том, чтобы заново приобрести знание чего-то нового или неких новых [вещей], ведь согласно Боэцию, книга *О гекдомидах*<sup>10</sup>, очевидно, что бестелесное не располагается в [неком] месте; следовательно деятельность [разума] не будет зависеть от расстояния; и потому, если отделенная душа может приобрести знание чего-то, то она может приобрести его на каком угодно расстоянии; но это ложно, как было доказано [выше].

Против [этих аргументов]: Никакая природа не бывает лишена своего собственного действия, поскольку она не может быть без такого действия, вторая книга *О небе и мире*, т. 17, и Дамаскин, кн. 3, гл. 64, и Философ, книга первая *О душе*, который рассуждает так: если душа может иметь действие без тела, то она может и быть без тела и является отделимой от тела; а если она не может быть

самостоятельной или отделяемой от тела, то она не может иметь действия без тела; итак, душа, поскольку она может быть самостоятельной и без тела, может иметь действие без тела.

Также, человеческая душа является совершеннейшей формой, и ее собственным действием сообразно возможному разуму является «разуметь», сообразно действующему разуму — «извлекать» [вид], сообразно воле — «желать»; следовательно, душе по ее природе не может быть свойственен никакой способ существования, в котором она оказалась бы неспособной к этим действиям; но ее природа такова, что она может иметь отдельное бытие, и это так вследствие совершенства ее природы, поскольку это не свойственно другим несовершенным формам, следовательно, в этом бытии она способна к названным действиям; но может быть так, что она не приобрела прежде видов [некоторых] объектов, как очевидно в отношении души младенца<sup>11</sup>, следовательно, она сможет их приобрести потом, [будучи отделенной].

#### <Решение первого вопроса и ответ на возражения>

(5) В отношении первого вопроса я говорю, что в нем предполагается, что всевозможные [вещи] могут быть известны соединенному разуму, и это [происходит] либо через свойство и усвоение (*habitum*), либо через уразумеваемый вид, — но об этом, т.е. касательно способа этого уразумевания, не нужно сейчас вновь рассуждать, хотя бы и было тут двойное мнение. Однако сказано в третьем разделе первой книги<sup>12</sup>, что чтойность известна соединенному разуму в уразумеваемом виде, причем таким образом, что вид в смысле уразумеваемого представляет чтойность как уразумеваемую. И этот уразумеваемый вид [постоянно] сохраняется в соединенном разуме, и усваивает ему уразумеющую память без актуального рассмотрения и размышления.

Исходя из этого, можно рассуждать так: если в соединенном разуме [постоянно] сохраняется уразумеваемый вид после прекращения акта уразумевания, то из этого следует, что [этот вид] остается в разуме и тогда, когда он отделяется от тела, и после того, как он отделился от тела.

Доказательство следствия: вследствие того, что душа или разум отделяется от тела, она, насколько она есть субъект уразумеваемого вида, не начинает находиться в ином состоянии, чем прежде; ведь она сама по себе, а не в силу того, что доставляет совершенство телу, является субъектом такого вида, иначе ангел или демон не смогли бы

быть субъектом такого вида; итак, [душа], отделяясь от тела, сохраняет те уразумеваемые виды, которые имела прежде, будучи соединена с телом.

По-другому следствие доказывается при помощи примера, ведь поскольку поверхность есть непосредственный субъект цвета, то даже если она будет отделена от субстанции, [цвет] все равно будет тесно связан с субъектом, [так что поверхность не] будет обладать другими свойствами, насколько она субъект [цвета]. Это очевидно в отношении величины и поверхности, непосредственно обосновывающих некоторые акциденции при Евхаристии, где они отделяются от субстанции, как если бы они были в субстанции; точно так же, если душа, будучи отделена и будучи соединена, никоим образом не обладает [при этом] различными свойствами сама по себе в смысле субъекта уразумеваемого вида; и если она самостоятельно и непосредственно удерживает и сохраняет уразумеваемый вид, когда она соединена, то кажется, что таким же образом она будет удерживать его, когда будет отделена.

Кроме того, разум, имеющий уразумеваемый объект, который присутствует для него в [уразумеваемом] виде, называется совершенной памятью. А взятая таким образом совершенная память есть начало порождения актуального знания и совершенного слова. Это очевидно из Августина, одиннадцатая книга *О Троице*, везде; следовательно, отделенная душа, имеющая присутствующий для нее уразумеваемый объект, есть достаточное начало уразумевания чтойностей, которые прежде, когда она была соединена с телом, были познаны хабитуально.

