

Міністерство освіти України

ISSN 0453-8048

# **ВІСНИК**

## **ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

№389`97

### **ПОСТМОДЕРНІЗМ В ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ**

Заснований у 1991 році

Випуск 6

Харків  
ХДУ  
1997

Редакційна колегія: д.ф.н., проф. Цехмістро І.З. (керівник), д.ф.н., проф. Штанько В.І. (редактор випуску), д.ф.н., проф. Шкода В.В., к.ф.н., доц. Старовойт В.С., к.ф.н., доц. Щекалов І.О., к.ф.н., доц. Білик Я.М.

Адреса редакційної колегії: 310077, Харків, 77, площа Свободи, 4, кафедра теорії культури та філософії науки  
телефони: 45-75-72, 45-72-84, 40-94-65

Збірник наукових статей  
Вісник Харківського державного університету  
№389

ПОСТМОДЕРНІЗМ В ФІЛОСОФІЇ НАУКИ  
ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

Підготовлений сумісно кафедрою теорії культури та філософії науки Харківського державного університету та кафедрою філософії Харківського державного університету радіоелектроніки на основі виконання республіканської теми "Класика, модерн, постмодерн: проблеми духовності на зламі тисячоліть" (розділи "Дослідження парадигми постмодерну в філософії науки і філософії культури" та "Розроблення холістичної концепції в філософії науки")

В випуску розглядаються актуальні питання філософії науки та культури, які виникають на зламі тисячоліть. Особлива увага приділяється дослідженню відношення "постмодернізм — філософія науки — філософія культури", пошуку шляхів формування сучасного світорозуміння, подолання сциєнтизму та технократизму сучасної культури.

Для викладачів, науковців, аспірантів, студентів, для тих, хто цікавиться сучасним станом розвитку філософії науки та культури.

© Харківський державний  
університет, 1997

ХАРКІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ  
УНІВЕРСИТЕТ  
УДК  
788.1  
БІБЛІОТЕКА НАУКОВА  
Харківський державний університет  
326715

326444

Lyotар J.-F.

**ЗАМЕТКА О НОВОМ ДЕКОРЕ ИЗ КНИГИ  
“ПОСТМОДЕРН В ИЗЛОЖЕНИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ”**

*Postmodern explique aux enfants, Correspondance 1982-1985,  
Paris, Galilee, 1986, P. 121-128.*

*Перевод и комментарий Кислюк К. В.*

Мышление и практика 20 столетия руководствуются идеей освобождения человечества. Эта идея вырабатывается в конце 18 столетия в философии Просвещения и во времена Французской революции. Прогресс науки и техники, в искусстве и политических свободах полностью освободит человечество от невежества, бедности, бескультурия и деспотизма, не только сделает людей счастливыми, но и, в особенности благодаря Школе - просвещенными гражданами, хозяевами своей судьбы.

Из этого источника рождаются все политические течения двух последних столетий, за исключением традиционалистского толка реакций и нацизма. Обещание свободы становится для всех горизонтом прогресса и обоснованием его закономерного характера. Все политики ведут или верят, что ведут человечество к прозрачности для него самого - ко всемирному гражданству. Ныне в общественном мнении стран, называемых развитыми, эти идеалы находятся в забвении. Политическая элита продолжает разглагольствовать в соответствии с риторикой освобождения человечества, но ей не удается залечить раны, нанесенные идеалу Модерна в течение двух последних веков истории. Не отсутствие прогресса, но, напротив, научно-технический прогресс, экономическое, политическое развитие, развитие искусства сделали возможными мировые войны, тоталитарные режимы, растущую пропасть между богатством Севера и бедностью Юга, безработицу, всеобщее одичание, связанное с кризисом народного образования, т.е. передачи знаний и отчужденность авангарда (и сегодня - во времена его отрицания вообще). Можно подобрать названия для всех этих ран. Они усеивают поле нашего бессознательного как скрытые препятствия на пути увековечивания проекта Модерна. Под предлогом сохранения этого последнего мужчины и женщины моего поколения в течение 40 лет замалчивают от своих детей “нацистский отрезок” истории. Этот запрет, противоположный анамнезу, подходит в качестве символа для всего Запада. Возможен ли там прогресс без анамнеза? Анамнез приводит к

трауру по привязанностям, разного рода страстям, любви к ужасу, ассоциированными с этими названиями. Я восхищаюсь федеральными властями Соединенных Штатов, распорядившимися вырыть мрачную траншею, освещенную одними свечами, носящую название "Монумент погибшим во Вьетнаме". В настоящее время все мы пребываем во внешне необъяснимой меланхолии по "концу века".

Забвение "проекта Модерна" не является, однако, его крахом. Оно сопровождается квазипотенциальным развитием науки и техники. Ведь не существует и никогда не будет существовать утраты или попятного движения в знаниях, умениях, которые не вели бы к разрушению человечества. Складывается необычная историческая ситуация. Она отражает старую истину, вспыхивающую сегодня с особой очевидностью. Никогда еще научное открытие или техническое достижение не были подчинены запросам, исходящим из людских потребностей. Они были подчинены динамике, не зависящей от того, что люди могут полагать желательным, выгодным, удобным. Желание уметь и знать - несоизмеримо с требованием выгоды, на которую можно надеяться от роста знаний и умений. Человечество всегда запаздывало в способностях понять идеи и действовать средствами, происходящими из намерений, открытий, исследований и случайностей. Сегодня три факта являются примечательными: 1) слияние науки и техники в громоздкий научно-технический аппарат, 2) пересмотр во всех областях не только гипотез и даже парадигм, но и логики, а также способов рациональных рассуждений, рассматриваемых когда-то в качестве естественных и самоочевидных, ибо парадигмы изобилуют в нынешних математических, физических, астрофизических теориях, 3) наконец, привнесенная в новые технологии качественная трансформация, в результате которой машины последнего поколения выполняют операции, связанные с запоминанием, консультированием, расчетом, знанием грамматики, поэтики, риторики, приемов рационального рассуждения и суждения (экспертизы). Они являются протезами языка, т. е. мышления, призванными в ближайшие десятилетия сделаться более совершенными, когда их особая логика придет в соответствие со сложным, комплексным характером логики, используемой для исследований в отдельных отраслях. Задним числом стало очевидным, что работы, выполненные представителями художественного авангарда, уже более чем на протяжении ста лет вписываются в параллельный процесс компликации. Последняя обращена не на знания и умения, а на чувственность (визуальную, языковую, слуховую). То, что таким образом вырисовывается как горизонт 20 столетия есть возрастание сложности и всеохватно-

сти в большинстве областей, включая "способы жизни" и повседневность. Отсюда - решающая задача - принудить человечество, способное приспособиться к средствам ощущения, к осознанному усложнению, превосходящему все, что было до сих пор. Она при- мешивается к минимуму сопротивления простоте, лозунгам сторонников упрощения, требованиям ясности и легкости, желанием восстановить "старые, добрые ценности". Уже выяснилось, что упрощение - варварское, реакционное явление. Политическая элита должна будет, должна уже сейчас, считаться с этим требованием, если она не хочет оказаться "устаревшей" или увлечь человечество вместе с собой на гибель.

Новый декор занимает свое место не спеша. Его основные черты: космос представляет собою завершающую стадию взрыва, осколки продолжают разлетаться, излучая свет звезды способствуют превращениям химических элементов, продолжительность их жизни вычислена, жизнь солнца - также, шанс, что образование первых живых организмов произошло в воде на Земле - ничтожен, появление человека еще менее вероятно, его мозг обладает самой сложной из всех известных организаций, количество машин, которые он конструирует, имеет тенденцию к росту, сеть, которую они образуют, будет как бы вторым мозгом, более сложным, чем человеческий; придется решать проблемы эвакуации человечества перед тем, как погаснет солнце, отбора тех, кто сможет покинуть Землю, и тех, кто обречен остаться.

Последнее посягательство на нарциссизм человечества: оно поставлено на службу компликации. С настоящего времени этот декор воздвигнут необдуманными действиями молодых.

**Цехмістро І.З.**  
**ПОСТМОДЕРН І РЕЛЯЦІЙНИЙ ХОЛІЗМ**  
**В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ**

- I. Постмодерн в філософії науки
- II. Зпівставлення постмодерну з реляційним холізмом
- III. Ірраціональність як підстава раціональності

I. Постмодернізм в філософії науки

Я завжди на лекціях кажу студентам (чи аспірантам): ви можете взагалі не знати чи забути історію філософії, але якщо ви звернетесь до історії науки, особливо до історії розвитку підвалин науки, то ви там віднайдете все, що було витворено в філософії, всю низку проблем, поставлених в історії філософської думки. Власна історія підвалин науки відтворює сутнісні риси історії філософської думки. Чому це так? Відповідь полягає в зверненні до суті філософії. Філософія - це рефлексія над людською діяльністю, спроба її осмислення. А стосовно філософії науки - це самосвідомість науки, саморефлексія наукової думки. Тому існує дивний паралелізм поміж історією власне філософії і історією науки і їх філософським осмисленням. Важко вказати якийсь суто філософський концептуальний витвір, який би не мав свого двійника в філософії науки. Цей чудовий паралелізм в розвитку історії філософії і історії підвалин наукового пізнання має обопільно плідний характер і може бути, зокрема, використаним для прояснення певних явищ в історії власне філософії.

Я зараз спробую це проілюструвати на прикладі такого сучасного філософського явища як постмодернізм.

Як відомо постмодернізм є вельми далеким від того типу мислення, який називаємо наукою, і досить ворожим відносно науки, її можливостей і ролі в суспільстві. Постмодернізм виник на базі літературно-естетичної течії в 60-х роках у Франції. Його родовою і водночас сутнісною рисою є акцент на літературній творчості, а головним знаряддям є мова, "текст", виявлення та усунення аномалій мови та тексту.

В самому загальному штибі постмодернізм протиставляють традиціям Просвітництва, науки Нового часу, духовним здобуткам перших трьох четвертей ХХ сторіччя. Сильною стороною постмодернізму є заклик до подолання таких негативних рис суспільства епохи modern'у як "тоталітаризація", "відчужувальна об'єктивація

знання", "лімітація" людини всілякими привидами загального, раціонального чи "істинного". Постмодернізм дає досить влучну характеристику духовній суті суспільства епохи modern'у, як безмежному пануванню "універсально-загальної ідентифікації" чи "індустріального розуму" у Адорно, "калькулятивного мислення" у Хайдеггера, "логоцентризму" у Дерріда або "дисципліни" у Фуко.

Ворсже ставлення постмодерністів до науки з'язане не стільки з відомими негативними наслідками науково-технічного прогресу, скільки з тим, що наука ототожнюється з самим ratio, раціональністю, є носієм і пристанищем "істини" і т.п.

Але звернімося тепер до філософії науки, філософії підвалин науки. Воістину світом править іронія і принаймі за 30-40 років до того, як постмодерністи заходилися "деконструювати" поняття істини, **власний розвиток підвалин науки** - в данному випадку найбільш точної і безпосередньо повязаної з поняттям істини науки - **математики** - **повністю деконструював поняття "абсолютної" істини**, причому бездоганим і безсумнівним чином. Я маю на увазі знамениті теореми Геделя про неповноту формальних систем доведені ще в 1931 році. Згідно цих теорем якщо і можна говорити про абсолютну істину, то тільки в гранично мало змістовному сенсі прийнятої тотожності  $A=A$  і того, що може бути зведене до цієї тотожності. Будь яка інша, більш змістовна система знання, така, наприклад, як арифметика натуральних чисел, не може претендувати на абсолютну істинність. Що ж тоді говорити про інші галузі знання? Звідси витікає, що **математика як "текст" ніколи не буде завершена** і в ній завжди є аномальні утворення, що підлягають санації, чи вичищенню, без всякої надії на радикальне здійснення цієї операції. За 2,5 тисячі років існування цієї найбільш "логоцентричної" науки це перший і повністю безпрецедентний випадок. Більш того, з цього моменту, залежно від філософського темпераменту, стають прийнятними всі досі висловлені філософські погляди на природу математики, включаючи і такий, згідно з яким математик є рівно стільки, скільки є математиків.

А для того, щоб цей результат не здавався чимось штучним, надто екзотичним та надто спеціальним, нагадаю, що невдовзі була **встановлена абсолютна нерозв'язаність** такого досить буденного і цілком **реального математичного твердження, як теза про потужність множини дійсних чисел**. Цей результат вже цілком повертає нас в епоху формування висхідних засад європейського логоцентризму - в елейську епоху. Теза про потужність континуума немає ніяких власних логічних засад і виявляється справою цілком довільного формулювання. Більше того,

відкривається можливість тлумачення континууму (або неперервності) як прояву певної глибинної цілісності (не-множинності), що поряд з раніше встановленою відносністю поняття потужності множини, **робить тепер відносним висхідне, або базове для всієї математики поняття множини.** Це вже межа будь якої раціональності, за якою постають такі доповняльні уже не стільки мовні, скільки почуттєві практики, як релігійне чи містичне переживання.

Отже з погляду на ці результати піддавати деструкції і критиці поняття абсолютної істини в 60-70-х роках нашого століття, це все рівно, що ломитися в навстіж відчинені двері, які вже були гостинно розчинені для будь-кого в підвалинах математики.

Та найбільш дивовижними і несподіваними є **філософські наслідки розвитку квантової фізики.** Той результат, на який вказують найбільш важливі факти в підвалинах математики - релятивність гранично широкого і всезагального в науковій мові і водночас гранично абстрактного поняття множини як засади будь-якої раціональності, отримує тут несподіваний розвиток і унікальний фізичний зміст. Виявляється, що з квантової точки зору звично множинний для всіх нас фізичний світ, так би мовити, насправді існує як неподільна в кінцевому підсумку цілісність, як такий, що є кінець-кінцем **одне**, а не множинне. Це є інваріантний факт для всіх відомих формулювань квантової механіки: тої, що виходить з сталої Планка і співвідношення невизначенностей, чи абстрактної алгебраїчної властивості некомукативності деяких спостережуваних величин, чи згідно неймановського методу сум ймовірностей на траєкторіях (з урахуванням принципу стаціонарності дії).

Деабсолютизоване таким чином поняття множини відкриває двері для необхідності доповнити суто множинну картину світу безмежним морем потенційних можливостей прояву цих тепер лише відносних, а не абсолютних множинних аспектів буття. Потенційні можливості і ймовірності, що їх представляють, виникають просто як результат неповного розчленування системи на елементи і множини при наших звичних намаганнях описати фізичну систему в термінах елементів і їх множин.

Ці нові сутності - потенційні можливості - уже не фізичної, а ментальної природи, які однак ні в чому не поступаються в своїй реальності фізичним сутностям - елементам м множинам - виявляються аж ніяк не довільними, а для кожного випадку максимально деталізованого фізичного стану системи логічно скорельованими і взаємно узгодженими. Європейський логос, який з часів Парменіда був відділеним від природи і уособленим або в образі Бога,

або в людській свідомості - і те, і друге явилось могутніми засадами розвитку європейської науки і європейського раціоналізму - тепер знову і цілком несподівано для європейської ментальності виявилось повернутим самій Природі і природним же чином вмонтованим в неї. Все це дозволило зрозуміти такі виключно важливі питання філософії квантової фізики як первісний і неусувний статус ймовірностей в описуванні фізичної реальності, явище редуції хвильової функції, а особливо знамениті квантово-кореляційні ефекти.

Виявилось, що світ потенційних можливостей в природі управляється точно таким же чином як наші думки: за допомогою імплікативних зв'язків і залежностей. І там, і там в основі імплікативних зв'язків і імплікативних "механізмів" управління лежить одна і та ж дивовижна властивість - унікальна немножинна цілісність: або всього світу як неподільного цілого в субквантоаому рівні, або ж більш близького і добре знайомого нам нашого "Я" - психічної тотальності і неподільності в підґрунті нашого психічного і інтелектуального стану. Таким чином, природа і людина виявилися більш тісно пов'язаними ніж це будь-коли уявлялося в дотеперішній філософії. І всі колишні істини тотожності думки і буття, людини і природи і т.і. бліднуть перед цією новою істиною, що водночас має статус фізичного факту. *Оця взаємодоповняльність і нерозривна єдність світу фізично-множинного (фізично-причинного) і ментального (але цілком об'єктивного) імплікативно-логічного світу потенційних можливостей, невіддільних один від одного, безконечно різноманітних і невичерпних в кожному експерименті чи акті пізнання одержала назву реляційного холізму, який є принципово відміним від будь-яких досі відомих форм холізму саме тому, що цей холізм є антиподом будь-якої усталеності, скінченності чи мертвенної тотальності.*

## II. Зпівставлення постмодернізму з реляційним холізмом.

Проведемо тепер **порівняльну хаарактеристику** тільки що окресленої **реляційно-холістської позиції і постмодерністської позиції** в їх відношенні до науки і наукового пізнання. Виголосимо одне попереднє зауваження. Постмодернізм, ясна річ, не є однорідною течією. Зокрема, в ставленні постмодерністів до науки і наукового пізнання чітко вимальовуються два напрямки (5).

Перший - це так звані "негативісти", прибічники рішучого тотального заперечення сучасної науки. Їх головне гасло - "кінець науки!", вони відмовляються від успадкування будь-якого

різновиду наукового знання і взагалі проголошують повний розрив поміж "modern`ом" і "postmodern`ом".

Другий напрямок постмодерністів є більш поміркованим. Піддаючи всебічній критиці сучасну науку, вони водночас допускають можливість в нову епоху - епоху постмодерну - успадкування деяких позитивних елементів науки модерну. Цей напрямок отримав назву "позитивних постмодерністів" на відміну від "негативістів".

Враховуючи наявність цих двох напрямків в загальній течії постмодернізму проведемо їх порівняльний аналіз з реляційно-холістським підходом.

1) Згідно усталеним уявленням всякий розгляд питань філософії науки має бути розпочатим з питання про реальність і вже потім виникає питання про ціннісні аспекти знання, які так би мовити, асиметрично походять від суб'єкту. Але з точки зору реляційно-холістського підходу ситуація докорінно змінюється, реляційний холізм повністю пориває з ціннісно-нейтральним ідеалом знання і визнає ціннісний аспект не знання, а спершу буття висхідним і визначальним, бо він усуває протиставлення духу і природи, людини і бога, і визнає людину як неусувний і найбільш суттєвий аспект реальності. Людина не те, що можлива, а немінуча і необхідна в бутті. Специфічно людські структури свідомості, що базуються на імплікативних зв'язках і залежностях є проявом і відтворенням найбільш глибинного типу зв'язку і залежності в самій природі. Якщо говорити старою мовою, то висхідними і первісними є цілісність (не-множинність), всеєдине, благо, краса, а це ціннісні категорії, - а вже потім множинність і структурність з притаманними їм нижчими типами зв'язку і механізовими утвореннями.