(6) Но против этого возражают так: если в отделенной душе пребывает один уразумеваемый вид чего-то, что она познала прежде, когда была соединена [с телом], и в том же смысле [пребывает] вид другой чтойности, которую она познала прежде; то, как следствие этого, в каком смысле будет в отдельной душе совершенная память об одном, в равном смысле и обо всем, что она познала прежде. Но имея заранее совершенную память обо всем, что она познала прежде, т.е. будучи соединенной, душа не может определиться первично сама по себе к рассмотрению чтойности чего-то одного, а не чего-то другого, поскольку [душа] равно способна к акту при участии какого угодно вида; причем она не может с определенностью сперва быть подвигнута к рассмотрению чего-то одного, а не другого по повелению воли, поскольку повеление воли и акт воли по необходимости предполагают акт разума; следовательно, или [душа] разом будет



иметь знание чего угодно, или вообще ничего не будет понимать, поскольку в каком смысле будет понимать одно, [в том же] и другое, и [вообще] что угодно.

Также, [во-вторых], разумение без фантазма в абсолютном смысле более совершенно разумения при участии фантазма, поскольку это разумение свойственно более совершенному существу, т.е. Богу и ангелам; но разумение отделившейся души не совершеннее ее же разумения как соединенной с телом; поскольку [в случае отделения дело обстоит так], что разумение свойственно ей как имеющей менее совершенное бытие, чем когда она была соединена [с телом], ведь в данном случае разумение свойственно ей как части, а не как целому, а часть менее совершенна, чем целое; следовательно, если душа, будучи соединенной, не может причинять акт уразумевания без фантазма, даже если наличествует уразумеваемый вид, то тем более не может этого, будучи отделена, когда будет иметь бытие менее совершенное.

Также, в-третьих, [возражают] таким образом: если в отделившейся душе остается тот уразумеваемый вид, который был в ней соединенной, он будет в ней в одном смысле, несмотря на различные способы ее существования, но уразумеваемый вид в соединенной душе не был достаточным основанием для причинения разумения без фантазма.

В-четвертых [возражают] так: действие, которое свойственно чему-либо сложному как целому, не может самостоятельно и первично быть свойственно части, поскольку в таком случае оно будет первично свойственно целому и [одновременно] не будет первично свойственно целому, но будет первично свойственно части; ведь и само бытие, которое есть первое свойственное для всего в целом сложного, не может быть первично свойственно материи или форме. Это очевидно из Философа, пятая и седьмая книги *Метафизики*, так как там [рассматривается] бытие части как части и [бытие] целого как целого. Но «разуметь» — это собственное действие человека, в соответствии с которым он и есть человек, [т.е. действие] достигающее видового бытия и соответствующее ему чтойно и по виду, согласно Философу в первой книге *Этики*, глава 9, где он, разыскивая собственное действие человека, сообразно которому он является человеком, т.е. [действием], относящееся к его видовому бытию, говорит, что это — «разуметь»; но ясно, что [только одна] душа — это не человек, так же как и тело, — не человек; следовательно, такое действие не свойственно душе как части, отделившейся от целого.

(7) На первое из этих [возражений] отвечаю: когда многое уразумеваемое присутствует для разума, будь то хабитуально, будь то актуально посредством своих видов, тогда то, вид чего сильнее запечат-

ляется в чувстве и более действенен в представлении, в этом самом представлении более деятельно движет интеллект к своему рассмотрению. Ведь если есть два огня, одинаково приблизившиеся к одному и тому же дереву, то какой из них будет более силен и более деятелен, тот быстрее и эффективнее зажжет дерево. Также, я говорю, что если все уразумеваемые виды в разуме будут одинаковы в отношении представления, так что какой угодно вид, насколько он существует сам по себе, равным образом представляет свой объект, тогда тот вид, который относится к более совершенному объекту, будет более деятельно и более быстро подвигать разум к рассмотрению своего объекта, чем [объекта] другого [вида]; ведь вследствие того, что есть равенство в представлении, необходимо предположить некое неравенство в одном объекте самом по себе по отношению к другому, иначе [разум] никогда не будет разуместь один [объект] в большей степени, чем другой. Если же уразумеваемые виды являются равными и [являются видами] равного объекта, так что имеет место равенство в виде при представлении и в познаваемом объекте, тогда разум либо склоняется к познанию одного объекта в большей степени, чем другого, либо [действует] в равной мере. Если [склоняется] больше, значит, вид того объекта, к которому он больше склоняется, быстрее будет подвигать разум к рассмотрению [объекта], чем [вид] другого объекта. А если нет, тогда разум будет сильнее или быстрее склоняться к познанию одного объекта, чем [к познанию] другого, но будет разуместь оба объекта в равной мере, поскольку ни сам по себе, ни со стороны объекта или вида он не будет в большей степени определен к одному [объекту], чем к другому.

А наиболее общая и универсальная причина, по которой разум сильнее стремится к познанию одного [объекта], чем другого, состоит в том, что либо вид одного объекта более действенен, чем вид другого объекта при представлении, либо [один] объект сам по себе совершеннее, [чем другой], либо возможный или пассивный разум сильнее склоняется к разумению одного [объекта], чем другого; и в таком случае на основании каких угодно из названных причин воля может более сильно повелевать разумение одного [объекта], чем другого; и таким образом разум может обращаться к рассмотрению одного вида в большей степени, чем другого.

(8) На второе [возражение], когда утверждают, что разумение без фантазма совершеннее разумения с фантазмом, я говорю, что это истинно как допущение, но не формально и положительно; ведь разумение без фантазма допускает и позволяет само по себе большее совершенство и более благородный разум, чем разум человеческий,

поскольку оно относится к разуму ангельскому и божественному, но оно не полагает формального основания большего или полного совершенства. Как пример этого можно привести животное, которое само по себе допускает большее совершенство, относящееся к более совершенному виду, как животное разумное, в котором сущность сохраняется [понятие животного], однако само по себе оно не полагает формально большее или полное [совершенство], поскольку вид сущностно добавляет некое совершенство сверх своего рода, ведь он есть нечто более позднее по природе, а более позднее сказывается по отношению к более раннему, согласно Философу, 4 книга *Метафизики*. Точно так же и в отношении предложенного, разумение без фантазма допускает большее совершенство, чем заключается в разумении без фантазма, но формально не полагает большее.

Поэтому, если будет принято это положение, что то разумение, которое осуществляется без фантазма, совершеннее в абсолютном смысле, то это ложно; ведь возможно разумение с фантазмом и без фантазма, будь то в одном виде, будь то в разных видах, как у человека и у ангела они одного и того же вида. Это очевидно из второй книги о видении и наслаждении души<sup>13</sup>; и таким образом, ни одно не является безусловно более совершенным, чем другое, но в некотором отношении они располагаются как превосходящее и превзойденное. Подобным образом на основании того, что некое действие совершается без того инструмента, который первично участвовал по необходимости в его бытии и совершении, это действие не следует считать более совершенным, но более несовершенным, если оно сущностно неким образом зависело от него, как от причины, — а фантазмы, как позднее будет сказано, по отношению к разумению с точки зрения его причинения имеют только лишь смысл инструмента.

(9) На третье [возражение] говорится, что уразумеваемый вид в одном и том же смысле пребывает в отделенной и соединенной душе, как белизна пребывает в поверхности, будь то абстрагированной от субстанции, будь то нет.

Но когда ты говоришь, что соединенная с телом душа, имея в себе уразумеваемый вид, не способна к акту познания без фантазма, следовательно, она и будучи отделенной не может разуметь без фантазма; я отрицаю, [что тут есть] следование; отрицаю по причине различного порядка этих потенций в [познавательной] деятельности, когда душа соединена [с телом] и когда она отделена [от него]. Ведь когда душа соединена [с телом], что бы она ни разумела сообразно своему разуму, все это представляется как то же самое в акте сообразно фантазии; и это не вследствие некоего большего несовершенства,

которое [душа] имеет в разумении, когда она соединена [с телом], чем когда она отделена, но вследствие естественного порядка, взаимосвязи и согласия этих потенций в действии по отношению к одному и тому же [объекту], когда она соединена [с телом]. Ведь [эти потенции] фундированы в одном и том же бытии души, как виртуальные<sup>14</sup> части; и потому для совершенного действия какой-либо потенции все потенции соединяются во взаимном действии по отношению к одному и тому же объекту, поскольку какая угодно из них рождена быть направленной на акт другой [потенции], вследствие их естественного взаимосопровождения, как воля с большей легкостью склоняется к волею того, к чему стремится стремление, не вследствие чего-то иного, но лишь вследствие их естественного порядка в действии; так и разум более всего склоняется к уразумеванию того воображаемого, которое в этом акте воображается воображением или фантазией, по той же самой причине. Таким образом, для души, пока она соединена [с телом], необходимым бывает обращаться к фантазмам, как сказано и объяснено в третьем разделе первой книги<sup>15</sup>, поскольку из-за указанного естественного порядка фантазии и разума в нынешнем их состоянии, разум не может разуметь ничего кроме того, что воображается фантазией; однако фантазм не является вследствие этого причиной разумения, разве что только удаленной, как является причиной то, от чего совершается абстракция уразумываемого вида, и ни для чего другого не требуется обращения интеллекта к фантазму, когда он понимает, разве что только для уразумывания акта уразумывания, как сказано в третьем разделе первой книги.

Подобный порядок потенций души не требуется с необходимостью, когда душа отделяется от тела, и тогда нет воображения или фантазии, поскольку это действия, побуждаемые телесным началом и опирающиеся на телесный орган; однако же разумение [есть], поскольку для него [душа] не пользуется телесным органом, но [напротив] отделяется как вечное от подверженного разрушению, согласно второй книге *О душе*, поскольку, как аргументируется в первой книге *О душе*, если разум как разум не имеет отделенного действия, то он не может сам по себе быть отделен.