Отже, якщо негативісти просто з розпачу і наобач чи сліпо декларують рівнозначність всіх цінностей (в тому числі наукових і релігійних), а позитивні постмодерністи висувають ідею пріоритету загальнолюдських цінностей, то реляційно-холістський підхід, віддаючи належне науці, не привносить ззовні загальнолюдські цінності в буття (від людини), а визнає їх висхідно фундаментальними в бутті (разом з людиною). Разом з тим він вказує на можливість інших ціннісних практик, бо ця цілісність і духовність світу, яка схоплена ним лише з одного боку і надто схематично, чи навіть формально, з другого свого боку є очевидно цілком недоступною мові науки і філософії, і може (а вірніше - має) бути предметом таких практик, як релігійне вірування, містичне переживання, різновиди медитації і т.і.

2) А тепер **уявлення про реальність**. Якщо негативісти заперечують можливість адекватних засобів для теоретичного осмислення реальності, посиляючись на її невіддільність від ментальних і комунікативних процесів, то реляційний холізм дозволяє усвідомити, чому це саме так, бо предметом теоретичного опису і осмислення може бути принципово лише множинний аспект буття, а доповняльний аспект цілісності і кінцевої нерозкладанності світу на будь-які елементи і множини може бути досягнутим лише шляхом індивідуального психологічного стрибкоподібного акту усвідомлення неуніверсальності і відносності множинного аспекту буття. *Цілісність, що лежить глибше множинності як корінна властивість буття, взагалі не може бути предметом будь-якої дескрипції, а лише предметом індивідуального переживання.* Визнаючи певною мірою безмежні можливості науки і наукового пізнання, реляційний холізм залишає місце і навіть вказує шлях до насолоди релігійним почуттям, містикою чи іншими альтернативами і доповняльними до науки формами пізнання в пошуках шляхів оволодіння знанням про світ як цілісність.

3) **Подолання протиставлення суб'єкта і об'єкта - корінної вади європейської науки і культури**. Якщо негативісти, виходячи з гетерогенності суб'єкту, приходять до думки про його зникнення, а позитивні постмодерністи підкреслюють формуючу роль суб'єкту в творенні об'єкту, так що в кінцевому підсумку об'єкт є продовженням суб'єкту, і об'єктів стільки, скільки ж є суб'єктів, то реляційний холізм поєднує те і друге на базі невичерпної фізичної невіддільності, єдності суб'єкта і об'єкта. Тому кожний суб'єкт формує свій зріз реальності, а їх невичерпність, безконечність і повна рівноправність взагалі усуває проблему суб'єкта-об'єкта в звичних нам формах.

4) **Всезагальність світу**. Негативісти повністю відкидають пошуки будь-яких всезагальних і універсальних рис і ознак світу, визнаючи лише локальності (нарративи), (тобто викладення окремих фактів). Позитивні постмодерністи визнають всезагальність властивостей і зв'язків, оскільки ними визнається принцип глобальної співвідносності.

І тут реляційний холізм йде значно далі, бо його зовсім не цікавлять нарративи про окремі факти, оскільки для нього навіть весь множинний аспект буття є лише одним і цілком випадковим з таких нарративів. Що ж стосується всезагальності властивостей і зв'язків, то реляційний холізм піднімається вище будь-яких уявлень про всезагальність властивостей і зв'язків досі висловлених в науці. бо виходячи з зовсім нової ідеї глобальної співвідносності світу як множини і світу як неподільного одного, він безпосередньо

вказує на досі нечуваний факт імплікативного, а не фізично-причинного зв'язку в самому фундаменті буття.

5) **Погляди на методи пізнання.** І негативісти, і позитивні постмодерністи, відмовляючись від логоцентризму, звертаються до зовсім нових потенцій людини - потенцій уяви і творчості. Методи негативістів - деконструкція і інтерпретація з акцентом на характеристику унікального і індивідуального. Загальна риса їх методу - антиметод, відмовлення від всіляких правил і методів. Позитивні постмодерністи займають більш помірковану позицію, орієнтуючись на множинність та взаємну доповняльність методів пізнання.

Реляційний холізм забезпечує більш потужну позицію. Окрім очевидного тривіального в реляційнім холізмі визнання множинності та взаємодоповняльності методів пізнання, своє звернення до індивідуального і унікального він доводить до гранично можливої унікальності - визнання неповторної, невідтворюваної, незбагненої, незнищеної, неописуємої і такої, що не піддається будь-якій деконструкції та інтерпретації надунікальної властивості світу як неподільного і немножинного в кінцевому підсумку. Саме осягнення цієї властивості світу непідвладне будь-якому з наукових методів і безпосередньо вимагає граничної напруги нашої уяви і творчих здібностей.

Спробуємо тепер окреслити якість загальні висновки питання про постмодерн в філософії сучасної науки:

1) Перш за все це більш чіткі уявлення про те, що насправді відбувається. Мова має йти не про заперечення класичної і неklasичної науки, науки нового часу чи модерну. Мова йде про певну вичерпаність європейської науки в цілому і притаманному європейській культурі розмежуванню науки, культури і релігії; людини і Бога; Логоса і природи. Притаманний європейському мисленню логоцентризм був започаткований ще Парменідом, який чітко відділив "істину" від "мненія", логічне пізнання від почуттєвого (Н.Бурбаки: "Если греческие философы У1-У вв. еще только прорицают, то начиная с Парменида они уже аргументируют")(1) та відкриття елеатами основних законів логічного мислення.

2) Чого ми маємо чекати на зміну науці, що вичерпавши себе, залишає Олімп? Принаймі в філософії ми маємо сподіватись на більш самокритичний і більш духовний, "просвітлений" стиль мислення, визначально орієнтований на цінності буття і на людину як центр буття. Такий стиль мислення, що не просто є толерантним до релігії, містицизму і інших духовних практик, а й певною мірою включає притаманні їм риси.

3) Отже коли ми співставляємо постмодернізм з сучасним станом підвалин точного знання, то помічаємо, що ментальність модерну, що є об'єктом критики з боку постмодерністів, вже є фактично відкинутою власним розвитком підвалин сучасної науки, а саме квантовою фізикою і рівною мірою дослідженнями з підвалин логіки і математики, в яких основні досягнення ХХ століття мають заперечний, або заборонний зміст якраз по відношенню гіпотез і припущень, висунутих свого часу з раціоналістичних споглядань модерну: абсолютна нерозв'язність континуум-гіпотези Кантора, обмежувальні теореми Геделя про неповноту (і непоповнювальність) формальних систем, теореми про невиражальність істинності арифметичної формули засобами формалізованої арифметики і т.ін.

Не для слабкої і такої хиткої людської суб'єктивності, а в самому "об'єктивному" світі квантова фізика відкрила стільки можливостей непередбачуваної ймовірності поведінки, неповторної індивідуальності кожного акту вимірювання (чи фізичної взаємодії), таке багатство потенційностей і багатоманітностей шляхів їх реалізації, котрі далеко перевищують політ фантазії постмодерністів. Тут спостерігач "фізичного світу" знаходиться в умовах своєї повної довільності вибору типу майбутнього спостереження і формування цим актом спостереження реальності, з якою він має справу.

Квантова фізика - це вже не фізика в звичайному сенсі цього слова. Це чисто інтелегібельна картина безконечно багатого світу потенційних можливостей, тільки часткові реалізації якого, доступні нам, ми називаємо фізикою, або природою. Світ квантової фізики - це неосяжний світ потенційних можливостей, котрі кожного разу створюються і перебудовуються заново в своїй бесконечній різноманітності в залежності від вибору позиції спостерігача, типу приладу чи експерименту, макроскопічного оточення і т.ін. Все неосяжне багатство можливостей цього супранатурального і надреального світу квантової фізики є наслідком відносності і неуніверсальності гранично загальних понять в підвалинах європейської науки і культури - понять елемент і множина елементів, понять, що охоплюють собою всю історію європейської культури від античності до епохи Модерну. Як відомо, О.Шпенглер слушно зауважив, що символом античної культури є окреме тіло (елемент, або крапка в геометричній уяві), а символом європейської культури Нового часу - бесконечна протяжність, континуум (або незчисленна лінійна множина крапок). Так ось: і поняття елементу, і поняття множини; і окремого тіла, і безконечно протяжного лінійного простору виявились відносними і неуніверсальними - до чого не додумався жоден постмодерніст.

Звідси - нова концепція всесвіту, що більш не протистоїть людині, не є зовнішнім, незалежним і чужим їй, а є нерозривно пов'язаним з людиною і "співучасним людині всесвітом" (Дж. Уїлер).

Нарешті в кінцевому підсумку слід підкреслити, що так усвідомлений феномен цілісності чи єдності, що знаходиться "поза" застосовності понять "елемент" і "множина", зовсім не співпадає із змістом тих понять "єдиного", "цілого", "тотального", котрі так чи інакше входили в понятійний арсенал Модерну і котрі сьогодні справедливо піддані критиці постмодерністами. Квантова цілісність - це цілісність без "носія" і без "посередника". Її не можна назвати, її не можна показати (маніфестувати), вона не має якогось свого місця в просторі чи часі, бо є взагалі позапросторовою і позачасовою, вона позбавлена будь-яких предикатів. І тому вона ближче езотеричним і східним концепціям неназваного і непоказуваного, ніж будь-що із пропозицій постмодерністів.

Отже наш підсумковий висновок співставлення постмодерністської філософії з сучасною філософією науки дозволяє сказати таке.

Постмодерністи в сучасній філософії - це останні за часом діти модерну, що разом з ним виявилися на краю прірви, яка відокремлює його від нової епохи, що народжується. Відчувши це, вони підняли тривогу та зчинили великий галас, завдяки чому й не помітили формування нового духовного містка над цією новою духовною прірвою.

Якщо Постмодерн тлумачать як світ, що є наперед не визначеним суб'єктом, світ, в якому людина буттєє в середовищі природно-історичної невизначеності відносно абсолютів, світ, в якому зникає фіксований референт нарративів і текстів, то все це точнісінько відповідає сучасному стану підвалин точного знання - математики і фізики - в яких більш переконливим чином і ще раніше людина зіткнулася із зникненням абсолютів і будь-яких однозначно фіксованих "об'єктивних" референтів знання.

Але реляційний холізм, який виростає з сучасного стану підвалин точного знання, все таки дозволяє піти далі такого світу Постмодерну, що задовольняється зовнішнім станом невизначеності відносно абсолютів і рівноцінності всіх текстів і нарративів. Реляційний холізм повною мірою проясняє, чому можливий той світ, яким просто задовольняється постмодернізм. *Реляційний холізм якби відкриває той більш глибокий пласт підпостнекласичної ментальності (стосовно науки), чи підмодерністської духовності (стосовно культури в цілому), який якраз і робить можливим зважену рівноцінність різних, в тому числі і протилежних, методів пізнання (як, наприклад, в концепції*

доповняльності в фізиці), чи рівноцінність текстів і нарративів (як, наприклад, в теорії інтертекстуальності в літературі і культурології в цілому).

Та головна надія реляційного холізму полягає в очікуванні нового прориву в проблему духовності в культурі. Постмодерн просто мовчить з цього приводу, тоді як *реляційний холізм усуває висхідну причину родової хвороби європейської культури - розрив поміж людиною і світом і забезпечує рівноцінність застосування усіх практик в цій сфері: науки, релігії, містики і т.ін.*

Проблема духовності в науці і культурі - то є дуже поважна тема, що потребує окремого розгляду. Ми ж тут можемо зробити лише перший крок у цьому напрямку, а саме покажемо, що ригористично бездуховний раціоналізм при всій притаманній йому зверхності, самовпевненості та нетерпимості до будь-чого поза-раціоналістичного насправді ні в якому разі не є самодостатнім і існує лише постільки, поскільки в своєму підґрунті він спирається на... феномен ірраціонального (!). Отже, розглянемо ірраціональність як підставу раціональності.

### III. Ірраціональність як підстава раціональності.

Коли на міжнародній конференції "Львівсько-Варшавська школа і сучасність" в листопаді 1995 року було виголошено тему моєї доповіді саме в такому формулюванні "Ірраціональність як підстава раціональності", польський учасник конференції професор Яцек Ядацкі вигукнув: "Як це можливо?" І справді, важливим надихаючим чинником становлення і розвитку Львівсько-Варшавської школи в філософії науки було рішуче заперечення ірраціонального в будь-якій формі і тверда надія на повне викорінення його з наукової мови та філософії. Чи виправдалися ці надії і чи так воно сталося з поглядом сучасності?

Відповідь буде дещо несподіваною: елемент ірраціонального в науковому знанні став більше сприйнятним для нашої свідомості сьогодні, наприкінці двадцятого століття порівняно з часами Львівсько-Варшавської школи і набув, так би мовити, раціональних умов його вираження. Пояснимо цю думку прикладами.

Значення доведення нерозв'язності континуум-гіпотези Кантора не вичерпується суто технічними наслідками. Цей результат насправді має перш за все надзвичайно глибокий філософський зміст: він вказує на те, що в кінцевому підсумку континуум взагалі *не є множина*, як це й передбачали інтуїціоністи, зокрема Брауер, Вейль, Лузін. Але цей феномен *не-множинності* (цілісності чи

єдності) як найбільш глибинної структурної властивості континууму, який постає за цим фактом, і який є неусувним джерелом невичерпності континууму будь-якими множинними конструкціями довільної потужності, аж ніяк не може бути предметом раціонального опису і повністю випадає із нього. Воно й недивно: в раціоналістичній мові європейської науки поняття "елемент" і "множина" є вихідними, а поняття цілісності (чи єдності) як немножинності в кращому випадку можуть бути сприйнятими як доповняльні до поняття множини при певному розширенні самої цієї мови і притаманного їй типу раціональності.

То можливо хай так і буде: хай розуміння континууму як немножинної цілісності залишається доповняльним до наших звичайних уявлень про множини і континуум як множину. Але виявляється, що цього замало і цим не можна обмежитися: саме усвідомлення своєрідної неуніверсальності і гносеологічної відносності поняття множини через ірраціональний факт кінцевої немножинності і цілісності континууму дозволяє повністю зрозуміти глибинні засади аксіоматичного методу як основи будь-якого суто раціонального опису, на що вже було нами вказано. Справді, з погляду звичайних уявлень про всезагальність мови множин і множинного опису звернення до аксіоматичного методу виглядає довільним засобом відмовлення від граничних питань (про універсум як множину, про континуум як множину і т.п.), оскільки неявно, чи мовчки, припускається, що універсум і континуум все-таки існують десь там дуже далеко як множини (чи класи), бо іншого наш раціоналізм не визнає. Якщо ж зробити останнє припущення явним і вербалізованим воно миттєво веде до відомих парадоксів. Звернення з метою запобігання парадоксам до мови фінітних множин також не є прийнятним, оскільки при цьому ми взагалі втрачаємо і об'єкти, що нас цікавлять (універсум і континуум), і ще багато дечого, чого не можна досягти фінітними засобами.

Отже залишається одне - саме аксіоматичний підхід. Але тепер ми розуміємо, що аксіоматичний підхід не є довільним відмовленням від питань про континуум (і універсум) як множини. Оскільки насправді континуум (як і універсум) взагалі не є множиною, а як цілісність і гранична єдність є чимось протилежним будь-якій множині і множинності (лежить поза межами множинної мови і є невичерпним будь-якими системами множин), то тепер для представлення його в нашій раціоналістичній множинній мові ми можемо вільно прийняти будь-яку множинну конструкцію в його довільній потужності. Саме ірраціональна природа континууму як немножини уможливорює суто аксіоматичне тлумачення його як

множини, що й є головним метанауковим результатом доведення нерозв'язності континуум-гіпотези Кантора. А вже на цьому ґрунті базуються такі суто раціоналістичні досягнення як математичний аналіз і т.ін.

Та ще більш прозорим і конструктивно діючим є ірраціональний чинник в квантовій фізиці. Тут відкривається майже безмежне поле для його дослідження. Формально феномен цілісності (як немножинності) в структурі квантових систем походить від  $h$  - сталої Планка (він може бути введеним і іншим шляхом, наприклад, за допомогою тези про некомутативність певних спостережуваних і відповідних операторів). Так чи інакше, але мусимо визнати, що в кінцевому підсумку будь-яка квантова система (як і весь світ разом з нею) існує як неподільна цілісність, як щось-таке, що є кінець-кінцем *одне*, а не множинне. Формально це може бути виражено чарункою  $h^N$  в структурі будь-якої фізичної системи в фазовому просторі її. *Ця квантова цілісність разом з чарункою, що її репрезентує, є безумовно ірраціональним феноменом, що не піддається будь-якому подальшому опису. Єдине, що тут може бути застосованим, це шлях безконечних негацій: неподільність, нерозкладність, немножинність, незастосовність будь-яких раціоналістичних понять чи почуттєвих образів і т.ін. до опису її "внутрішньої" структури. Але визначення шляхом нескінченних негацій - це саме той шлях, який безпосередньо веде до визнання ірраціональних феноменів, як це добре відомо з історії релігії і філософії. Маємо тепер справу з таким феноменом в фізиці.*

Та найбільш дивовижним є те, що примирившись з цим феноменом, прийнявши його до відома і усвідомивши його неусувність в картині світу разом з найважливішими наслідками, до яких він веде, ми раптом відкриваємо для себе можливість зрозуміти найбільш загадкові риси квантової механіки. Це перш за все двохшарову структуру фізичної реальності. Перший шар - це множинний світ актуально існуючих часток (чи актуально фізичних подій). Але оскільки фізична реальність не вичерпується будь-якими актуально існуючими множинами деяких елементів (чи часток) і є кінцево неподільною і нерозкладною на множини, то завдяки цьому завжди маємо другий, доповняльний до першого, шар потенційних можливостей виділення тих чи тих елементів. В основі цих двох складових структури фізичної реальності лежить унікальна властивість світу як неподільної цілісності, принципово не-множинної і протилежної будь-якій множинності. Ця властивість світу як неподільного цілого утримує перший і другий шар і лежить в їх підґрунті як найбільш глибинна і фундаментальна. Водночас

вона є безпосередньо відповідальною за логічну (а не фізично-каузальну!) узгожденість і взаємну зкорельованість потенційних можливостей, притаманних тому чи іншому так званому чистому квантовому стану фізичної системи. Саме цим пояснюються ефекти так званої редукції хвильової функції і квантових кореляцій [див.більш детально в: 3; 4;].