(10) На четвертое [возражение] из первой книги *Этики* я говорю, что собственное действие человека, сообразно которому он является человеком, есть собственное действие души и вместе с тем первично свойственно человеку как целому, — иначе душа не разумела бы, когда бывает отделена. Поэтому, говоря в собственном смысле о действовании человека, сообразно которому он человек,

таким следует считать действие, которое свойственно первично целому и не свойственно первично части; и это не разумение, но некие органические действия, которые свойственны самой душе лишь постольку, поскольку она соединена [с телом] и является частью целостного человека; а названное действие не является наиболее первичным, поскольку «разуметь» первично подходит душе, а не телу или человеку, разве только настолько, насколько душа есть его формальная часть. Или же я могу сказать, если это не истинно, что собственное действие человека и вида, которое первично свойственно целому, точно так же первично есть действие его формальной части; или же, что нет никакого самостоятельного первичного действия целого, более благородного, чем органическое действие, что неверно.

Но в чем причина того, что в предложенном [случае] действие вида, которое первично свойственно человеку в целом, [также] первично свойственно его формальной части, которая является формальным принципом действия, но это не так в отношении прочих видовых действий, которые первично свойственны целому, и никоим образом не свойственны в указанном смысле его части?

Отвечаю, что это так в отношении предложенного и не так в отношении прочего, поскольку здесь формальная часть, которая является принципом действия, может быть действующей самостоятельно, поскольку может бытийствовать самостоятельно, а то, что может самостоятельно бытийствовать, может самостоятельно и действовать; тогда как в прочих случаях принцип действия обычно не может бытийствовать самостоятельно и, следовательно, не может действовать самостоятельно, но есть лишь принцип действия, а не [нечто] действующее. Ведь везде, где принцип может бытийствовать самостоятельно как в предложенном [случае], он может и быть самостоятельно действующим.

Итак, из сказанного очевидно, что отделенная душа может познавать то, что прежде было известно ей хабитуально посредством вида, который является формальным принципом познания, благодаря которому возможный разум возвращается из сущностной потенции к первому акту в отношении первого акта, все еще остающегося после восприятия такого вида в акцидентальной потенции по отношению к уразумеванию, и ко второму акту, для [осуществления] которого он определяется больше по отношению к одному объекту, чем по отношению к другому, — либо из-за более действенного вида, либо по причине большей склонности к какому-либо одному объекту, чем к другому.

## <Опровержение мнения о влагаемых видах>

(11) Из сказанного выше становится очевидной [необходимость] отвергнуть то мнение, в котором полагается, что отделенная душа никак не понимает, кроме как посредством видов, влагаемых в нее Богом или умами<sup>16</sup>. Это мнение основывается на том доводе, что чем больше нечто среднее отходит от одной крайности, тем больше переходит к другой; человеческая разумная душа занимает среднее положение между субстанциями чисто нематериальными, отделенными от материи по бытию и по действию, поскольку сама она отделена по действию и соединена по бытию, ведь она форма природного тела. А согласно автору *Книги о причинах*, п. 5: *Душа причиняется отпечатлением ангелов или умов*; итак, чем больше человеческая душа отходит от материального тела, тем больше она приближается к состоянию нематериальной субстанции. Но когда она существует в теле как форма материи, она не получает вкладываемых Богом уразумеваемых форм, поскольку в таком состоянии она не может их получать вследствие природы и устройства нематериальной субстанции; итак, когда она будет вполне отделена от тела, так что в большей степени приблизится к природе нематериальной и бестелесной субстанции, она будет подобным образом получать вкладываемые Богом уразумеваемые формы.

(12) Против: данное мнение неосновательно, поскольку оно полагает множество без необходимости, что противно намерению и правилу всех философов; ведь истинно, что Бог может дать отделенной душе подобные уразумеваемые виды для того, чтобы она разумела, но нет необходимости, чтобы такие виды всегда подавались ей в отношении [всего] того, что она может разуметь, поскольку в таком случае Бог давал бы эти виды по необходимости и по способу природы, а не по Своей воле, что ложно.

Отсюда очевидно, что возражение других против этого мнения не имеет силы, [а именно], когда они говорят, что [Бог] не действует в отношении ко внешнему по способу природы, поскольку в таком случае Бог бы производил эти виды по необходимости; итак, по-второму, Он не действует по способу природы; а значит, Он производит их контингентно и по Своей воле.

Этот довод не приводит к заключению против этого мнения, поскольку придерживающиеся его хотят сказать не то, что Бог влагает эти виды в душу таким образом, что Он производит их по необходимости, но хотят сказать, что Бог по постановлению Своей неизменной воли регулярно делает это; то есть по воле и не по спо-

собу природы, а, следовательно, Он не делает этого по необходимости. И все же кажется, что это [мнение] увертка и вымысел, поскольку не обнаруживается никакой необходимости со стороны отделенной души, чтобы Бог вкладывал в нее какие-то виды, поскольку при помощи приобретенных видов она может восполнить все то, что якобы дается для действия и силы посредством влагаемых видов.

Также, когда достаточно собственных начал [для действия], не следует полагать чужие или внешние; но отделенному разуму собственных начал достаточно для того, чтобы он мог [из них] извлекать заключения, то есть [достаточно] приобретенных начал без вкладываемых начал; а значит, как представляется, достаточно и приобретенных видов для того, чтобы отделенный разум мог [из них] извлекать разумение.

Но против этого приводится возражение в отношении младенца, который не имеет здесь никаких приобретенных видов; значит, по крайней мере такой отделенный разум будет нуждаться во вкладывании таких видов, — в противном случае он разумел бы без видов или вообще ничего бы не разумел.

Я говорю [на это], что Бог восполнит у такого рода младенцев виды при их воскресении, как восполнит их несовершенные члены тела до возраста 30 лет. Но для разума, который имеет приобретенные виды, влагаемые виды, как представляется, будут избыточными.

*(13)* Также, не только несообразно полагать подобного рода влагаемые виды совместно с [видами] приобретенными, но даже, согласно твоему мнению, кажется невозможным, чтобы две формы одного и того же вида были в одном и том же подлежащем; но приобретенный и вложенный вид розы будут одного и того же вида; следовательно.

Но они могут ответить на это, что виды не являются формами в одном и том же смысле, но [являются] формами различных видов, поскольку каждая из них имеет различные причины, так что, будучи разных видов, они различаются по виду, как приобретенная и вложенная сила; ведь приобретенные и вложенные виды имеют причины различного вида, а именно — правила человека и естественного рассудка, и сверхъестественные правила Бога.

Но этот довод не имеет силы, поскольку как раз не может быть многих видов с различным смыслом у одного и того же объекта по отношению к одной и той же потенции со стороны любого действующего, но здесь и в [небесном] отечестве будет один и тот же объект

и один и тот же разум; значит, и т.д. Итак, приобретенные и вложенные виды будут одного и того же вида, а следовательно, они не согласуются между собой в разуме.

(14) В отношении довода, который они приводят в свою защиту, я отвечаю, что он не обладает никаким весом; ведь когда говорится, что отделенная душа — это средняя природа между телами и духами, и чем больше она отходит от одного, тем больше приближается к другому, я говорю на это, что так говорится или об отходе в бытии, или об отходе в действии; но это не может говориться вторым способом, поскольку из того, что душа в смерти отходит от тела в бытии, вовсе не следует, что она отходит также и в действии, поскольку если бы она отходила от тела в действии, тогда после воскресения она не разумела бы того, что прежде уразумела в теле, или разумела бы не так, как уразумела прежде до воскресения; итак, эта срединность должна разуметься в материи и в бытии, а не в действии.

Точно так же из [их] довода можно прийти к заключению, что уже и теперь душа, существующая в теле, разумет посредством видов, влагаемых ангелом, поскольку она является средней природой между телами и духами; разве что могут они сказать, что ангел ныне не может дать или вложить виды, но сможет только после воскресения. Но это возражение ничего не значит, поскольку из него следует, что он будет давать или вкладывать подобного рода виды по воле или по благодати, а не по природе. Ведь если он будет давать природным способом, то он и теперь может давать, как будет давать тогда.

(15) На первый основной [аргумент], в котором на основании третьей книги *О душе* говорится, что как чувственно воспринимаемое относится к чувству, так же фантазмы относятся к разуму, я говорю, что это верно в отношении первого приобретения разумного знания с точки зрения естественного порядка потенциалов, которого тогда не будет, как и самого фантазма не будет для отделенного разума.

Точно так же можно сказать на это, что цель может оставаться без того, что служит к достижению цели, что является всего лишь причиной в становлении, как здоровье может существовать без полагания [того], что является причиной становления для здоровья, и точно так же [верное] расположение [чего-либо]. Подобным образом обстоит дело и в предложенном случае, — фантазмы являются всего лишь причинами в становлении нашего разума, и потому [у отделенной души] может остаться разумение без фантазма.

На второй [аргумент], когда на основании первой книги *О душе* говорится, что разум разрушается в отношении [своего] акта при разрушении чего-то внутреннего, я говорю, что это верно в отношении



естественного порядка потенций, вне которого разум здесь ничего не способен уразумевать; так же точно и воля разрушается в отношении [своего] акта, если будет разрушено что-то внутреннее, от чего зависит естественный порядок потенций.