Нарешті звернення до властивості світу як неподільного цілого дозволяє усвідомити об'єктивну підставу існування принципу стаціонарності дії, а отже і всіх динамічних законів і законів збереження, що звичайно з нього отримують. Вимога покласти рівню нулевій варіацію дії на істинних траєкторіях руху систем є не що інше, як ще одна форма визнання кінцевої цілісності і нерозкладності реальних станів фізичних систем на безмежні множини елементів, бо вся сукупність траєкторій, близьких до істинної (таких, що її оточують), є фізично невідмінними одна від одної і їх усіх - від істинної, оскільки на кожній з них варіація дії дорівнює нулеві. Отже, ці траєкторії (що оточують істину) є фізично (чи реально) неіснуючими, і це є ще один прояв кінцевої цілісності і нерозкладності світу на будь-які елементи та множини.

Все вище наведене змушує визнати дивний факт: з часів Львівсько-Варшавської школи нам не тільки не вдалося позбутися феномену ірраціональності, а навпаки, в багатьох випадках ми стикаємося з тим, що така конкретна форма його як ідея цілісності світу в сенсі граничної єдності і кінцевої немножинності його складає підґрунття самої можливості певного раціонального опису його. І якщо, співставляючи постмодернізм і реляційний холізм, ми змушені були охарактеризувати постмодерністів [див. розділ II] як останніх за часом дітей модерну, що зіткнувшись з обмеженістю модерну зчинили з цього приводу великий галас, то тепер маємо сказати, що дехто з них досить вдало передав відчуття близького подиху ірраціонального із темряви прірви, що розверзлася за межою модерну. Наприклад, Ж.-Ф.Ліотар: "Сосредотачивая свой интерес на нерешенном, на пределах контролируемой точности, на конфликтах при неполной информации, на разломах, на катастрофах, на прагматических катастрофах, постмодерная наука набрасывает теорию своего собственного развития как прерывного, катастрофного, неупорядочиваемого, парадоксального развития. Она меняет смысл слова "знание", и она сообщает, как может осуществляться это изменение. Она порождает не известное, а неизвестное. И она настоятельно рекомендует в качестве новой модели легитимации модель дифференции, понимаемой как... паралогичность", [6, с.128]

## Література

1. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963.
2. Уилер Дж. Квант и Вселенная. // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., "Мир", 1982.
3. Цехмистро И.З. Парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена и концепция целостности. // "Вопросы философии", 1985, №4.
4. Цехмистро И.З. Интерпретация квантовой механики перед решающим шагом. // "Философские науки", 1989, №10.
5. Чешков М.А. "Новая наука", постмодернизм и целостность современного мира. // "Вопросы философии", 1995, №4.
6. Цит. по: Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия. // "Путь", М., 1992, №1.

Мироненко Н.Н.

## НЕДОСТАТОК И СИМУЛЯЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ: ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Мнение о том, что сегодня мы живем в эпоху постмодернизма, сейчас трудно кого-либо удивить. Тем не менее, разработанного представления: что же представляет собой постмодернизм и какие существенные изменения должна претерпеть в связи с этим наша картина мира, пожалуй, еще не существует. А ведь само название ситуации, в которой мы так внезапно очутились, - постмодернизм, постсовременность - настолько парадоксально, что вызывает необходимость переосмысления самых истоков нашего понимания мира и самих себя.

Одной из самых насущных проблем для философского осмысления ситуации постмодернизма (возможно, второй по значимости после заявленной в названии "постсовременность" проблемы времени) является понимание того, что мы привычно называем реальностью. Это понятие в философии относится к разряду концептов, которые считаются основополагающими, фундаментальными. Так или иначе, любая философская концепция, любой подход к осмыслению мира предполагает раскрытие проблемы реальности.

Само слово "реальность" достаточно многозначно. Чаще всего его используют в следующих значениях: реальность как существующая действительность, истинная и оправданная благодаря этому существованию; реальность как онтологически и гносеологически утвержденная картина мира. Имея в виду первое значение, говорят, что то или иное событие, факт, вещь реальные или нереальные, иллюзорны, фантастичны (противоположностью реальности здесь будут вымысел, иллюзия или, ориентируясь в гносеологических координатах, субъективность). Объединяя же все (реальные или нереальные) вещи, события, явления в единое взаимосвязанное системное целое, говорят о мире, действительности, реальности во втором смысле.

Безусловно, выделенные здесь смыслы термина "реальность" тесно связаны друг с другом, однако все же различны. Пожалуй, одним из самых распространенных заблуждений недавней отечественной философии было смешение этих двух значений: считалось, что только реальные в первом смысле вещи и события могут образовывать реальность второго смысла, бы-

тие, картину мира. При этом оказывалось, что вне этой реальности-объективности находился и сам человек со своим внутренним миром, со своими помыслами, желаниями и представлениями. Реальность мыслилась, таким образом, холодным, мертвым пространством истины, на которое должна была равняться такая же холодная и безликая познающая мысль.

Подобная гносеологизация бытия неоднократно критиковалась со всех сторон, и нет необходимости здесь подробно останавливаться. Укажем лишь на то, что кризисным, пограничным моментом в осмыслении реальности как хронотопа существования является внутренний мир человека, его психическая жизнь. Это самый яркий пример того, как субъективные, вымышленные, фантастические явления (то есть противостоящие реальности как объективности, проверяемости и доказуемости) наделяются существованием, бытием, и в этом смысле, реальностью.

Нужно сказать, что проблема реальности в вышеприведенном аспекте не является абсолютно новой. Так, например, русская философская мысль конца 19 - начала 20 веков выдвигала моменты необходимости соотнесения картины мира и ценностно-личностного отношения к ней человека как одни из самых значительных. Вот как рассуждает по поводу определения реальности как противоположности кажимости, иллюзорности С.Л.Франк: "Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит нашим мечтам, желаниям и с чем мы должны просто "считаться" для того, чтобы существовать" /4, с.256/. Это объективно-предметный мир, реальность первого смысла. Далее рассуждение ведется следующим образом: если действительность подразумевает противоположность кажимости (и вообще всему, что берется в скобки в познавательном отношении к миру, то есть, что принадлежит субъекту), то как же быть со всей этой субъективностью, этой огромной областью духовных и душевных явлений - ведь их нельзя объявить абсолютно несуществующими, им свойственно свое бытие. Таким образом, получается, что "одно и то же явление может одновременно противопоставляться "действительности", как относящееся к области чистой субъективности, и входить несмотря на это в состав действительности" /4, с.257/. Иными словами, действительность, реальность теряет свою четкую определенность.

Это утверждение ведет к еще одному неожиданному следствию. Так как сомнительность принадлежности или непринадлежности духовных и психических явлений к области действительности делают саму эту действительность неопределенной, а выше действительное было определено как утвержденное в себе

и определенное бытие, то, стало быть, сама действительность недействительна, сама реальность нереальна.

Подобные софистические пассажи были предприняты С.Л.Франком с целью опровержения утверждения о том, что реальность ограничивается объективно-предметным миром: "Реальность как единство бытия и истины, сознаваемого или переживаемого бытия с самим началом сознания или жизни есть сама непосредственность как безусловно невыразимое, несказанное существо того, что для нас в последнем счете означает реальность" /4, с.286/. Человеку не дается реальность, вернее, дается лишь в той мере, в которой человек есть сама реальность. О реальности правильнее говорить не в терминах окружающего мира, а в терминах жизни и причастности к ней.

Эти безусловно интересные мысли о смысле и содержании понятия реальности, разделяемые не одним С.Л.Франком, а и другими философами серебряного века (см., в частности, работы А.Ф.Лосева), значимы для нас не только сами по себе, но и в свете сегодняшних философствований на тему реальности. Если у Франка подлинная реальность (реальность жизни, непосредственности) не ставилась под вопрос, необходимо было лишь пробиться к этой подлинности сквозь пелену определенностей и объективаций - преград, сооруженных самим же человеческим разумом, то в постмодернистском русле философствования субъект изначально включен в реальность как ее непосредственный производитель.

Первая точка, от которой идет отталкивание, такая же, как и у предшественников, - обыденное представление о реальности, как о том, что находится вовне, что определено, утверждено в себе. Разница в том, что постмодернистская философия включает в рассмотрение вопрос о происхождении этой определенной, предметной, первично-обыденной реальности - в отличие от выше рассмотренных взглядов модернистов, для которых этот вопрос незначим. Впрочем, достижения потомков опираются на открытия предшественников: по словам Лиотара, "современность, какой бы эпохой она не датировалась, всегда идет рука об руку с потрясением основ веры и открытием присущего реальности недостатка реальности, открытием, связанным с изобретением других реальностей" /3, с.316/. Речь идет о том, что у Франка названо невыразимой и несказанной непосредственностью, - реальности высшей, возвышенной в кантовском смысле, любое воплощение которой будет неполно, недостаточно. Если же устранить от метафизичности, то всякое развитие и изменение картины мира, связанное с познавательным открытием, свидетельствует о множественности этих картин (а возможно, и этих миров) и заставляя-

ет прийти у выводу об условности всяких картин мира: "Объекты и мысли, исходящие от научного знания и капиталистической экономики, разносят с собой одно правило, которому подчинена сама их возможность, и правило это состоит в том, что никакой реальности, кроме той, что удостоверяется между партнерами неким консенсусом относительно их познаний и обязательств, не существует" /3, с.315/. Иными словами, реальность ускользает от попыток зафиксировать ее, она возможна во многих лицах и всегда намекает на иную свою возможность, на свою недостаточность.

В связи с представлением об условном характере реальности представляется нужным остановиться на проблеме истинности такой реальности. Если раньше с этим все было ясно - есть подлинная, истинная реальность, ее необходимо достичь мыслительно-жизненным усилием, то утверждение реальности как человеческого консенсуса неизбежно ставит вопрос: как соотносится подобное понимание реальности с представлением об истине? Лиотаровский постмодернизм отворачивается от прогрессистского нововременного разрешения проблемы - от менее истинного к более истинному через недопущение противоречий - в сторону признания единовременной истинности всех картин мира, всех реальностей, признания их одновременного существования и борьбы, служащей единственным препятствием террору целого, мечте "о том, чтобы охватить и стиснуть в своих объятиях реальность" /3, с.323/

Возможен и иной ответ. Такой ответ мы находим в работах Ж.Бодрийяра. Для него, как и для Лиотара, важен момент происхождения реальности, и это происхождение мыслится как производство. Дело в том, что пространство мира с появлением человека перестало быть миром-в-себе, более того, оно генетически связано с творческой деятельностью человека, Уже долгое время люди живут в том и с тем, что ими произведено или преобразовано, и сегодня представления о природе, мире вне человека являются мифом. Что же это за производство? Только на первый взгляд кажется, что это производство вещей (предметов отношений) - этот период закончился к концу 19 века. Сейчас эпоху промышленного производства сменила тотальность знакового производства (в которое входит и производство отношений между людьми). Подтверждением тому - приоритет в общественном сознании и бытии информации перед предметами, господство над сознанием средств массовой информации, наконец, превращение самих предметов в коды (социальные знаки приобщенности, престижности, полезности и т.д.) с утратой ими своей прежней качественной определенности. Знаки образуют свою реальность, и это - реальность тотальная, реальность террора. Вне знаков мы не

найдем уже ничего. И хотя структура знака такова, что подразумевает наличие референта, т.е. означаемой вещи, трактуемой раньше как реальная вещь, существование референта вовсе не значит наличия референции, т.к. "и означающее, и означаемое в равной мере объемлются знаком" /1, с.326/. Знак, таким образом, вобрал в себя предмет, означил его и лишил его суверенности. Необходимость во внезнаковой референции отпадает, и процесс знакового производства ведет к тому, что реальности вне и помимо знака больше не существует. Есть лишь ее видимость, ее симуляция. Итак, "больше невозможно провести различие между реальным и моделями, всякая реальность есть лишь секрция симуляционных моделей" /2, с.63/. Человек сегодня окружен симуляционными моделями (симулякрами), начиная от политики, искусства, телевидения, рекламы и заканчивая пространством собственного тела. Симулякры не просто заменяют реальность, они претендуют на большую реальность - гиперреальность. Типичный пример такой симуляции - порнография. Направленная на самую близкую нам область окружающего мира - наше тело, порнография создает особую - углубленную, приближенную, детализированную репрезентацию той реальности, видимостью которой мы раньше не располагали, - реальности собственной сексуальности. Однако гиперреальность не ведет к самой реальности (которой уже просто не существует): детализированное, конкретизированное, безликое тело становится монстром, чудовищем, ничего не говорящем об истине. Гиперреальность оборачивается лишь приемом симуляции.

Истины больше не существует, и бытие симулякров - бытие обмана, покрова, видимости, которая ничего не скрывает. Симуляция может множиться, означиваясь и переозначиваясь, выстраивая напластования симулякров, симулирующих другие симулякры, и отменить ее уже невозможно. Все находятся под террором знаков.

Однако, возможны несколько путей борьбы с этим террором. Один из них заключается в том, чтобы "произвести симулякр, полностью осозная правила и уловки игры: имитируя третье измерение, поставить под сомнение реальность этого третьего измерения, - имитируя и утрируя эффект реального, радикально поставить под сомнение сам принцип реальности" /1, с.348/. Создать экспериментальный симулякр, и тем самым, указать на его симуляционную природу - еще не значит достичь реальности, но и осознание симулякра как обмана кладет конец его воздействию. Пример таких экспериментальных обманок - авангардистская картина, представляющая собой прикрепленные к холсту старые газеты, мелкие бытовые предметы и т.д. Это своеобразная пародия на стрем-

ления реализма и натурализма как можно ближе приблизиться к "реальности", и это разоблачение их как обмана.

Создание экспериментальной симуляционной модели - часть более общей стратегии борьбы, суть которой Ж.Бодрийяр обозначает словом "соблазн". Соблазн - это приманка, сила которой способна противостоять тотальности знаковой гиперреальности. Соблазн - это тоже симулякр, однако он направлен не на усилие, не на усилие, не на "избыток" реальности, а на ее затухание, устранение нескольких ее измерений, возврат к таинственности, которая взрывает целое симуляционного пространства, подрывает власть симулякра. Соблазну соответствует на микроуровне - внутри знака - разрушающая однозначность знакового вытеснения референта сила символа.

Вот такую эволюцию претерпело представление о реальности в движении мысли от модернизма к постмодернизму. И хотя постмодернизм, по утверждению Лиотара, представляет собой постоянное осмысление истоков модернизма, поиск и размышления об основополагающих его концептах, теория симуляции ставит под сомнение "возвращение" модернизма с его верой в путь невыразимую и недостижимую, но все же потенциально существующую реальность. Некоторая доля провокативности положений об элиминации реальности фашизмом знаков, "холодных" симуляционных кодов стимулирует философское размышление как на тему собственно описанных выше вопросов, так и особенностей стиля философствования, свойственного мыслителям, относимых нами к философскому постмодернизму. Но это отдельная проблема.

### Литература

1. Бордийяр Ж. О совращении //Ad marginem 93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994. С.324-353.
2. Бордийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // "Иностранная литература", 1994, №1. С.59-66.
3. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? //Ad marginem 93: М., 1994. С.303-323.
4. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии //Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.183-559.

Байтальский М.Ю.

## ХОЛИЗМ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ПОСТ-СТРУКТУРАЛИСТСКОГО КРИЗИСА НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ

С проблемой коммуникации наука сталкивается ежечасно, в особенности когда научный процесс далеко продвигается за границы, очерченные повседневным опытом и доминирующей парадигмой. Такова особенность нынешней ситуации в гносеологии. В поле зрения пост-современной науки все чаще попадает эмпирический материал, плохо вписывающийся в узкие рамки механистической парадигмы, которая, несмотря на коренные сдвиги в области физики и других "точных" наук, по-прежнему продолжает доминировать как в области наук о человеке (т.н. life-science, к которым относят биологию, медицину, психологию и другие гуманитарные дисциплины), так и в обыденном сознании. К такому, исключенному из доминирующей парадигмы, материалу можно отнести, например, трансперсональные и перинатальные эгофеномены, характерные для состояний измененного сознания и находящиеся в фокусе исследований современной холистической психологии [1]. Несомненно, изучение и доскональный анализ такого материала совершенно необходим для дальнейшего развития представлений о психофизической и антропологической сущности человека, как неотъемлемой и неотделимой части когерентного целого, каким он является согласно представлениям Д.Бома [2] и ряда других ученых, разделяющих холистические воззрения на природу Вселенной.

В свете этой необходимости возникают и становятся чрезвычайно актуальными некоторые методологические аспекты научной коммуникации, связанные с передачей по существу нового типа информации - информации, не вписывающейся в рамки повседневного опыта и, следовательно, трудно передаваемой посредством как бытового, так и научного языка. Особенно же сильно "недостатки" естественного языка ощущаются в дисциплинах, не имеющих своего формального, аналитического выражения, таких как философия и life-sciences (в той степени, в которой они, как говорится, не состоят из математики). Несамочевидность предыдущего высказывания требует подробнее остановиться на этом вопросе. Чем же качественно отличается информация, ставшая доступной благодаря революционным исследованиям человеческой психики? Какие требования при этом должны предъявляться к методу научной коммуникации в условиях нового

холистического видения мира? Каким образом можно достичь большей адекватности в работе с естественным языком? Данная статья претендует на раскрытие некоторых перспектив в разрешении наличествующей неопределенности.

Обратимся к теории информационных систем. Согласно представлениям Грегори Бэйтсона [3], мышление в терминах субстанции и дискретных объектов представляет собой серьезную эпистемологическую ошибку - ошибку в логической типологии. В повседневной жизни мы имеем дело не с объектами, а с их сенсорными преобразованиями и сообщениями о различиях. Информация, различение, форма и паттерн, составляющие наше знание о мире являются лишними размерности сущностями, которые нельзя локализовать в пространстве или во времени. Информация течет в цепях, которые выходят за конвенциональные границы индивидуальности и включают все окружающее. Такой способ научного мышления делает абсурдной попытку понять мир в терминах отдельных объектов и сущностей. Здесь, как и в квантовом реляционной физике, акцент смещается от субстанции и объекта к форме, паттерну и процессу. Согласно "шнурочной" философии Джеффри Чу, высоко оцененной Фритьофом Капра [4], природу нельзя редуцировать к каким-либо фундаментальным сущностям вроде элементарных частиц и полей. Ее необходимо понимать и рассматривать целиком, во всей ее самодостаточности. Иными словами, мы не можем прямо сказать, что представляет из себя какой-либо квантовый объект. Высказывания наподобие "это как бы волна и, одновременно, как бы частица", не могут удовлетворительно раскрыть суть вопроса. Более того, они способны ввести незнающего человека в заблуждение, ибо вероятнее всего он решит (и с таким мнением нередко приходится сталкиваться на практике), что речь идет об объекте, который временами проявляет свойства, присущие волне, а временами - свойства, присущие частице.