На третий [аргумент], когда говорится, что никакой разум формально не понимает, кроме возможного разума, а он разрушим, согласно третьей книге *О душе*, следует сказать, что пассивным разумом называется здесь некая чувственная сила, к примеру, мыслительная по мнению некоторых, причем в том ее аспекте, в каком она является органической, и эта сила не сохраняется. Но очевидно, что подобный возможный разум не необходим для актуального разумения.

#### <Решение второго вопроса и ответ на возражения>

**(16)** На второй вопрос, где спрашивается: **может ли отделенная душа приобрести некое знание, прежде ей неизвестное?** Говорю, что да, как в отношении знания абстрактивного, так и в отношении знания интуитивного.

Итак, прежде всего рассмотрим это в отношении знания абстрактивного, в случае которого я доказываю это следующим образом. При сближении активного и пассивного [начала] по необходимости следует действие; но в отделенной душе активное и пассивное [начала] достаточным образом сближены; итак, и т.д.

Но здесь есть мнение некоего Доктора<sup>17</sup>, который выказывает пренебрежение к душе и к разуму, поскольку говорит, что отделенная душа не может приобрести прежде неизвестного ей знания, поскольку отделенный разум не может получить знание непосредственно от внешней вещи, т. е. без посредничества фантазма и т.д. См. в *Сумме теологии*, часть первая, раздел 89.

Но это мнение выказывает пренебрежение к разумной природе, как и первое мнение о влагаемых видах, полагая при этом множество без [нужного] основания. Ведь их возражение состоит в следующем: должно быть соответствие между воспринимающим и воспринимаемым, но тот вид, который воспринят в чувстве или в органе фантазии соответствует внешней вещи и не соответствует разуму; тогда как фантазм в некотором смысле нематериален; следовательно, отделенный разум не может получать вид непосредственно от существующей вовне вещи, а значит, не может и приобретать знание, поскольку не имеет посредствующей фантазии.

(17) Но этот довод не имеет силы, поскольку он или не приводит к предлагаемому выводу, или же состоит из четырех терминов, из которых легко может следовать такое заключение: Всякое воспринятое соответствует воспринимающему; камень не соответствует разуму; следовательно, он не может быть воспринят в разуме. Но из этого не следует, что камень не может причинить вид в разуме в случае присутствия деятельного [начала]. Итак, я говорю, что камень может причинить вид в отделенном разуме в случае присутствия деятельного [начала], как и в случае посредства фантазма. А если принимается другая большая посылка, а именно, что воспринимающее должно иметь некое соответствие с тем, от чего оно воспринимает; тогда я в определенном смысле признаю, что они соответствуют в смысле активного и пассивного, или как претерпевающее с действующим; но когда говорится в большей посылке, что камень не имеет такого соответствия с разумом, какое имеет фантазм, я отрицаю это, поскольку пусть даже в смысле инструментального активного и пассивного [начала] фантазм более соответствует разуму, чем внешняя вещь, однако это не так в отношении силы первичного действующего или движущего и [первичного] пассивного [начала].

И если ты скажешь, что фантазм более подобен [разуму], поскольку более нематериален, чем внешняя вещь, которая более материальна, я отвечу, что это более нематериальное подобие в большей степени препятствует действию и претерпеванию, чем если здесь было бы неподобие, поскольку действие и претерпевание требуют в большей степени неподобия, чем подобия. Итак, внешняя вещь может причинить вид в отделенном разуме без посредствующего фантазма, и благодаря этому виду [разум] уподобляется внешней вещи, а вследствие этого может приобрести абстрактивное знание.

(18) Во-вторых, показываю то же в отношении интуитивного знания, а именно, что отделенный разум может приобрести такого рода знание от внешних вещей; и привожу для этого следующее основание. Вещь, как она существует, не в меньшей степени соразмерна отделенному разуму, чем ее чуждость. Поэтому я полагаю, что [разум] может подобным способом [т.е. интуитивно] разуметь все то, что приближено к нему на соразмерное расстояние, но не то, что находится на расстоянии не соразмерном отделенному разуму. И что бы ни говорили здесь философы, именно это утверждал Августин в книге *О почитании усопших*, где он говорит, *что души мертвых не знают того, что совершается ради них другими [на земле], если это не будет показано им ангелами посредством*

*стремительности локального движения; или при помощи душ, которые приходят от земли. И это, что бы ни говорили философы, сказал Иоанн [Предтеча], Евангелие от Матфея, глава одиннадцатая: Ты ли Тот, Кто должен придти*<sup>18</sup>, где глосса [звучит так]: *Ты пошлешь ангелов к пределам и т.д.* Итак, если вещь как существующая соразмерна отделенному разуму так же, как и чтойность; и если чтойность может уразумеваться отделенным разумом в абстрактивном познании, как уже было сказано, то и существующая вещь может познаваться интуитивно.