Следует, однако, заметить, что, в отличие от life-sciences, в случае точных наук мы имеем дело с формальным математическим аппаратом, который усилиями многих гениальных ученых (таких как Гейзенберг, Эйнштейн и др.) был достаточно успешно адаптирован к новым представлениям о мире переходом от классической механики к квантовой, от сил и координат - к операторам и волновым функциям. К сожалению, в life-sciences таких преобразований не было произведено и естественные языки по-прежнему являются в них единственным инструментом коммуникации. В отличие от легко и относительно быстро эволюционирующего математического аппарата, естественный язык, формируемый многовековым опытом социума, не обладает такой гибко-

стью и в целом оказывается плохо приспособленным к буквальным аналитическим высказываниям о сущностях предметов и явлений. Предикативная структура языка - то есть представимость высказываний в форме <субъект>-<действие>-<объект> - в силу вышеназванной концепции Грегори Бейтсона не допускает возможности его непосредственного формального использования как для высказываний в духе холистических представлений о мире, так и для исчерпывающего анализа эмпирических данных, на которые эти представления опираются. Иными словами, он становится "непригодным" для них в той же степени, в какой математический аппарат классической механики оказался "непригодным" для квантовой. Попытка привести в язык изменения, аналогичные тем, что были проделаны в области точных наук, видится в достаточной степени абсурдной ибо, по сути дела, сводится либо к созданию искусственного языка (вспомним, что в этой области история не знает ни одного обнадеживающего прецедента), либо к пересказыванию словами математических формул, то есть к необоснованному увеличению объема дискурса. Последнее решение едва ли можно назвать прогрессивным, если учесть, что как раз обратное, а именно создание математической записи и выделение ее из языка, произошедшее в XV в., привело к существенному ускорению прогресса в этой области. Даже развернутая запись математической формулы посредством естественного языка вероятнее всего окажется совершенно непонятной человеку, не знакомому с математикой. Тот же, кто знаком с ней, предпочтет компактную математическую нотацию.

Безусловно, недостаточная аналитичность естественного языка ограничивает его способность максимально адекватно осуществлять научную коммуникацию. Тем не менее, все вышеизложенное ни в коем случае не следует рассматривать как призыв к отказу от естественных языков и переходу на язык математических формул везде, где это возможно. Подобный призыв был бы не только призывом к тотальной дегуманизации life-sciences, но и призывом к неосуществимому. Поэтому уместен дальнейший анализ естественного языка с точки зрения его потенциальной пригодности к наиболее эффективному выражению нужд гуманитарных дисциплин, а также поиск тех скрытых резервов, за счет которых можно компенсировать несовершенство его аналитической компоненты.

Взглянем на проблему научной коммуникации под углом зрения деконструктивизма, ратующего за пересмотр таких осевых для европейской культуры понятий метафизики как "логос" и "смысл" и призывающего к прояснению их внутренней противоречивости, на основе методов практической деконструкции [5].

“Скрытые переменные” философии Деррида артикулированы как “письмо” и “текст”, работа с которыми приводит его к выводам, интересным с точки зрения холомного подхода к сознанию. Оказывается, что язык, а вместе с ним и научная речь изрядно “засорена” метафорическими бессознательными клише, вошедшими в язык и являющимися частью языка. Анализируя работы Деррида, Вайнштейн [6] замечает по этому поводу: “Философ, желая очистить сознание для феноменологически чистого мышления, все равно отдает дань “бессознательной аксиоматике” через повторяющиеся метафоры в научной речи и, в частности, через метафоры письма.” Следовательно любой, в том числе и научный текст помимо воли автора всегда несет дополнительный подсознательный мета-смысл. У Деррида этот вывод негативно окрашен, а его предпосылки обозначаются им как нечто, с чем необходимо бороться на пути достижения независимости мышления и внутренней свободы [7]. Иными словами, типично фрейдистское утверждение о том, что язык есть проекция бессознательного, страшит Деррида, несмотря на то, что он признает его правомочность.

С другой стороны, холистическая и гуманистическая психология признает будущее за иным, диаметрально противоположным, подходом. Очевидная невозможность избежать “засоренности” речи и текста бессознательным (и в том числе трансперсональным) материалом, не должна быть объектом борьбы. Напротив - ее следует максимально эффективно использовать для передачи тех типов информации, которые не могут быть переданы аналитически или “очищенным” языком Деррида. Последнее дает нам право назвать эту “засоренность” скрытой мощью языка, его уникальной способностью к передаче чувственного (иррационального, подсознательного, трансперсонального) пласта информации.

Коммуникацию, скрыто или явно направленную на передачу информации этого типа, будем в дальнейшем именовать литературной, именно в силу того, что указанная способность находит свое выражение в первую очередь в литературной практике. Строго говоря, собственно литературным язык делает не только и не столько акт артикуляции, сколько акт перцепции, потому что даже поверхностная деконструкция способна выявить в любом тексте элементы бессознательного (стоит вспомнить нашумевший разбор Деррида американской Декларации независимости - текста на первый взгляд вполне логически стройного).

История культуры дает достаточно примеров того, что литературная коммуникация характерна не только для литературы как

таковой (художественной, прецедентной etc.), но и для философии. Фридрих Шлегель, определяет язык философии как интеллектуальную поэзию, раскрывающую этимологические смыслы и скрытые метафоры. Идея слияния литературы и философии развита также и Деррида, "...однако в негативном базисе без оптимистически-романтического универсализма" [6]. Деконструкция платоновских текстов, произведенная в работе "Plato's pharmacy" ("Фармацея Платона") доказывает, что и литература, и философия выше всех текстов и риторических конструкций, которые разделяют проблемы, возникающие при использовании языка, находящегося в рабстве бинарных оппозиций.

Можно сделать попытку расширить тезис о характерности и желательности литературной коммуникации для философии на область других гуманитарных дисциплин, а также life-sciences, где насущность этого требования в ситуации смены парадигмы, не ставится под сомнение.

Итак, холистический взгляд на мир и человеческую природу в целом предъявляет новые требования к методу коммуникации. Необходимо признать, что тот материал, с которым оперирует большинство гуманитарных дисциплин, в рамках вероятной холистической парадигмы плохо формализуем, и поэтому не вполне логично настаивать на его формализации посредством традиционных методов, построенных на усилении аналитического начала. Напротив, на наш взгляд удачным выходом из создавшегося положения было бы сознательное усиление не-аналитической тенденции, в наибольшей степени присущей литературной коммуникации как типу.

Какова же в этом случае будет дальнейшая эволюция науки, увеличивающей свою познавательную ценность, посредством обращения к литературной коммуникации и расширения своей духовной компоненты в целом? Отвечая на этот вопрос, Дэвид Бом [8] высказывает мнение, с одной стороны достаточно хорошо суммирующее результаты этой статьи, а с другой - достаточно красноречивое, чтобы не нуждаться в комментариях: "Не думаю, что "наука" науки может оказаться правой. Я предпочел бы "искусство науки". Без научного и творческого духа нам не обрести всеобщей согласованной духовности. Умножать несогласованную (не-когерентную) духовность бесполезно."

### **Литература**

Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания. М., 1990.  
2. Бом Д. Квантовая теория. М., 1965. 3. Bateson G., 1972. Steps to an ecology of mind. San Francisco: Chandler Publ. 4. Капра Ф. Дао

физики. СПб., 1994. 5. Аронсон О. "Жак Деррида и наши края" // Современная философия, 1995, N1. 6. Вайнштейн О.Б., "Деррида и Платон: деконструкция логоса" // Arbor Mundi, 1992, N1. 7. Derrida J. The Postcard: from Socrates to Freud and beyond. Chicago, 1987. 8. Бом Д., "Наука и духовность: необходимость изменений в культуре" // Человек, 1993, N3.

Штанько В.И.

## ПОНИМАЮЩАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИНТЕРПРЕТИРУЮЩИЙ РАЗУМ: ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ

В результате распада господствовавшей социокультурной матрицы в духовной культуре Западной Европы в 80-90-е гг. формируется особая ситуация, которая часто называется ситуацией постмодерна. Постмодерн как культурный феномен - многомерен. Одно из важных его измерений - философское - направлено на осмысление радикальных преобразований модернистской метафизики сознания и принципов рациональности, сформировавшихся в европейской культуре в Новое время.

Постмодернизм, по мнению Мерфи, представляет собой протест против Modernity. Modernity является подавляющим, удушьющим мышлением в том смысле, что оно стремится рационализировать любой аспект человеческой экзистенции. И, конечно же, прежде всего - рационализировать человеческий разум и сознание. Не случайно Ratio в глазах таких постмодернистов как Гайдеггер, Фуко, Адорно, Деррида принимает лики "логоцентризма" (Деррида), "индустриального разума" (Адорно), "калькулятивного мышления" (Гайдеггер). При этом многие исследователи считают, что триумф западной метафизики, которая, начиная с Платона, стремилась к рационалистическому пониманию бытия и мышления, выразился в разработке "компьютерной парадигмы" интерпретации человеческого разума.

В рамках когнитивной психологии, органично связанной с концепцией "компьютерного сознания", человеческий разум рассматривается как система восприятия и переработки информации, как некоторая абстрактная сущность, не зависящая от своего материального субстрата, которая лишь случайно оказалась воплощенной в нейрофизиологии человека.(1) Процессы мышления интерпретируются как информационные процессы и приравниваются к вычислительным процессам компьютеров (Х. Патнэм), а "ментальные состояния" отождествляются с алгоритмизированными программами. Предполагается, что человек - это устройство, действующее на основе определенных правил организации данных, имеющих вид атомарных фактов. В сознании создателей систем искусственного интеллекта господствует убеждение, что всякая вещь, наделенная разумом, должна быть составлена из множества мелких вещей, не способных мыслить. Эти элемент-

тарные "агенты" могут по-разному комбинироваться, причем каждой "осмысленной" комбинации с необходимостью соответствует вполне определенное действие. Принимаемое разумным существом решение есть лишь результат определенного сочетания элементарных "агентов". Поэтому, по мнению одного из авторитетных специалистов в этой области - М. Минского, сознательный выбор - это иллюзия, кажущаяся правдоподобной только благодаря чрезвычайно сложной структуре разума (2).

Однако устойчивая традиция рассматривать разум как рациональную манипуляцию с ментальными символами согласно строго определенным правилам, а человека как "духовный автомат", господствующая в классической парадигме Ratio и триумфально проявившая себя в создании систем искусственного интеллекта, в 80-90-х годах подрывается как бы изнутри. Именно в области разработки и проектирования систем ИИ (экспертных систем, машинного перевода, распознавания образов) формируются предпосылки для осознания принципиальных границ классической рационалистической модели разума. Эти исследования парадоксальным и неожиданным образом ведут к "свержению диктата" (Шрейдер Ю.) классического рационализма, заставляя нас предположить, что так понимаемая рациональность ... вытеснила разум.

Можно зафиксировать определенные параллели в размышлениях о ситуации постмодерна в философии науки и философии культуры - критика логоцентризма, редукционизма, объективизма - с характером тех трудностей, с которыми встретились создатели систем ИИ, опираясь на идеал классической рациональности.

Одной из важных проблем, с которой столкнулись разработчики систем ИИ, стала проблема понимания - понимания естественного языка, текста, ситуации. Классическая интерпретация процесса понимания утверждает, что для понимания смысла текста его необходимо расчленить на фразы, предложения, слова и т.п., проанализировать каждую составляющую (ее смысл) и характер синтаксических связей между ними, т.е. подразумевается, что смысл текста состоит из совокупности "атомарных" смыслов (3). Особенности такого подхода, который положен и в основу разработки информационных и компьютерных моделей понимания текстов, четко выразил Л. Витгенштейн в "Логико-философском трактате": "даже если мир бесконечно сложен так, что каждый факт состоит из бесконечного числа атомарных фактов и каждый атомарный факт из бесконечного числа объектов, - даже тогда должны быть даны и объекты и атомарные факты" (4).

Но при этом возникает некий "лингвистический парадокс", суть которого можно выразить так: чем более точно определен смысл слов, тем более неопределенным оказывается смысл текста (фразы, предложения), что приводит к существованию в лингвистике двух противоположных позиций в решении вопроса о том, как исследовать семантику систем. Одни утверждают, что смысл текста определяется совокупностью входящих в него слов, другие - считают, что слова лишь символы, намекающие на этот смысл. Попытка решить этот парадокс, находясь в рамках парадигмы классической рациональности, встретила принципиальными трудностями. Для его решения необходим выход за пределы классической рациональности, трактующей понимание как чисто множественный феномен (5).

Ограниченность и неуниверсальность рационалистической модели разума и мышления, ориентированной на возможность существования бесконтекстного знания, на возможность полного отчуждения и объективизации знания от субъекта осознается и при создании экспертных систем. Оказалось, что чем сложнее проблема, решаемая экспертом, тем большую долю в используемом им знании составляет личностное, неявное знание. Поэтому "узким горлышком" (Э.Фейгенбаум) создания таких систем является вербализации и отчуждения личных знаний эксперта, многие из которых не осознаны самим экспертом.

Существенно ограниченным оказалось и спинозианское представление об изоморфизме вещественной реальности и создаваемых в сознании ее моделей. Преувеличение роли отражательного аспекта, структурного соответствия образа и объекта, достигаемого "непосредственным" воспроизведением объекта, характерное для классической науки, противоречит данным современной психологии и когнитологии. Они выявили репрезентативный характер многих структур познавательной деятельности (М.Вартовский), существенную роль в познании "предвосхищающих перцептивных схем", "предпонимания", определенных ожиданий и установок субъекта. Оказывается, что образы предметного мира в нашем сознании формируются преимущественно неотражательными по своей природе операциями (выдвижения объект-гипотез, категоризация, различные способы репрезентации, редукции, реконструкции, интерпретации, введения конвенций, элементов веры, процедуры понимания и т.п.). Все эти представления не вписываются в идеал классической рациональности, который трактовал разум преимущественно как отражающий.

Необходимость пересмотра универсальности классической модели Ratio, "расширение рациональности" (И. Пригожин), осознается не только в философских размышлениях представителей постмодернизма, инвективы которых в адрес классического рационализма часто звучат довольно убедительно, но и в области создания систем ИИ, чтобы вывести эти разработки из тупика, в который их завело господство инструменталистски-ориентированного мышления, сведение разума к мысли и знанию.

Можно предположить, что "расширение рациональности" возможно, прежде всего, через пересмотр смысловой концепции разума. Необходимо обратиться к трактовке разума как такой человеческой способности, которая позволяет не только знать, расчленяя и анализируя мир, но и понимать его; "расширить рациональность" за счет включения в процесс познания смыслового начала, через формирование представлений об интерпретирующем разуме(5), т.е. понять рациональность как разум, как смысл.

Представляется справедливым замечание М.М. Бахтина о том, что понимание есть один из видов "мысли в мире" (мысли, вплетенной в ткань жизненного мира людей) в отличие от "мысли о мире" (субъект-объектного отношения, представляющего свой предмет в объективируемой форме и абстрагирующегося от ситуации осознания этого предмета). Понимание можно рассматривать как исходный феномен мышления, мышления продуктивного, творческого, связанного с порождением новых идей и смыслов. Носителем же смысловых отношений является субъект, личность. Смыслы связаны не только со всей системой знаний личности о мире, но и с его эмоционально-волевой сферой, верованиями и убеждениями, которые нельзя выразить в контексте теории отражения и информационной парадигмы и тем более посредством каких-либо формализмов, формальных операций. Они не отчуждены от субъекта, содержатся в духовном мире личности как особые виртуальные образования и не выразимы однозначно на языке множественных представлений и структур, как того требует концепция отражения, трактуя результат отражения в терминах изо- или гомоморфного соответствия его с объектом.

Смысловой образ разума, утверждающийся в современной науке, включает в себя не только понятийное мышление, но и то, что носит название "интуитивного", "неосознанного", инсайда, озарения. Понимание рождается через образы, интуицию, воображение, переживание, поэтому представление об интерпретирующем разуме должно включать и нерациональные компоненты духовной деятельности: понятийное мышление отнюдь не единственная ипостась человеческой субъективности, а зачастую само

оказывается заложником страстей и влечений. Ведь еще Ницше понимал, что мир представляется нам *логизированным*, потому что мы сами его *логизировали*.

В отличие от классического типа рациональности, тип рациональности формирующийся в современной культуре и науке, утверждает идею не только познания мира, но и его понимания - раскрытия (освоения, создания) его смыслов. Конечно, и классическая наука не только описывает и объясняет, но и интерпретирует мир. Однако классическая рациональность не осмысливает этой особенности разума и процесса познания, а процесс понимание трактует только как интеллектуально-логическую деятельность, как интерпретацию формализмов, поскольку стремится увидеть мир таким, каким он есть "сам по себе", избавиться от "демонов" человеческой субъективности (7). И это удается до тех пор, пока объектами нашего познания остаются механические системы, объекты, лишенные развития, жизни, смысла.

Но как только наука обратилась к исследованию развивающихся, человекоразмерных систем, возникла необходимость не только объяснить их через призму причинно-следственных связей, но и постигнуть целевую детерминацию, понять смысл. Уже в конце 19 в. появляются ставшими классическими работы В. Дильтея (например, "Описательная психология"), в которых обосновывается мысль о необходимости создания особой - понимающей психологии в противовес объясняющей, ориентированной на сложившиеся к тому времени идеалы и методы естественных наук. Им была четко обозначена возможность двух, тогда казавшихся принципиально несовместимыми и несоизмеримыми, подходов к научному исследованию человека - подхода извне - объясняющего - (человек - объект в ряду других объектов научного познания, "Что такое "самость"?) и подхода изнутри - понимающего - (человек - субъект, данный себе самому в актах своих психических переживаний, "Каков смысл моего конкретного бытия?").