(19) [Отвечаю] на основные аргументы данного вопроса. На первый [аргумент], когда говорится, что, если отделенная душа может приобретать знание прежде неизвестного ей, тогда напрасно она соединялась бы с телом, поскольку форма есть цель материи и действие цель вещи, я говорю, что напрасным может быть [только] то, что лишено всякой цели, поскольку оно лишено того, к чему упорядочивается, тогда как цель частей человека или в человеке — это бытие всего в целом [человека]. Поэтому если некое совершенство привходит той или иной части [человека], это совершенство все же не является самой по себе целью, но лишь то благо, которое есть совершенство всего в целом, называется его целью. Пусть даже благо части будет считаться первичной целью, и все же не следует, что это [соединение] напрасно, поскольку эта подлежащая достижению цель достигается посредством частей в подобных целостях; ведь «разуметь» и «желать» находится в человеке посредством души, и это является подобающим способом в таких [целостях] для достижения совершенства и цели всего посредством части, как и в других [частях] достигается совершенство целого.

На второй [аргумент], когда говорится, что переход от одной крайности в другую крайность осуществляется только через некое посредство (этот довод является для них основным), я говорю, что это положение сохраняет свою целостность только лишь когда этот переход есть посредство для какой-либо силы, ведь в таком случае не бывает перехода от одной крайности в другую без посредства, однако когда [этот переход] есть посредство по отношению к [какой-либо] другой силе, к примеру нетварной, тогда не необходимо чтобы переход осуществлялся через это посредство <...><sup>19</sup>.

(20) Итак, в отношении предложенного я говорю, что фантазм не является таким [т.е. необходимым] посредством для разумной силы в отношении интуитивного познания. Ведь если фантазм есть [не-что] действующее или движение самого возможного разума, то он будет лишь вторичным действующим и как бы инструментом или

инструментальным посредником по отношению к разуму; и в таком случае я рассуждаю [так]: Если то основание, по которому фантазм может быть инструментом в уразумевании равным образом может быть в чем-то другом, как и в самом фантазме, тогда это другое может быть посредником для движения разума, как и фантазм. Но поскольку то основание, по которому фантазм является средством для движения — это основание восприятия и постижения; и это основание может равным образом быть во внешнем объекте, так же как и в фантазме; то фантазм не является необходимым посредником данной силы для данного действия. Поэтому я полагаю, что в этом случае действующий разум абстрагирует [вид?] непосредственно от внешней вещи, а не от фантазма. Возможно, так бывает всегда при всяком интуитивном познании, и потому, пусть даже допустимо такое посредство для уразумения, я все же считаю, что в данном случае это не так. Ведь поскольку в определенном смысле это посредничество наличествует, когда имеет место абстрактивное познание и когда имеет место интуитивное познание, то, раз уж фантазм по их мнению является необходимым посредником при абстрактивном познании, пусть посредником в интуитивном познании будет нечто отличное от фантазма. Поэтому надлежит предположить, что при интуитивном познании посредником является сама вещь. Наконец, я говорю, что фантазм является посредником в уразумении не в большей степени, чем сама вещь, ведь он [тоже] есть нечто крайнее; так [если взять] камень, то пусть даже в каком-либо отношении весьма различным будет [знание о нем, абстрагируемое] от самой вещи и от фантазма, однако от обоих этих крайних [вещей] разум подвигается без [всякого] посредничества. Потому пусть даже белизна или краснота являются [ограничивающими] терминами по отношению к убелению или покраснению, но ни то ни другое не есть посредник по отношению к своему подлежащему, и точно так же в отношении предложенного.

(21) На третий [аргумент], когда говорится, что отделенные души в равном смысле имеют знание чего угодно прежде им неизвестного, или что они могут безразлично приобретать знание тех или иных [произвольных] вещей, поскольку не требуют определенного точного расстояния, я говорю, что должное расстояние требуется при интуитивном познании.

Что касается доказательства, где говорится, что как [сам] разум не находится в определенном месте, так он не зависит от места в отношении познания, я говорю, что пусть даже для [позна-

ния] не требуется место в смысле ограниченности, однако определенно требуется точное и надлежащее расстояние. Поэтому согласно Философу ум, движущий вселенную, должен располагаться в правой части неба, восьмая книга Физики, т. 84; и в седьмой книге Физики говорится, что *движущее и движение должны быть вместе*, или опосредовано или непосредственно; значит, они имеют некую одну первичную совместность с тем, на основании чего они суть некоторым образом вместе с чем-то другим как посредствующим.