Сегодня вновь, но теперь уже не со стороны философии, а со стороны самой науки (и, причем естествознания и техники), приходит идея о необходимости формирования понимающей рациональности. В современной науке объяснение и понимание не противопоставляются как методы познания в естественных и гуманитарных науках. Знания "как" и "почему" в развитии науки являются как бы предварительным условием понимания смысла ("зачем"). Примечательно, например, что развитие "антропного принципа" существенно способствовало узакониванию вопроса "почему мир устроен так, а не иначе?" Раньше довольствовались вопросом: "Как устроен мир?" (8)

Как известно, стратегия интерпретирующего разума в различных формах разрабатывается Гайдеггером, поздним Витгенштейном, Гадамером, Рикером, Деррида, Рорти и др. Чаще всего интерпретирующий разум идентифицируют с герменевтикой, предполагая, что именно она должна выступить в качестве "всеобщей науки" и стать основой, на которой возможно расширение сферы рациональности.

Несомненно, некоторые идеи, высказанные в контексте исследований в области герменевтики и феноменологии, создают определенные предпосылки становления нового типа рациональности. Прежде всего, поскольку эти исследования много сделали для прояснения процесса понимания, показав ограниченность натуралистических, механистических моделей объяснения и понимания, привлекли внимание к феномену истолкования и интерпретации. Они позволили преодолеть односторонность когнитивизма. Особое значение для становления современной концепции разума и нового типа рациональности имеет осознание в рамках феноменологии необходимости отказа от субъект-объектной дихотомии классической гносеологии и утверждение того, что первичной реальностью выступает "жизненный мир" (Lebenswelt) с самого начала предпосланный субъект-объектному членению, а предмет сознания неотделим от сознания предмета. При этом в феноменологии Гуссерля сознание рассматривается как поле значений и смыслов, а действительность всегда воспринимается как смысловая картина сущего, осмысленно. Мир для человека не просто онтологическая реальность, а ценностно-смысловая реальность. Т.о., герменевтика вносит существенный вклад в формирование контекстной концепции реальности (9) и контекстной концепции человеческой деятельности, которые занимают одно из важных мест в становлении нового типа рациональности. Но сможет ли герменевтика стать "всеобщей наукой", роль которой ей предлагают? Есть достаточно оснований для сомнений в возможности положительного ответа на этот вопрос.

Прежде всего, следует отметить преувеличение роли языка, которое характерно для герменевтики, и о котором уже много сказано. Кроме того, у Гадамера текст превращается как бы в окончательную реальность. Метафоричность понимания мира как текста как бы "снимается". В рамках герменевтики сфера целесообразного смещается к субъекту, к человеческой деятельности и ее объективациям - культуре, истории, а мир лишен подлинной жизни, лишен целесообразносмыслового начала. Поэтому герменевтика превращает историзм в своего рода онтологию истории, в которой на место природы встают исторически сменяющие ее образы как проекции во вне определенных культурно-

исторических смыслов. Этот принципиальный культур-субъективизм, по мнению П.П.Гайденко (10), в значительной степени обуславливает тот релятивизм и скептицизм, от которого хотели бы, но не могут, освободиться представители герменевтики. А освободиться от него можно отказавшись от мысли, что смысл вносит в мир только человек (11).

Новый тип рациональности должен исходить из того, что познающий субъект не отделен от предметного мира, а находится внутри него. Человек всегда "находится в ситуации", умеет чувствовать себя в мире как дома, "уютно укутавшись" (Гайдеггер). Поэтому его "мир" структурирован в терминах потребностей, намерений и направленности интересов (12) и он не может быть разложен на независимые элементы, сведен до уровня фактов и правил, а, следовательно, вопрос о хранении и классификации огромных списков бессмысленных, изолированных данных не возникает (13). Много из того, что знает человек о ситуациях и их возможном развитии, представляет собой знание, которое не может быть разложено до уровня набора утверждений о фактах и набора конкретных операций (ручное мышление, инструментальное мышление, навыки и умения). Мир раскрывает свои структуры и закономерности благодаря активной деятельности человека в этом мире. Только тогда, когда объекты включены в человеческую деятельность, мы можем познать их сущностные связи и смысл. Человек включен в реальность, она неотделима от ментальных и коммуникативных процессов (субъект и познаваемая реальность - составные общего "контекста" или межличностных связей). При попытке найти окончательные бесконтекстные и бесцелевые элементы, чтобы определить далее неразложимые кванты информации, как того требует информационно-компьютерная парадигма, мы фактически стараемся очистить факты нашего жизненного опыта от той прагматической организации его, благодаря которой только и возможно их гибкое использование, приводящее к решению тех или иных проблем.

Именно это, по-видимому, позволяет человеку существовать в окружающем мире, не пытаясь решить невыполнимую задачу формализации "всего и вся", и формировать способность к глобальному распознаванию, предвосхищению, антиципации, которые особенно ярко проявляются в "периферийном сознании", "допустимой неоднозначности", "осмысленной классификации данных", в способности "различения существенного и несущественного". Эти глобальные формы распознавания образов недоступны ЭВМ, которая не может реагировать на внешние воздействия как некую целостность, а вынуждена строить процесс распо-

знания на основе четко определенных правил, сравнивая поэлементно отдельные детали.

Конечно, человек выделяет некоторые изолированные данные и пытается найти их значение, стараясь согласовать с уже имеющейся в памяти информацией. Именно это и составляет основу многих умозаключений. Но даже в этом случае должен существовать какой-то более общий контекст, в котором мы ощущаем себя как дома. Поэтому предположение, что всякое упорядоченное поведение, в том числе и мыслительная деятельность, подчиняется только совокупности правил, кажется правомерным только тогда, когда происходит отвлечение от ситуации, в которой находится человек. На нем, по существу, основаны все разработки в области создания систем искусственного интеллекта, и это предположение органично следует из идеала классической рациональности. Но оно оказывается недостаточным, принципиально ограниченным для понимания особенностей человеческого бытия и мышления и преодоления трудностей в создании систем ИИ. Конструкторы таких систем обеспокоены тем как научить машину видеть проблемы глобально, мыслить "краевым сознанием", "осознавать ситуации", пользоваться скорее понятиями, нежели данными и т.п. Примечательным является то, что развитие работ в области ИИ приводит к необходимости синтеза двух стратегий моделирования восприятия и мышления "поэлементной" и холистической, способной охватить ситуацию в целом, т.е. стремление объединить элементаристский и холистический аспекты в процессе мыслительной деятельности. Объединение этих двух начал, без которых любой интеллектуальный процесс остается неполным, ущербным, является одной из труднейших, если не самой трудной среди проблем современных разработок теории искусственного интеллекта.

Поскольку человек всегда находится в ситуации, мир не просто отражается, воспроизводится разумом, но и интерпретируется им через ценностно-смысловую призму. Любая попытка очистить наши представления о мире от всего субъективного, сугубо человеческого, - справедливо подчеркивает М. Полани, - должна вести к абсурду. Следовательно, необходимо научиться создавать модели ценностно-ориентированного поведения, заложить в компьютерную программу способность к ценностному выбору (14). В русле разработок, основанных на осознании необходимости смены методологии проектирования систем ИИ и отказа от основной идеи лингвистической философии (анализ смысла слова путем разложения его на элементарные смысловые компоненты), и недавно вышедшая работа Т. Винограда и Ф. Флореса "Понимающие компьютеры и восприятие. Новые основания для

конструирования"(15). Авторы подчеркивают, что говорить о разложении смысла на элементы невозможно. Актуальный смысл слово приобретает только в контексте, обладая до этого бесконечным множеством смыслов потенциально. Выбор одного из смыслов сужает, обрезает потенциальную смысловую бесконечность. Центральной проблемой при этом становится проблема контекста. Авторы этой работы предполагают, что методологической основой нового подхода и конструирования систем искусственного интеллекта может стать герменевтика, поскольку принципиально важной является работа по уяснению механизмов превращения скрытого знания в явное, "герменевтика творчества".

В формировании контекстной концепции реальности может оказаться полезной *метафора* понимания мира как *Текста*, которая является одной из центральных в философии постмодернизма.

Одним из "расширений рационализма" в процессе становления нового типа рациональности является отказ от редуccionизма. Как известно, классический тип рациональности органично связан с множественным представлением реальности и с редуccionизмом в ее исследовании. В его рамках утверждается возможность редуccionировать (разложить) мир к множеству элементов и свести изучение сложной системы к анализу совокупности ее элементов их свойств и связей. Однако современная наука рассматривает мир как самоорганизующую и саморазвивающуюся систему, элементы которой не могут быть онтологически отделены друг от друга. Сегодня мы стали понимать, что все, что нас окружает, и мы сами, элементы некоей единой системы, из которой выделить тот или иной объект, его локализовать можно лишь условно.

Поэтому преодоление ограниченности редуccionизма в исследовании реальности связано, прежде всего, с отчетливым пониманием того, что саморазвивающаяся система не есть множество (т.е. не состоит из изначально индивидуализированных элементов), а только "представима как множество". Четкие множества по отношению к системам такого типа, появляются не как результат разбиения непрерывного пространства состояний или континуального членения на подсистемы, а как фиксирование устойчивых и четко различимых состояний и подсистем только в итоге их описания и изучения.

Но именно эта особенность в понимании мира не осознается современными представителями герменевтики, феноменологии, деконструктивизма. Философской основой такого понимания может стать концепция реляционного холизма (16). В ее контексте не только утверждается односторонность и неуниверсальность

множественного понимания мира и основанной на ней классической рациональности, но и осознается необходимость дополнения такого понимания противоположной установкой, которая делает акцент на представлении мира как целостности, отрицающей на определенном уровне множественность. Это дает основания уяснить, что максимально точное его описание в терминах элементов и их множеств является вероятностным, поскольку множество актуальных элементов и состояний всегда неполно выражает целостность системы и не исчерпывает ее и, следовательно, должно быть дополнено набором ее виртуальных состояний.

Универсум - это целостный объект, допускающий бесконечное множество различных членений, соответствующих тому или иному способу изучения системы ("ипостаси", "лики" объекта познания) (17), которые в силу особой целостности системы - конечной неделимости и неразложимости на актуальное множество элементов и состояний - взаимно скоррелированы. Поэтому логичнее предположить, что мир как объект нашего познания не редуцируем бесконечно, а *бесконечно интерпретируем*. Картина реальности с этих позиций рассматривается не как отражение мира в смысле Спинозианских представлений о том, что порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, а как множество смысловых интерпретаций, некая смысловая голографическая картина реальности. При этом осознается неизбежность многозначности и бесконечность процесса интерпретации мира, но не по причине беспомощности познающего ума, и не в результате устрашающей способности познания регенерировать текст (Деррида), а в силу особых свойств мира, его конечной неразложимой и неделимой целостности, которая не может быть полностью и однозначно описана в терминах нашего языка. В восприятии, перцепции, как утверждает современная психология, объект всегда дан через неопределенную сумму всегда также неопределенных восприятий - видений (views), в каждом из которых объект дается, но никогда не исчерпывающим образом.

Становление концепции интерпретирующего разума и понимающей рациональности не отменяет нормы классической рациональности, а только ограничивает сферу их действия. Они утрачивают свой доминирующий статус.

По-видимому, отражающий и интерпретирующий разум, будучи определенными ипостасями целостного разума, находятся в отношении дополнительности друг к другу.

Отражающий разум, выявляя объективные законы, остается равнодушным к индивидуальным свойствам объектов, может быть, как раз существенным для их бытия, а разум интерпрети-

рующий - стремится эту индивидуальность и неповторимость выявить через понимание смысла.

### **Литература**

1. Pylyshyn Z. Computation and cognition. Toward a foundation for cognitive science. L., 1985, p.51. 2. См.: The Question of Artificial Intelligence. 1987. 3. Но не бывает предложений, - писал Уайтхед, - которые бы в точности соответствовали своему смыслу. Всегда есть некоторый фон, содержащийся в предложениях и из-за своей неопределенности этот фон не поддается анализу. См. А. Уайтхед. Избранные работы по философии. М., 1990, с.73. 4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, с.41. 5. Штанько В.И. Информация, мышление, целостность. Харьков. 1992. 6. В литературе понятие интерпретирующего разума чаще всего противопоставляется законодательному разуму как форме наиболее полно выражающей суть классической рациональности, соответствующей духу эпохи Просвещения. И это в определенном аспекте так. Однако нам бы хотелось обратить внимание на другой смысловой оттенок понятия "интерпретирующий разум" и сопоставить его с понятием "отражающий разум", "конструирующий разум", рассматривая их различия в понимании сущности познавательного отношения человека к миру. 7. Парадигма науки, отвечающая идеалу абсолютной беспристрастности, в которой мир описывается путем точного задания всех его деталей, была выражена Лапласом. Он писал, что "ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей... обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движениями мельчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недоступно, и будущее, так же как и прошлое, предстало бы перед его взором" [Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М. 1908, с.9]. Такой ум обладал бы полной научной информацией о Вселенной, но понимал ли бы он что-либо в ней? Напрашивается аналогия этого ума с базой данных гигантского компьютера. 8. В качестве одной из физических интерпретаций сильного антропного принципа (АП) Уилером был выдвинут принцип соучастия. Он утверждает, что тот, кто думает о себе просто как о наблюдателе, оказывается участником. В некотором странном смысле это является участием в создании Вселенной. 9. Поздний Л.Витгенштейн, С.Шенкер, М.Уильямс, О.Нюмайер и др. считают, что любые виды поведения контекстуально зависимы, а не только детерминированы врожденными ментальными механизмами. 10. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум // Проблемы методологии постне

классической науки. М., 1992, с. 19. 11. Хотелось бы обратить внимание на идею В.В.Налимова, высказанную им в одном из последних интервью: "Основой Мироздания мне хочется признать творческое начало. Тогда можно говорить и о смысле Мира, и о месте человека в нем. Смысл Мира - в раскрытии потенциально заложенных в нем смыслов. Смысл жизни человека - активное участие в этом процессе" - "Вселенная смыслов" // Общественные науки, 1995, №3, с.130-131. 12. Главная трудность моделирования человеческого поведения, по мнению Х.Дрейфуса, связана с тем, что его потребности и интересы никогда не становятся полностью определенными. См. Dreyfus H., Dreyfus S. Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer. Oxford.1986. 13. "Мир" же современной ЭВМ - это мир отдельных деталей, атомизированность которого стремятся преодолеть за счет организации эффективных методов поиска решений, организации памяти, фреймов и т.п. 14. Определенные подходы к решению этой проблемы намечены в работах В.А.Лефевра: Конфликтующие структуры. Воронеж, 1967 и Формула человека. М.,1991. 15. Winograd T., Florens F. Understanding computers and cognition: a new foundation for design" N-Y, 1987. 16. См. Концепция целостности. Харьков. 1987, Современный холизм . Харьков. 1994. 17. Н.Моисеев такой подход называет "парадигмой Бора", поскольку именно он впервые заявил, что нельзя в рамках одного языка описать сколько-нибудь сложное явление //Моисеев Н.Н. Мир ХХ1 века и христианская традиция //Вопросы философии, 1993,№8.

Щекалов И.А.

## ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА В ПАРАДИГМЕ ПОСТМОДЕРНА

Процессы, происходящие в сфере культуры и философии на протяжении уходящего столетия и получившие название постмодернизма, возвращают нас к одной из ключевых проблем человеческой духовности, а именно - к проблеме взаимоотношения Веры и Разума (Христианского откровения, с одной стороны; и науки, здравого смысла, а также сопряженной с ними философии, с другой). В истории европейской культуры тема эта "стара как мир". В былые времена казалось, что она, наконец-то, закрыта; в эпоху Средневековья - при господстве религии, затем - в эпоху Просвещения - при утвердившемся господстве Разума.

И вот она снова у многих на устах. Ее обсуждают теологи и ученые, философы и деятели культуры, не говоря уже о политических и общественных деятелях. Что же заставляет нас вернуться к тому, что казалось недавно уже решенным и ясным?

Прежде всего следует указать на ослабление жесткого противостояния Разума и Веры на исходе 20 столетия. Этому способствуют следующие факторы: а) кризис прогрессистской идеологии и связанного с ней рационалистического романтизма 17 - 18 столетия; б) существенные сдвиги в акцентах внутри философского процесса - смещение внимания философов с голого гносеологизма и концептуального материализма в сторону философской антропологии, а также герменевтики и философии языка, обращение к сфере подсознательного; все это сопровождается критикой разума (в литературе стал обычным термин "деконструктивизм"); в) следует указать и на новые формы самого рационализма, который не оправдал возлагаемых на него идеологами Нового Времени надежд и в 20 столетии выявил несовершенство своих ключевых позиций и традиционных представлений. Там, где наука, естествознание безраздельно господствовали, теперь все больше заметны неопределенность, непредсказуемость; г) и, наконец, очевидным является кризис самой Христианской религии, кризис веры; на фоне событий новейшей истории нельзя удержаться от соблазна вывести суждение о том, что Вера не спасла Христианский мир от разгула насилия и человеконенавистнических идеологий, она оказалась бессильной против них и тем самым в своем традиционном представлении посрамила себя.

Эти факторы, взятые в совокупности, стимулировали отход от былой традиции сопоставлять Веру и Разум не иначе, как в духе "кто кого", сделавшей непримиримыми Веру и Разум. Как известно, она складывалась исторически, на протяжении многих столетий; ее начало уходит своими корнями в те сложные процессы, которые сопровождали утверждение Христианства: борьба против язычества (против античной духовности), мутации самого Христианства (выработка канонических основ его веры, борьба против сектантства и т.д.), отлаживание взаимоотношений светской и духовной властей.

Уже в известной формуле, приписываемой К.Тертуллиану (2-3 вв. н.э.): "верую, ибо это абсурдно" чувствуется дух жесткого антагонизма рационального и духовного начал. Смена античной парадигмы культуры средневековой была по своему духу резкой и бескомпромиссной. Но возведение глухой стены между Разумом и Верой оказалось делом нелегким, если не невозможным. Наиболее проникательные теологи шли путем смягчения антагонизма Веры и Разума, он виделся им как противоестественный. В словах Августина Аврелия (4-5 вв. н.э.) "верь, чтобы понимать" заметно слышится мотив признания Разума как важного компонента духовности человека. Об утешении души Разумом (философией) из глубин Средневековья проникновенно поведал нам Бозций (5-6 вв. н.э.).

Далее этот мотив усиливается, но при этом варьируется по-разному: Ансельм Кентерберийский (11-12 вв.) говорит о "вере, ищущей разумения", а веком позже Фома Аквинский сформулировал даже идею о двух родах истин (истины Веры и истины Разума), признав тем самым за Разумом права на существование наряду с Верой. Сам факт зарождения и расцвета схоластики в позднее Средневековье был ответом на естественную потребность синтеза Разума и Веры. Тем самым был сделан важный шаг в сторону равновесия этих начал человеческой духовности (8,9).

Последующее развитие было ознаменовано разрывом этих уз. Разум в лице европейской науки эпохи Возрождения и Нового Времени, идеей рационалистической философии, а также Реформации оказался в отрыве от Веры, причем настолько, что не преминул использовать открывшуюся для себя возможность сначала потеснить Веру с ее исконных позиций, а затем и отбросить ее. Эпоха Просвещения оформила окончательный разрыв между Верой и Разумом. Ценности Просвещения прочно обосновались на фундаменте разума. На место веры в Бога была поставлена вера в Разум. Она основывалась на мощном стимуле практиче-

ской пользы науки, здравого смысла и этим питала настроения ожидания свободы и прогресса. Казалось, исторический спор о приоритетах был таким образом разрешен.

Последующие события европейской истории видятся как следствие этого решения: бурный прогресс научного и технического знания подтверждает историческую правоту Разума перед Верой.

Сама же Вера переживает состояние кризиса (1,2,3). Базовые ценности Христианства оказались неосуществившимися в контексте кровавой истории 19-20 ст. Простые и ясные христианские заповеди могут оказаться недостаточными; современное технотронное общество охладело к Христианской вере.

Самым значительным открытием за последние двести лет пожалуй можно назвать то, что человечество обнаружило несовершенство самого Разума - этой глубинной основы, смыслового стержня Западной цивилизации: свободный Разум творит не только благо, но и зло и в силу этого не может рассматриваться как гарант всестороннего прогресса.

Таким образом, на исходе 20 столетия мы имеем дело с своеобразной ситуацией, которая характеризуется разочарованием как в способностях Разума, так и в религиозной Вере; но при этом все еще сохраняется традиционное глубинное доверие как к тому, так и к другому. Оно питает надежду на их воссоединение в нечто органически цельное в едином сознании цивилизованного человечества. Иначе говоря, вековечный вопрос как бы возвращается к нам, и мы стоим перед необходимостью его переосмысления (3,6).

Предварительным условием этого должен стать критический анализ сложившихся духовных традиций.

Это относится прежде всего к традиции философского материализма. Наука Нового Времени, великие географические открытия, культурные сдвиги в жизни Европы 15-17 ст. - все это с неизбежностью породило философский материализм, который стал необходим естествознанию как "своя" философия, ибо он, и только он мог заменить то, что до него принадлежало религии и теперь отбрасывалось за ненадобностью. Вместе с тем философский материализм становился программой развития самого Разума: он сам строился на основе Разума и предметом своего изучения сделал Разум.

Чем большие успехи делала наука, тем больше победно праздновал материализм; сам же он в свою очередь, был доволен щедрым на отдачу, указывая, а то и предписывая науке куда

идти в поисках истины, как ее открывать и как истолковывать. Из служанки религии философия превращалась в служанку науки (15). Союз науки и материализма стал духовным знаменем эпохи Разума и породил высокие надежды. Вскоре он вышел за рамки идейного явления и стал превращаться в мощную идеологическую силу; ему был придан воинствующий смысл и даже признаки некой фатальности. Религия не устояла перед этим союзом. Произошло то, что предопределило исход вековечного спора Веры и Разума: религиозная картина мира была вытеснена научной его картиной, а религиозная мораль подвергалась корректировке постулатами утилитаристской этики.

Именно в этом и состояла конечная цель философского материализма; он, добившись монопольного положения в сфере духа, в дальнейшем оказался вынужденным снова и снова доказывать сам себя, то есть повторять уже сделанное, пройденное, и это может длиться без конца, однако, в этом уже нет ничего нового; здесь отсутствует большая цель. В подобных ситуациях философские учения обычно уходят в тень, на их место приходят другие, более актуальные. Можно утверждать, что философский материализм исчерпал себя, утратив духовный потенциал. Это, конечно, не означает, что он должен исчезнуть. Но влияние его на менталитет западной цивилизации уже не может быть определяющим, как это было прежде. Философия эпохи постмодернизма уже не несет в себе жесткой дихотомии "материализм - идеализм"; она, напротив, включает многообразие идей, которыми, хотя и в разной степени, свойственен один общий признак - критическое отношение к Разуму и более терпимое отношение к Вере. Философия как бы освобождается от своей зависимости от науки и обретает свое лицо (15).

Другим стержневым компонентом Разума всегда была наука. В борьбе за свою эмансипацию от религии естественнонаучная мысль Нового Времени перехватила у Христианства (Ветхий Завет) идею Первопричины и придала ей земное (рациональное и опытное) выражение в форме тотального детерминизма, который стал краеугольным камнем классической науки. Философия материализма копировала естествознание: метод научной индукции Ф. Бэкона стал и методом его философии, в котором подчеркивалась идея: знание посредством причины есть истинное знание.

Классический детерминизм покоился на сверхточном определении физического тела, его изначальных характеристик - пространственного положения и скорости движения, что и позволяло вывести следствия и таким образом предсказать события. Вве-

денный картезианской эпистемологией критерий ясности и простоты исходных понятий ( что по мнению Декарта определяется здравым смыслом, интуицией ) требовал сведения сложного к простому; эта редукция лежала в основе научного мышления и неизбежно предполагала наличие неких базовых элементов своеобразных его опорных точек.

Идея рационального детерминизма требует максимальной рационализации реальности; беспорядок, хаотичность, неопиcуемость объектов считаются чем-то второстепенным, не заслуживающим серьезного внимания науки (10).

Механицистская эпоха европейской истории блистает успехом своих принципов, она подкрепляет его практическими шагами в области создания простых механизмов и машин. Идея космического прогресса (Гердер и др.), теория факторов, социально-экономической детерминации общественной жизни окончательно утверждают реализм и материализм в области человеческой истории, изгоняя отсюда последние признаки таинственности и загадочности. На основе этих философских, а также специальных социальных и политических теорий возникает практика социальной технологии, уводящая человечество с его естественного пути развития в область осуществления утопических, умозрительных проектов на базе тоталитарных идеологий и режимов (коммунизм, фашизм и др.).

Таким образом, можно заметить, что классическая наука и вскормленная ею философия сделали свое историческое дело: они выработали и обозначили в качестве единственного картезиански-интеллектуальный путь, вселили в сознание людей уверенность в их разуме.

Такой Разум неизбежно приобрел темпоральный характер, его осью стала стрела времени; она олицетворяла идею рационального прогресса, практического и непрерывного преобразования жизни, питала надежды и, что немаловажно, в общих чертах совпадала с идеей прогресса, содержащейся в Христианстве .

Можно указать не некоторые общие характеристики такого разума: это командно-порядковая охранительная тенденция, которую он нес и осуществлял. Из нее вытекал преимущественно законодательный характер Разума, его претензии на гегемонию, его нормативный приоритет, его пространственная локализация, его склонность к нахождению общего, к поискам симметричных соотношений, к последовательности мышления и однообразию толкования смыслов. Гносеологическая истина - вот главная цель такого Разума; во славу ее творятся все свершения, приносятся жертвы, ей поются дифирамбы; рыцари науки и философии уст

раивают в ее честь незабываемые поединки, вдохновляя целые поколения современников и потомков следовать их примеру. Этот Разум несет с собой культуру логоцентризма; утверждает линейное письмо, основанное на восприятии текста как полного, развертывающегося во времени смысла. В современной литературе культурная эпоха, содержащая в себе этот тип разума в качестве основы, получила название модерн (7).

В 20 столетии классический Разум обнаруживает неполноту, ограниченность своих исходных позиций и перестает быть авторитарной силой в науке и культуре. Сама экспериментальная деятельность подрывает казавшиеся незыблемыми основы картезианской эпистемологии. Мир микрофизики требует иных подходов и решений. Математическое мышление становится неевклидовым. Признается необходимость разделения геометрии на теоретическую и физическую (связанную с опытом) (12). Физический объект как таковой перестает рассматриваться в контексте устойчивого детерминизма, ибо, согласно соотношению неопределенностей, он не может быть одновременно точно локализован в пространстве и так же точно определен энергетически. Он в таком случае предстает перед исследователем не как элементарная (простая) единица физической реальности, а как некая сложность, найденная субъектом в его стремлении к простому, базовому основанию физического бытия.

Такой объект уже и не объект в традиционном смысле, ибо четкой границы между ним и познающим его субъектом не существует. Частица и волна - это не вещи, которые связаны механически. Связь между ними не является ни причиной, ни вещественной; это связь математического порядка, она устанавливается в ходе математического опыта. Волны рассматриваются как вероятности наличия частиц. В связи с этим частица не может быть основой волны (энергии); энергия предстает перед нами как безосновная. Дух Демокрита в физике сменяется духом Платона и Гераклита (13).

В современной науке все большее значение приобретает принцип неопределенности и это в корне противоречит реалистической философии, основанной на рационализме 17-18 ст. Синергетика вводит понятие "диссипативная структура", в котором отражается свойственная некоторым системам (класса открытых систем) способность самоорганизации, т.е. образования некой структуры, определяемой собственными свойствами системы. Мир, таким образом, видится нами не как составленный из отдельных кирпичиков (атомов), а в виде процессов, наподобие

вихрей, турбулентностей, волн, диссипативных структур (16).

Нельзя не принять в расчет и то, что наше видение мира определяется возможностями и границами языка. В силу этого говорить о независимом существовании объекта не приходится. Объект и субъект не разделены абсолютно, они связаны воедино, на что не обращалось внимания в классическом естествознании и рационалистической философии.

Идеи, высказанные Л.Витгенштейном, касаются не только зависимости нашего мышления от языка (концепция языковых игр), но и ставят под сомнение саму возможность абсолютно точного постижения мира средствами языка. При этом достоверность наших суждений о мире оказывается под вопросом, поскольку между суждениями "я знаю" и "я верю" практически нет четкой границы; выходит так, что сплошь и рядом мы выдаем своему разуму неограниченный кредит изначального доверия. Всякие попытки поставить под сомнение сами основы - способности разума и границы его применения - как правило отвергаются нами с порога ("абсурд", "чепуха" и пр.). Но такое безграничное доверие Разуму невозможно обосновать рациональным способом, разве что путем допущения (предположения) о действии некоего естественного закона. Считается, что разумный человек не испытывает сомнений относительно основ рационализма, а если сомневается, тогда разумен ли он? (14)

Очевидно, что рационализм переживает в 20 ст. глубокий переворот. Он утратил былую стройность и ясность и видится как мультиплицированный разум, опирающийся на такие понятия, как "аппроксимация", "экспликация", "рационализация". Он становится условным, поскольку оказался затронутым относительностью. Абсолютного разума больше не существует (10).

Разум утратил качества законодательного начала; его сутью стала не гносеологическая истина, а интерпретация. В процессе своего развития он из темпорального превращается в пространственный: существенным становится не его движение как таковое (стрела времени), а бытие пространства разноплановых духовных феноменов, заявляющих о себе в полный голос и требующих признания своих прав на истину. Логика рациональной иерархии уступает место логике пространственных отношений; иерархический централизм превращается в демократизированный плюрализм. Проблема истины переходит из плоскости доказательства в плоскость согласования, коммуникации, истолкования. Наступает эра герменевтики, а с нею акцент смещается в сторону гуманитарного знания.

Итак, завышенные ожидания, проявившиеся в эпоху становления европейской науки в отношении Разума оправдались лишь частично. Именно тот классический Разум вытеснил Веру в Бога из сознания людей. В своем же сегодняшнем качестве Разум едва ли может сохранить прежние позиции неприятия Веры, ибо очевидна его неспособность объять всю сложность открывающегося человеку мира и удержать свою монополию на его познание. Прежнего, то есть жесткого и непримиримого противостояния Разума и Веры быть уже не может.

С учетом уроков прошлого можно утверждать, что "вера, ищущая разумения" нуждается в признании за Разумом позитивных заслуг; Разум же, самокритично оценивающий себя, приходит к выводу о необходимости признания Веры.

Эта традиционная мысль не может просто воспринять из глубины веков, как птица Феникс из пепла. Она предполагает некие предварительные условия в виде обоюдной трансформации обоих контрагентов, что станет возможным только тогда, когда будут найдены духовные силы и рациональные подходы к критическому пересмотру сложившихся традиций, исторических интерпретаций, прошлых драматических событий. Самое же важное будет заключаться в преодолении психологии противостояния Науки и Веры, которая раскалывает единое человеческое существо и закрывает ему путь к самому себе.

### **Литература**

1. *Бохеньский Ю.* Духовная ситуация времени // Вопросы философии. 1993. №5.
2. *Рормозер Г.* Ситуация Христианства в эпоху "постмодерна" // Вопросы философии. 1991. №5.
3. *Рьюз М.* Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. №2.
4. *Наринский Н., Карев В.* Общие истоки европейской цивилизации // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1991.
5. *Холтон Дж.* Что такое "антинаука" // Вопросы философии. 1992. №2.
6. *Finocchiaro Maurice A.* Science and Religion: Toward an Interactionist View // Abstracts 8 th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. 1987. v.4. P.1.p. 192-195.
7. *Вельш В.* "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. №1.
8. *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. №2.
9. *Жильсон Э.* Разум и Откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев. 1992.
10. *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987.
11. *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. М., 1985.
12. *Эйнштейн А.* Геометрия и опыт // А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов. В 4-х Т. Т.2. М., 1966.

13. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.  
14. Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии, 1991. №2.  
15. Ясперс К. Философская вера // Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. М., 1991.  
16. Князева Е.Н. Случайность, которая творит мир. // В поисках нового миропонимания: И. Пригожин, Е.и Н.Рерихи. М., 1991.

Евсеев С. Л.

## ПОСТМОДЕРН: ОТ ТРАДИЦИИ НОВИЗНЫ К НОВИЗНЕ ТРАДИЦИИ

Давно получило статус непререкаемого утверждение о том, что одной из характернейших черт модернизма является его резко отрицательное отношение к традиции. Понятие "модерность", считает Ю. Хабермас, "искони выражало сознание эпохи, соотносящей себя с античным прошлым в ходе осмысления себя самой - как результат перехода от старого к новому". Вплоть до эпохи Просвещения нормативным состоянием общества и культуры полагалась античность. Вместе с представлением "о бесконечном прогрессе и продвижении к лучшему в социальной и моральной областях", античность утратила свой эталонный характер. Романтизм XIX столетия теряет "то радикализованное сознание "модерности", которое порывает со всеми историческими связями и сохраняет только абстрактное противостояние традиции, истории" [16, 41]. Таким образом, как показывает немецкий исследователь В. Вельш, трактовка постмодерна как отрицания своего предшественника предполагает простое продолжение инновационной схемы модернизма. "Если бы в постмодерне речь шла просто об отрицании модерна и его преодолении, то ничего не изменилось бы: только традиция, которую выбрасывали бы за борт, звалась бы <<модерн>>". Постмодернизм же, напротив, не скрывает своих симпатий к традиции: "постмодернизм вмещает в себя все культурные эпохи, свободно берет материал откуда угодно и применяет его где угодно. Он предлагает игру в целое культуры - может быть поэтому так трудно от нее отказаться" [9, 14]. Постмодерн содержит в себе как прошлое, так и настоящее, "включает в себя именно модерна, помещая его на почетное, но не исключительное место" [5, 131]. Поэтому, как мне кажется, совершенно неоправдан упрек, адресованный З. Бауманом постмодерну в том, что иллюзию исторической последовательности создает именно он: "Это - претензия на гегемонию, заявленная с помощью испытанного приема темпорализации пространственных отношений, подмены пространственного сосуществования временной иерархией, совершенно в духе "примитивизации" чужих культур" [2, 46-47].

Водораздел между модерном и постмодерном проводится, следовательно, по их отношению к традиции. Рассматривая постмодерн наряду с авангардом в качестве метаисторических кате-

горий, Умберто Эко объясняет их природу, отталкиваясь как раз от этого тезиса. В кризисные эпохи, считает Эко, обостряется давление прошлого. Авангард хочет откеститься от него, разрушает, деформирует его.

Постепенно такое разрушение исчерпывает себя, модернизм вырабатывает "метаязык, описывающий его собственные невероятные тексты (то есть концептуальное искусство). Постмодернизм - это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо это уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить; иронично, без наивности" [18, 461-462]. Авангардистское "принуждение к новизне" (Бонито Олива) обратилось против себя же самого, однако вряд ли такую ситуацию можно определять как "смерть авангарда". Парадоксальность сегодняшней ситуации заложена в самой модернистской идеологии: "Современность, что противоречит своему собственному определению, что может быть выведено из своей противоположности, из абсолютно иного качества" - в этих словах Юга де Куэнте [12, 11] отражен общий пафос модернизма, отвергающего порой не только традицию прошлого, но и настоящего. Но, одновременно, чрезвычайно остро ставится проблема отношения постмодерна не к традиции вообще, а к традиции модерна и именно в том, что касается новаторства и традиционализма: "ссылка на модерн уже давно превратилась в наши дни в ссылку на традицию, так что, избавляясь от идеологии модернизма, запрещающей подобную ссылку на традицию, можно стать еще более современным модернистом" [5, 122].

Постмодернизм в живописи и скульптуре, более известный под именем трансавангарда, буквально переполнен терминами недвусмысленно претендующими на причастность к чему-то новому - "новые дикие", "неоэкспрессионизм" и т.п. и в то же время различные группы и стили трансавангарда объединяет их увлечение традицией [См.: 15, 8, 15-18 и др.]. Один из теоретиков постмодернизма П. Портогези хорошо выразил двусмысленность сложившегося положения, требующего и отказа от "наследия отцов", и его использования: "Мы смело порвали с модернизмом, который потерял активность, утратил чувство юмора, столь характерное для его молодости, стал догматичен. Жизненность постмодернизма - возможности сломать преграду, искусственно отделяющую прошлое от настоящего. Мы следуем за тем, что нам завещали наши отцы, и за тем, что есть настоящего, завоеванного человечеством за все века, даже за пределами западной цивилизации" [бит. по: 15, 6].