Перевод с латыни и примечания Д. В. Смирнова

### Примечания

- 1 Текст переведен по изданию: Ioannis Duns Scoti Opera Omnia / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Vol. 12. P. 864–870. Критического издания 4-й книги *Reportatio* Дунса Скота до настоящего времени не существует.
- 2 При переводе данного фрагмента *Reportatio* был предпринят своеобразный переводческий эксперимент: все однокоренные слова с корнем «intellig-» переводятся на русский также однокоренными словами по следующей схеме:  
*intellectus* – разум  
*intelligo* – разумею  
*intellectio* – разумение  
*intelligibilis* – уразумываемый  
*intellegendum* – уразумевание  
*intellectivus* – разумный, разумеющий  
*intellectualis* – уразумывающий.  
Едва ли можно обосновать *необходимость* подобного подхода, но его *возможность* не нуждается в обосновании – данная попытка помогла увидеть внутренние, чисто словесные связи, отчетливое видение которых помогает уяснить надстраивающиеся над ними связи логические. Насколько подобный подход полезен и удобен для читателя, не знакомого с латинским оригиналом – судить не нам, но он оказался крайне продуктивным при наших попытках уловить смысл оригинала и более или менее адекватно передать его в русском языковом пространстве.
- 3 То есть «по способу обладания», «хабитуальное знание» – это знание, ставшее частью самой души, постоянно пребывающее в ее памяти и при необходимости в любой момент актуализируемое.
- 4 См.: Аристотель. О душе, 430а 24–25: «Ум же, подверженный воздействиям, переходящ».
- 5 См.: Аристотель. О душе, 429а 27–28: «Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть».
- 6 Слово «следовательно» без последующего поясняющего предложения часто используется средневековыми авторами для указания на очевидный вывод силлогистического рассуждения, который они считают излишним приводить сами, предоставляя завершить рассуждение читателю.

- <sup>7</sup> Прем. 9, 15. Ср. синодальный перевод: *Тленное тело отягощает душу, и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум.*
- <sup>8</sup> *Augustinus*. De cura pro mortuis gerenda, 15, 17.
- <sup>9</sup> См.: Лк. 16, 27–31.
- <sup>10</sup> Речь идет о трактате *De hebdomadibus*, название которого можно перевести как *О седмицах* или *О семерках*. Среди современных исследователей нет согласия в вопросе о том, что может означать это довольно странное название. Традиционно этот трактат называется также по своему подзаголовку: *Каким образом субстанции в силу своего бытия могут быть благи*.
- <sup>11</sup> По-видимому, имеет место ошибка в печатном издании. Вместо «душа Павла (Pauli)» следует читать «душа младенца (pavuli)», поскольку речь здесь идет о душе, имеющей весьма ограниченный багаж приобретенного знания.
- <sup>12</sup> См.: *Reportatio* I, d. 3, q. 1, п. 8.
- <sup>13</sup> См.: *Ordinatio* II, d. 1, q. 6.
- <sup>14</sup> То есть обладающие определенной собственной силой.
- <sup>15</sup> См.: *Reportatio* I, d. 3, q. 4, п. 12.
- <sup>16</sup> Это мнение принадлежит Фоме Аквинскому и его последователям. См. напр.: *Сумма теологии*, вопр. 89, разд. 1, возр. 3 и ответ на возр. 3.
- <sup>17</sup> Подразумевается Фома Аквинский.
- <sup>18</sup> См.: Мф. 11, 3.
- <sup>19</sup> Выпущено запутанное и постороннее для тематики вопроса рассуждение о различных способах посредничества при движении и изменении.

## Содержание

Предисловие .....	5
Моя позиция (Интервью с А.П.Огурцовым) .....	7

### КОНКУРИРУЮЩИЕ ПРОГРАММЫ И ДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ

<i>В.М. Розин</i>	
Методологические программы как концепты и условие развития дисциплинарного мышления .....	30
<i>К.А. Павлов</i>	
Генетическая связь идеи «парадокса» с идеей «логики» .....	56
<i>А.П. Огурцов</i>	
Философия науки как конкуренция исследовательских программ .....	84
<i>М. Уайт</i>	
Философское письмо Альфреда Тарского .....	116

### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

<i>С.С. Неретина</i>	
Прецедент Декарта .....	122
<i>Д.А. Либерман</i>	
Декарт. Объективность идей .....	188
<i>Н.Н. Мурзин</i>	
Декарт: сомнение и речь .....	200
<i>А.А. Григорьев</i>	
Два слова о языке и речи. Хомский и Хайдеггер .....	212

### ГЕНЕЗИС АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

<i>Д.В. Смирнов</i>	
«Отделенная душа»: Миф? Конструкт? Концепт! .....	226
<i>Иоанн Дунс Скот</i>	
Reportatio IV (фрагмент) .....	236

Научное издание

## **Методология науки: исследовательские программы**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.04.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 16,00. Уч.-изд. л. 14,81. Тираж 500 экз. Заказ № 013.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14