Сам авангард, несмотря на свое декларируемое отрицание традиций, неоднократно обращался к ним [См.: 15, 23-24], как это было, например, и с русским авангардом. Вследствие неприятия непосредственно предшествующей традиции, возвеличивавшей технику, авангард обращается к доисторическому времени - к архаике, находящейся до начала времен и в глубинах психики как ее бессознательное начало [8, 68]. Вероятно, ни один человек, даже самый гениальный художник, не может полностью отречься от культурной традиции. Недаром интерес к прошлому усиливается во времена кризисов, когда люди надеются обрести в нем твердую почву.

Таким образом, можно сказать, что под конец XX века "новизна" превращается в традицию, а "следовать традиции" становится самым ярким проявлением новаторства. Впрочем это обстоятельство, как представляется, нисколько не смущает сторонников постмодернизма. Нередко "современность" изображается плавно переходящей в "постсовременность" [4, 13] или же прибегают к дифференциации модерна, чтобы выделить тенденции, которые нашли свое продолжение в постмодерне, и тем самым снять напряжение между ними. Когда постмодерн противопоставляется модерну. Как полагает В. Вельш, речь идет не о модерне XX столетия, а о модерне в смысле Нового времени. Ведь модерн XX века "критиковал характерные для Нового времени универсальный детерминизм, упования на прогресс, выработку общеобязательных стандартов и унификацию общества, отвергал их... Как и этот форсированный модерн XX века, так и постмодерн резко контрастируют с модерном в смысле Нового времени. Более того, он совпадает с модерном XX столетия, отличаясь от него лишь интенсивностью..." [5, 132-133].

При ближайшем рассмотрении может оказаться, что постмодернизм и авангардизм не так уж противоположны: ведь и авангард отвергает далеко не всех своих предшественников. То, что отрицается сегодня во вчерашнем, возможно, вновь будет признано завтра. Наверное поэтому Б. Флирль высказывает идею об одновременном существовании в архитектуре модерна и постмодерна. Более того, по его мнению, предмодерн, воскрешенный в облике неоиоризма, существует не только вместе с ними, но и после них. Постмодерн и неоиоризм противостоят модернистскому отрицанию истории и традиции, но они и различны между собой: "постмодерн <<цитирует>> прошлое иронично, творя настоящее в отчужденном облике прошлого, тогда как неоиоризм воскрешает прошлое всерьез, создавая настоящее в неотчужденном облике прошлого" [7, 82].

Хотя спор модернизма и постмодернизма можно было бы рассматривать в качестве извечного спора "Старого и Нового" сегодняшний его вариант имеет существенные отличия от всех прежних. Они заключаются в том, что, во-первых, модернизм определяет себя как "что-то безоговорочно и окончательно новое". С другой стороны, постмодернизм вовсе не намерен противопоставлять себя "старому", т. е. модерну, описывая себя не как транс или антимодерн, а именно как "постмодерн" [5, 132; 11, 85]. "Постмодерн в искусстве и философии настроен не против модернизма в пользу предначертанной и обязательной классики, а на преодоление противоречия между модернизмом и классичностью. Он заявляет, что достиг новой творческой свободы вне этого спора" [11, 85-86]. Постмодернизм не отвергает, а скорее вбирает в себя традицию модернизма, соответствующим образом трансформировав ее: "постмодернизм представляет право говорить о модернизме на своем собственном языке" [3, 6]. Иллюстрацией этому утверждению могут служить сравнительные таблицы, составленные Ихабом Хасаном и В. Халиповым [3, 5-6; 11, 237-238]. Они демонстрируют подход соответственно постмодернизма и модернизма к определению различий между собой. Халипов рассматривает эту проблему как частный случай борьбы аполлонического и дионисийского начал и строит свою таблицу противопоставления одного другому, например:

упорядоченность	хаотичность
целостность	фрагментарность.

В таблице И. Хасана термины, находящиеся справа и характеризующие постмодерн, не являются полной противоположностью тем, которые относятся к модерну:

творчество/тотальность/синтез	деконструкция/антитезис
иерархия	анархия
жанр/границы	текст/интертекст

С другой стороны, когда речь заходит о сравнении модерна и постмодерна по линии их отношения к традиции, противопоставление "традиционализма" постмодерна модернистскому стремлению к новизне далеко не всегда выступает как самодостаточное.

Активное восприятие традиции или ее неприятие некоторыми исследователями подчиняют приверженности идеям множественности или единства. Основанием для выделения постмодерна Д. В. Вельша служит его плюралистичность. Этим же объясняется открытость постмодерна к восприятию различных традиций, в том числе и модернистской.

Однако, возведению плюралистичности или традиционализма на роль базового принципа препятствует идеология самого постмодерна, неприемляющая исключительного, преимущественного положения чего бы то ни было. К тому же, провозглашаемое модерном перманентное обновление продуцирует множественность, а самотождественность традиционного консервирует единство. Приходится признать, что рассмотрение проблемы идентификации модерна и постмодерна через призму их отношений к традиции в категориях плюрализма/монизма не затрагивает всех аспектов проблемы.

В поисках оптимального решения постмодерн обращается к чему-то, что глубже любой традиции. Ж.-Ф. Лютар, например, сравнивает постмодернистское мышление с психоаналитическим анамнезом, отмечая, что понятая таким образом приставка "пост" означает не "движение повторения, но некий "ана-процесс", процесс анализа, анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто "первозабывтое" [13, 58-59].

Я считаю, что здесь мы имеем дело с несоизмеримыми, равноценными и взаимодополнительными подходами. И именно на такой угол зрения рассчитывает постмодернизм стремясь уйти от жестких оппозиций, желая соединить то, что для модернизма всегда представлялось несоединимым, поскольку "духовный мир постмодерна осознается его теоретиками как многомерный гуманитарный универсум, интегрирующий в противоречивое единство этику и политику, философию и литературу, лингвистику и риторику, которые диалогизируют друг с другом" [14, 245].

Итак, в отличие от своего предшественника, постмодернизм обращен к традиции, вернее - к традициям. Связь с традицией осуществляется не только в отношении к собственному прошлому, но и путем переработки опыта различных культур прошлого и настоящего. Такую позицию постмодернизма можно интерпретировать как выражением его принципиальной плюралистичности в противовес столь же явной тенденции к монистичности, свойственной модернизму. Но, в то же время, нельзя забывать, что такой становящийся, развивающийся процесс, каковым является постмодернизм, надо рассматривать, опираясь на его же принципы - плюралистичность, открытость для восприятия опыта различных традиций, комплиментарность.

### *Литература*

- Автономова Н. С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. 1993. N 3. С. 17-22. 2. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. N 3. С. 46-61.

3. Вайнштейн О. Б. Постмодернизм: история или язык? // Вопросы философии. 1993. N 3. С. 3-7.
4. Вассаф А. Новые времена, новые подходы // Курьер ЮНЕСКО.- 1993.- Сент.-окт.-С.13-14.
5. Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. М., 1992. N 1. С. 109-135.
6. Гараджа А. В. [Реф.:] Макинни Р. Г. Истоки постмодернизма: Спор Ариосто - Тассо // ОНЗР. Сер. 3. 1991. N 4. С. 100-103.
7. Гараджа А. В. [Реф.:] Флирль Б. Постмодернистская архитектура // ОНЗР. Сер. 3. 1991. N 6. С. 80-83.
8. Гройс Б. Русский авангард по обе стороны "черного квадрата" // Вопросы философии. 1990. N 11. С. 67-73.
9. Карасев Л. В. Сегодня и завтра // Вопросы философии.- 1993.- N 3.- С. 12-16.
9. Карташов А. В. [Реф.:] Бронковский Дж. Интеллектуальная революция // ОНЗР. Сер. 8. 1991. N 1. С. 80-82.
10. Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. 1995. N 10. С. 85-94.
11. Куэнте Ю. де. Что такое современность? // Курьер ЮНЕСКО. 1993. Сент.-окт. С. 11.
12. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах "пост" // ИЛ. 1994. N 1. С. 56-59.
13. Лях В. Філософські інтерпретації плинного світу // Філософська та соціологічна думка.- 1995.- 7-8.- С. 234-237.
14. Турчин В. С. Авангардистские течения в современном искусстве Запада.- М., 1988.
15. Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. N 4. С.40-52.
16. Халипов В. Постмодернизм в системе мировой культуры // ИЛ. 1994. N 1. С. 235-240.
17. Эко У. Имя розы.- М., 1989.

Гордевский Д.В.  
**ПОСТ-СТРУКТУРАЛИЗМ И ЕРЕСИ: КОНТАКТ С  
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ**

Для пост-современной науки во всем спектре от феминизма и нового историзма до структурной риторики и психоанализа, объединяемых под общим названием "пост-структурализм", в качестве стержневой характеристики выступает порою очевидное, порою старательно маскируемое, но все же с легкостью угадываемое тяготение к феноменам бессознательного. Это совершенно естественно, ведь "контакт с бессознательным, а не его подавление исцеляет и делает человека целостным, помогает созреванию, становлению самим собой, достижению индивидуации" [1, 39]. Может сложиться впечатление, что такая установка является прерогативой науки, причем именно новейшей, so named "пост-современной" науки, которая, отрицая бездуховность механистической парадигмы, совершила этот переворот, подняв на знамена имена Ассаджиоли, Фромма, Юнга. Это, однако, не совсем так. В те времена, когда научный метод познания мира в сегодняшнем понимании вообще не существовал, а ответы на все вопросы антропософского, гносеологического и онтологического содержания западной цивилизации предоставляла христианская католическая религия (институт, казалось бы, более одухотворенный по сравнению с классической наукой), можно наблюдать ряд специфических феноменов, которые свидетельствуют о тяготении человеческой мысли к познанию через вскрытие индивидуального бессознательного. Эти феномены наиболее полно проявились в ряде раннехристианских и средневековых ересей.

Таким образом, данная статья призвана вскрыть параллелизм между ересями и пост-структурализмом, проиллюстрировать общность их движущих начал и предпосылок их возникновения, а также и указать на ряд вторичных различий, которые, несмотря на принципиальное сходство, наличествуют между неклассической наукой и гетеродоксией в христианстве.

Общим местом стало утверждение о том, что наука в ходе своей трехвековой борьбы с религией одержала пиррову победу. Не следует, однако, полагать, что происшедшее укладывается в схему "бездуховное материалистическое мировоззрение отрицанием и уничтожением высокодуховного христианского мировоззрения поставило человечество на край пропасти", ведь, как это ни парадоксально, христианская католическая церковь сама пре-

бывала в ситуации ощутимого дефицита духовности и для того, чтобы предельно четко осознать содержательность этого утверждения, следует обратиться к сущности термина "духовность", а затем рассмотреть некоторые ключевые моменты истории христианства.

Очевидно, что духовность некорректно идентифицировать с религиозностью, набожностью, строгой аскезой или с развитым эстетическим чувством, с гуманистической этикой и просто хорошими манерами. Названные признаки в тех или иных комбинациях действительно могут быть присущи духовной личности, а некоторые являются ее неотъемлемыми компонентами, но суть духовности лежит глубже этих внешних умопостигаемых признаков. Правильнее было бы говорить о духовности, как о мировоззрении (или, точнее, мирочувствовании), которому присуще невербализуемое (но лишь словесно, метафорически аппроксимируемое), небинаризованное представление о взаимовлиянии материи и сознания (души), о связанности всех аспектов бытия и стремление к непрестанному совершенствованию души, благодаря чему она достигнет слияния с той вечной, нематериальной и умопостигаемой частью мироздания, которую невозможно назвать без опасений удариться в частности [2].

Предложенное понимание духовности носит выраженный субъективный характер. Ученый, как сторонний наблюдатель, вынужден довольствоваться набором внешних признаков и не в состоянии рационально постичь содержание духовности посвященного и проповедуемого им мировоззрения. Ratio здесь не имеет никакой силы - все решает интуиция, находящаяся в ведении подсознания.

Именно insight - откровение, полученное через высвобождение бессознательного при помощи тех или иных психотехник - является ключом к духовности, порождающей такие специфические представления о мире, которые, как мы отметили выше, по существу не вербализуемы.

Из сказанного вытекает одно принципиально важное положение: поскольку городская цивилизация Запада со времен Античности продуцировала специфическую денатуризованную среду обитания человека, сознательное, аналитическое, рациональное получало негласное одобрение общества (даже в Средние Века, казалось бы, такие темные и мистические), а бессознательное, интуитивное, иррациональное - порицалось и изгонялось на культурную периферию. Так уничтожались предпосылки для какой бы то ни было работы с бессознательным.

Какую же роль в этом процессе играло христианство - универсальная религия западной цивилизации, призванная из Палестины одухотворить Средиземноморье, а затем и всю Европу?

Содержание и значение роли христианства удобно рассматривать в свете борьбы официальной, ортодоксальной традиции с традицией еретической, гетеродоксальной, поскольку взаимные обвинения, выдвигавшиеся в ходе этой борьбы, позволяют выявить и наглядно проиллюстрировать ситуацию, которая была квалифицирована в начале статьи как дефицит духовности.

Необходимым, "стартовым" условием приобщения к любой духовно-философской системе является отречение от повседневного, бытийного опыта. Для христианства это отречение было блестяще выражено Тертуллианом в формуле "И умер сын Божий, что совершенно вероятно потому, что абсурдно. И погребенный воскрес - это достоверно потому, что невозможно" [3, 178]. Отметим, что отказ от бытийного опыта сам по себе не бездуховен. Более того, он открывает дорогу вере в такие сложнейшие и иррациональные догматы, как единосущность Бога-Сына и Бога-Отца, о исхождении Святого Духа, о евхаристии. Параллельно с этим христианину предлагаются теософская антропология, космогония, история и этика. В христианской антропологии принципиально важны бессмертие души и подобосущность человека Богу. В этике - понятие греха, которое, в сочетании с постулированием последующего вечного блаженства (рая) и вечных мук (ада) склоняет человека к добру и воспрепятствуют злу. Все это общеизвестно и квалифицирует христианскую доктрину как в целом достаточно духовную. Однако методы, которыми распространялось христианское мировоззрение, следует признать весьма несовершенными. Глубинная юнгианская психология дает этому утверждению такое обоснование: "Форма, в которой Христос представил миру содержание своего бессознательного, была принята и объявлена общеобязательной. Вследствие этого все индивидуальные фантазии утрачивали всякую значимость и ценность - более того: провозглашались ересью и подвергались преследованию..." [4, 87].

Вслед за Юнгом, современная гуманистическая психология, таким образом, рассматривает христианство как продукт мощного прозрения, insight'a Христа. Безусловно, и отцы церкви (Тертуллиан, Августин, Ириней), и многие позднейшие религиозные деятели переживали аналогичные выходы бессознательного на поверхность - подтверждением этому служат "голоса", "видения", "чудеса", которыми изобилует агиография - и, соответственно, их духовность и благие побуждения неоспоримы.

С другой стороны, христианство в целом, как массовая религия, не имело в своем распоряжении подходящих средств для адекватного пробуждения бессознательного в каждом отдельном индивиде. Более того, проявления индивидуального бессознательного подавлялось любыми доступными средствами. Рядовым adeptам навязывался продукт откровения немногих избранных, зафиксированный в каноническом своде текстов - Библии и в трудах отцов церкви. Таким образом, то, что принималось, например, всем естеством Тертуллиана, было чуждо большинству его соотечественников. Христианская этика, в итоге, действительно низводилась до принятой во фрейдизме рациональной модели, где на небесах восседает некий строгий отец, карающий своих неразумных, априорно греховных детей за дурное поведение и раздающий никем не виданные блага детям послушным. Отрицательное воздействие такого подхода на психическое здоровье индивидуума и общества очевидно.

Вследствие этого западная цивилизация постоянно сталкивалась с интерсоциальными духовными кризисами, подводившими к отрицанию не воспринятых догматов христианства, а вместе с ними и ритуалов, и норм поведения, и этики. Эти кризисы находили свое выражение в ересь.

Ярким примером популярной ереси, любыми путями стремившейся уйти из-под христианского давления, был гностицизм, в основе которого лежало понятие гносиса - индивидуального озарения, слияния с божеством. Однако, по мнению гностиков, подобный акт был доступен лишь так называемым "пневматикам" (от греч. "пневма" - дух) - избранным от рождения. Таким образом, во главу угла выносился постулат о предначертанности судеб, следствием которого, как и в раннем английском пуританизме XVII в., становилась неприемлемая для христианства этика распущенности и вседозволенности. Помимо этого, на тайных собраниях гностических сект были популярны магические практики восточного генезиса, направленные на высвобождение бессознательно и достижение индивидуального прозрения [5].

Следует заметить, что авторитарность церкви росла вместе с ростом ее политического могущества и, соответственно, пропорционально росла степень отрицания навязываемых ею догматов. На небесах образ Христа-Судии все более теснил образы Агнца и Распятого [6, 147]. На земле была учреждена Blutgerichtsbarkeit - "кровавая юрисдикция", система инквизиционного расследования, при которой к подследственному применялась пытка. Самой оформленной ересью, которой было свойственно множество смелых попыток высвобождения бессознатель-

ного и к которой, соответственно, была применена вся мощь репрессивного аппарат инквизиции, стала ересь катаров.

Крупнейшим "открытием" катаров можно признать веру в переселение душ. Ими отрицалось кропоролитие не только по отношению к людям, но и к животным, не пахали землю, трактуя земледелие как убийство растений, в которых заключены души [6, 293]. Тенденциозные и скудные ортодоксальные источники не позволяют судить о наличии у катаров сколько-нибудь развитых психотехник, но по аналогии с другими духовными учениями, проповедующими метемпсихоз, можно предположить, что какими-то медитативными практиками катары все же располагали.

Обобщим сказанное. Институты официального христианства предлагали обществу унифицированную, строго выдержанную и ограниченную модель духовности (по меткому замечанию Уолтера Хьюстона Кларка "...многие из основных религий похожи на прививку: человек идет в церковь и получает там малую толику, которая в дальнейшем защитит его от настоящей болезни"). Но христианство не смогло создать эффективных методов массового постижения откровений Христа и всемерно препятствовало откровениям индивидуальным. Дефицит духовности находил свое выражение в ересь, искавших собственные пути к индивидуальному бессознательному. С другой стороны, практические успехи технологии способствовали развитию науки, избравшей своим центральным положением строгий материализм и подмену духовности рационализмом. Несостоятельность материалистической онтологии и антропософии заставила западную цивилизацию проявить повышенный интерес к глубинным основам человеческой психики, проявляющимся в феноменах бессознательного.

Таким образом, бессознательное является тем общим запретным плодом, которое было столь желанно еретикам и к которому в наше время стремится пост-современная наука. В силу методологической инфантильности своих попыток ереси потерпели поражение, в то время как у их темпорального и концептуального преемника - пост-структурализма - есть значительно большие основания обогатить и расширить западную мировоззренческую парадигму.

### **Литература**

- Хиггинс Р. Седьмой враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе. / В сб. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., Прогресс, 1990. - 495 с. 2. Fromm E., Xirau R. Introduction to "The Nature of Man". - London, Macmillan, 1968. - 343 p. 3. Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения.

- М., Прогресс, 1994. - 448 с. 4. Юнг К.Г.. Психологические типы. - М., Прогресс, 1995. - 718 с. 5. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. - М., Политиздат, 1987. - 336 с. 6. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. - Москва, Искусство, 1989. - 366 с

Старовойт В.С.  
ПОСТМОДЕРНИЗМ И МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

1) Ко второй половине XX века в европейской культуре стали ощутимы существенные изменения, которые позволяют сегодня сделать вывод о том, что современная культурная ситуация характеризуется отсутствием былой веры в прогресс, в революционное переустройство общественной жизни на началах всеобщего блага и справедливости, в неограниченные возможности человеческого разума. Наука и современные технологии оказались не в состоянии решить важные проблемы, стоящие перед людьми.

2) Эти сдвиги в культуре отразились в философии, этике, эстетике и искусстве. Получил распространение термин "постмодернизм", который ныне трактуется весьма неоднозначно. 3) Постмодернистские тенденции очень заметно проявились в художественной практике, применительно к которой достаточно распространенным является такое понимание постмодернизма, как сосуществование различных художественно-стилистических приемов в одном произведении, например, в живописном или архитектурном.

Однако изменения, происходящие в художественной культуре в период, называемый постмодернистским, являются более глубокими. Один из аспектов этих изменений связан с массовой культурой. Неверие в прогрессивное развитие общества и возможность найти истины, которые дали бы людям смысложизненные цели и ориентации для их деятельности, не могло не способствовать распространению массовой культуры, что является сегодня безоговорочным фактом. Достаточно отметить, что значительно расширилось пространство массовой культуры, которая включает в себя кинопродукцию, мюзиклы, рекламу, комиксы, иллюстрированные еженедельники, всевозможные конкурсы, показы и т.п.

В сопоставлении модернистского и постмодернистского периодов в развитии культуры представляется важным то, что философия, политика, этика, эстетика и художественная практика модернизма, хотя и в различных вариантах, ставила цель найти истину и выработать какие-то нормативные принципы и стили деятельности в своей области.

Постмодернизм как период, наступивший после разочарования во многих истинах и целях, выраженных в культуре

18-19-го веков, практически во всех областях культуры отрицает необходимость "образцов", каких-то обязательных норм и ориентации на них и приходит к множественности как истин, так и подходов к их поиску.

В художественной практике второй половины 20-го века это становится очевидным. Так, если к стилевым особенностям реалистического искусства, преобладавшего в 19-ом веке, относился глубокий социально-исторический анализ действительности, а персонажи реалистических произведений отличались типическими характеристиками, то современная массовая культура подает либо супермена, которой никак не может быть типическим характером, либо предельно конкретного человека, который с киноэкрана или журнальной страницы откровенно ест, спит, снимает покровы со своей сексуальной жизни и даже совершает физические отправления. В различных проявлениях массовой культуры (реклама, кинофильмы, иллюстрированные еженедельники, клипы и т.д.) искусственно обнажаются те стороны человеческой жизни, которые ранее были запертыми для публичного показа (подробности бытовой жизни, интимные отношения и т.п.). Существовая в условиях постмодернистской культурной ситуации, массовая культура даже нашла способы приблизиться к своим потребителям, обнажая свои приемы. Нормой для модернистской культуры было то, что она являла свои произведения в завершенном виде. Фигура творца не выставлялась для публичного обозрения подробностей его частной жизни. Массовая же культура отбрасывает эти нормы и открыто работает на то, что интересует массового человека. Она не скрывает, что ориентирована на коммерческий успех, разработала приемы создания "звезд", широко использует рекламу, сенсацию, даже скандал.

Другим характерным проявлением отхода от истин и норм, выработанных культурой двух прошедших веков в художественной жизни, является настолько свободное обращение в массовой культуре с классическими образами и сюжетами, которое практически меняет их суть (примером в данном случае может служить американизация образов Робина Гуда, трех мушкетеров и других подобных персонажей).

Размывается грань между "высокой" и массовой культурой, между искусством и коммерцией. Во второй половине 20-го века появились новые явления в культурной жизни, например, концерты всемирно известных певцов, репертуар которых прочно связан с музыкальной классикой (Л.Поваротти).

на стадионах по образцу поп и рок музыкальных исполнителей. Во многих фильмах, ориентированных на успех у массового зрителя, наметилась тенденция отхода от выполнения только компенсаторной и зрелищно-развлекательной функций и обращения к важным социальным проблемам (нравственным, политическим, семейным). Массовая культура широко использует ценности, наработанные "высокой" культурой, обращаясь, например, к проблеме добра и зла, сложностей человеческих отношений, долга, ответственности, хотя и не ставит перед собой цели глубокого постижения мира и человека, а делает это на своем уровне, чтобы привлечь зрителя или читателя, повысить коммерческий успех, стремясь как можно лучше обыграть, снять и показать то, что интересует обычного "человека-массу" (Ортега-и-Гассет): популярные темы, тривиальную любовную или семейную историю, а также борьбу с различными проявлениями зла (маньяками, наркодельцами и т.п.).

Для культуры модернизма была характерна атмосфера напряженных духовных поисков. Мыслители и художники этого периода оставили сочинения и художественные произведения, постижение которых требует усилий ума и сердца от тех, кто их пытается узнать и понять. Для массовой же культуры современного, т.е. постмодернистского периода очевидно преобладание визуального начала: фотографии в еженедельниках, которые преобладают над текстами, картинки на телеэкране, клипы, движущееся изображение в мультфильмах, визуальные возможности современного кино.

Массовая культура как бы стремится вобрать в себя все и распространяется, но вширь а не вглубь, множа бесконечные телесериалы, продолжения фильмов, получивших массовый успех, обращаясь к одним и тем же апробированным жанрам (детектив, боевик).

Возникновение и распространение массовой культуры в 20 веке связано с изменением социальных механизмов культуры, на которых отразились массовизация и стандартизация, вызванные проникновением форм индустриального производства в те области культуры, которые ранее относились к духовному производству. Но если учесть, что массовая культура, как и вся культура в целом, развивается в определенных культурно-исторических контекстах, то предпринятая попытка анализа массовой культуры в контексте постмодернизма позволяет увидеть сложность состояния культуры на современном этапе, уточнить изменения, происшедшие в куль-

туре в рассматриваемом здесь аспекте и глубже понять проблемы, перед которыми стоит сегодня духовное развитие общества.

---

Читая курс истории культуры, автор этих строк неоднократно сталкивалась с таким любопытным фактом: обращаясь в студенческой аудитории к библейским образам и сюжетам и спрашивая у студентов, знают ли они об этом, часто слышала в ответ: "Видели в мультиках", - имея в виду известный мультсериал о Вечной книге.

Леонтьева В.Н.

## БЫТИЕ-В-КУЛЬТУРЕ - ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА?

"Пришедшая к пониманию собственной невозможности современность" - так звучит одно из метафорических определений постмодернизма, данное в начале 1990 года З.Бауманом. /1/. Но сейчас, в конце 90-х э т а современность доказывает обратное: постмодернизм возможен, постмодернизм действителен (и вновь возможен); в постмодерне - не в названии, которое, как и любое имя, есть условность, лингвистический произвол, в лучшем случае задающий вектор интерпретации, - но в смысле, вернее в смыслах бытийствующего состояния культуры и заключена суть изменяющейся = преодолевающей саму себя современности.

Исследователи культурной ситуации постмодерна, как правило, акцентируют внимание на изменении способа мышления и плюрализации способов оценивания /2/, на сдвигах в религиозном ценностном сознании /3/, на восприятии времени как "возврата в прошлое" и даже в архаику /4/, в более общем виде - на формировании иного в сравнении с модернистски-просветительским типом рациональности, трактуя этот тип весьма неоднозначно /5/.

Каков же культурный смысл странной, парадоксальной современности - эпохи постмодерна, выросшей на почве "столкновения" разных тенденций постиндустриального общества.

Первая тенденция - это уже достаточно осуществившиеся в практическом отношении современного человека к миру известные положения концепции постиндустриального общества о том, что информация и теоретическое знание как "стратегические ресурсы постиндустриального общества" (Д.Белл) оказывают решающее влияние на технологические инновации, а алгоритмы современных "интеллектуальных технологий" вытесняют "интуитивные суждения" людей. Под второй тенденцией имеется в виду та анти-интеллектуалистская (имеющая множество форм и оттенков) ориентация духовной культуры, которая, возникнув во второй половине прошлого века, настолько окрепла, что оформилась в относительно самостоятельную и теперь уже неустрашимую компоненту мировоззренческой атмосферы переживаемой эпохи.

Свершилось коллизийное совпадение в пространстве и во времени тенденций, одна из которых продолжает и одновременно преодолевает индустриализм и модернизм, что схвачено в имени

постиндустриального общества. Вторая тенденция, напротив, отрицает фундаментальные начала европейской цивилизации - веру в рациональное познание и его прогресс, признание приоритетности рационализма и прогрессивности развития, в некоторых своих формах отрицает "рациональность" и "прогресс" как таковые. Если первая тенденция - это артикулированный функционализм, то вторая - это явное отторжение "бездуховного утилитаризма и техницизма", это отказ от претензии на власть в пользу "паритетного сотрудничества" (с современниками, другими поколениями, с природой, культурой).

Парадоксальность (она же - заслуга) постмодерна заключается в примирении этих разнонаправленных тенденций, но не в виде диалектического снятия их противоречия, а в виде их коллажного соединения в мозаичный образ мира и такие ценностные ориентации, "многообразие кодов" /6/ которых позволяет "постсовременному" человеку выбирать стремления, "подходящие" для той или иной социальной роли, множеством которых заполнена индивидуальная жизнь, для конкретной ситуации индивидуального бытия.

Фрагментами образа постсовременного мира, по крайней мере, в той его "части", которая касается "места человека в мире", являются не детерминирующие друг друга, но сосуществующие во взаимокорреляции, разноплоскостные, но равнозначные "срезы" человеческой жизни: бытие "социально-экономическое" - информационно-индустриальный комплекс, стимулирующий научное знание к неограниченному росту (по-прежнему ассоциирующемуся с "прогрессом") и бытие личностное, сугубо индивидуально варьируемое, интуитивно-творческое, порой иррациональное, то есть "оформляющее место в мире" без согласия с "социально-экономическими" соображениями. Но эти срезы - не антагонисты и даже не оппоненты, они дополняют друг друга, придавая индивидуальному бытию постсовременного человека характеристику целостности: человек более не "придаток машины" и не раб "доходного места", человек конца XX века почти в состоянии выстроить свое собственное бытие без бессмысленного "углубления в смысл жизни" (что составляло драматическую ось бытия человека модерна, фиксировавшего абсурдность и разорванность жизни), выстроить его по собственному лекалу, но не только конструируемому на свой страх и риск "здесь и сейчас" внове, а, возможно, выбранному из достаточно богатого ассортимента исторически опробованных стилей жизни (это и объясняет возможность избежать бесконечной рефлексии над смыслом).

Причем, с учетом имеющихся в обществе информационно-технических возможностей, "единство стиля" не тождественно "неизменности стиля", наоборот, целостность индивидуального бытия слагается из отношений разных (в разное время или в разных срезях, разных до несоизмеримости) стилей: работа - работой, карьера - карьерой, зарплата - зарплатой, но есть нечто уникальное, "мое единственное", не сводимое ни к одной из социально-значимых ролей, не подлежащее "калькулированию" и стопроцентному прогнозированию, - и я, продолжая быть специалистом, семьянином и т. п., создаю т о л ь к о м о ю модель неповторимой жизни, удивляющую даже меня... Или отважусь открыть свое уникальное "я" в социально-значимых связях, вывести свою неповторимость на уровень общественного, социально-экономического среза.

Итак, индивидуальное бытие постсовременного человека мозаично и целостно в многообразии, в нем преодолена "ностальгия по смыслу", по утраченной гармонии, в нем "абсурдность" и уже далеко не всегда репрезентирующий "царство необходимости" труд не провоцируют на болезненное переживание "неистинности" бытия, а становятся его нормальными составляющими. Сказанное не означает, что индивидуальное бытие человека постмодерна лишено какого бы то ни было смысла. Речь идет о том, что самому индивиду попросту "не необходимо" отыскивать смысл "за" видимой, переживаемой, создаваемой им самим жизнью.

... Попытаемся подойти к проблеме с "забытого", то есть обыденного конца, отнестись к реальности не как к проблеме в философском постмодернизме, но как к реальности индивидуального бытия человека постмодерна, как к повседневности, как к "факту бытия" вообще.

Философский статус понятия повседневности еще неустойчив и противоречив (что само по себе выглядит вполне попостсовременному: никакого "наперед исчислимого результата"). Для рассматриваемой проблемы важно отметить следующее: генетически и структурно "первичные" в системе культуры остенсивные ее формы ( пример и образец деятельности), на которых, как на фундаменте, вырастают формы императивные и (позже - в период разложения синкретизма архаики, при переходе к цивилизованному бытию) аксиологические, порождаются стихийным течением повседневного бытия, т.е. повседневность - универсальный исток-вместилище культуры как таковой. Но в культурно-историческом процессе одним из результатов развития европей-

ского рационализма стало противопоставление культуры и повседневности. Краткая реконструкция этого процесса такова:

В структуре новоевропейской (просветительски-модернистской, прогрессистски ориентированной) культуры довольно четко были обозначены такие ее компоненты, которые составляют культурную целостность по принципу "диалектической противоположности". Этими компонентами являются культура профессиональная (специализированные виды культуротворчества), в которых трансляция достижений опыта происходит целенаправленно, так как культуротворчество инициируется и в конечном счете контролируется социальными институтами, в том числе, властными структурами, государством) и культура "народная", тождественная культурному элементу быта, повседневности, в которой опыт транслируется стихийно, регулируемый традициями и представлениями обыденного сознания, здравым смыслом.

В цивилизованном бытии повседневность становится лишь модусом культуры. Западная цивилизация "запараллелила" процессы развития культуры и течения жизни (повседневности), причем, европейская двузначная логика и диалектическая традиция философского постижения мира требовали выявления "ведущей стороны противоречия", ассоциирующейся с "истинным сосредоточением смысла". Процесс расхождения смыслов повседневности и "истин культуры" вызвал к жизни романтизм, философию жизни (и последующие стили философствования в парадигме "existenz" /7/), импрессионистские и постимпрессионистские (авангардистские) поиски и находки в искусстве последних десятилетий XIX - первых десятилетий XX века и т.п.

К середине XX века реконструируемый процесс доходит до своего логического завершения: равновесное когда-то соотношение культуры и повседневности (соответственно, целенаправленного и стихийного потоков трансляции достижений) нарушилось. В условиях технизированной и тиражируемой цивилизации, посредством массового производства, в том числе, производства духовного, посредством института массовой культуры, повседневность традиционно репрезентировавшая автономный, внеинституцио-

*Меняются места*

\*Культуротворчество - единство культурной деятельности социума и индивида; такой "механизм" исторической преемственности, который основан на способности человека порождать новые культурные формы, смыслы, ценности и в то же время вводить уже имеющиеся, созданные ранее, культурные смыслы - через их выявление, интерпретацию и оценку - в свой духовный мир и в наличное культурное состояние.

нальный поток опыта, потеряла это свойство; бытовая среда стала унифицированной, а процесс обыденной жизни - почти полностью зависимым от достижений техники и технологии: однотипная мебель, аудио-, видео- и бытовая техника, однотипный набор способов "потратить деньги", одинаковые формы проведения досуга.

Все это происходило как реализация глубинной тенденции вытеснения институционализированной Культурой, сосредоточившейся на императивных формах, из целенаправленного потока трансляции остенсивных форм культуры, и это приводило к ощущаемому сужению ареала действия форм аксиологических. Остенсивные формы "остались" в стихийном потоке, в повседневности, которой "повелевала" такая "повелевающая" Культура. В результате опыт, транслируемый целенаправленно, стал "аннигилироваться" опытом, транслируемым стихийно. Содержательная связь между типами культурных форм в системе культуры разрушалась, культуротворчество деформировалось, "прервалась связь времен". На уровне индивидуального бытия "предчувствие абсурда" переросло в переживание абсурда, повседневная реальность культурной целостности стала "конфликтной".

Едва ли не первой попыткой преодолеть эту ставшую невозможной современность явилась контркультура, и результатом ее усилий стало возвращение повседневности ее культуротворческого измерения: контркультуру можно понять как преодоление такой повседневности, которая перестала "синтезировать" на своем непосредственном содержании - воспроизводстве человеческой жизни - культурные, символические смыслы./8/. Правда, те способы, которые использовала для своей цели контркультура, "нормальные" для контркультурных экспериментов, производили впечатление экстравагантных, - на человека "старой" культуры, ориентированной на разум, прогресс, эффективность, функционализм, на "ценности престижа".

Человек же постмодерна, утративший "ностальгию по смыслу" и толерантный к "абсурду", фактически наследовал контркультурный опыт (по крайней мере, его принцип) выстраивания повседневности, дополнив последнюю и элементами, отрицавшимися классической контркультурой 60-х - начала 70-х годов, но претерпевшими серьезные изменения вследствие компьютерной революции. Здесь справедливости ради отметим, что классик постмодернизма Ж.-Ф.Лиотар связывал появление постмодернизма с необходимостью осмыслить процесс создания постиндустриаль-

ного общества, по крайней мере, его концепции, изложенной Д. Беллом./9/.

Повседневность постсовременного человека как реальность его индивидуального бытия не конфронтрует с экономикой и политикой, не конфликтует с Культурой, которая, признав невозможность дальнейшего обновления своих языков и смыслов, открыла для человека *иное* отношение к культурным достижениям зафиксированным преимущественно в остенсивных формах примерах и образцах: ими можно пользоваться каждый день, их можно "примерить" и "подогнать по себе", более того, именно этим и нужно заниматься, чтобы остаться в реальности бытия (симулякр "побеждается" симулякром?). Вернув личностному срезу индивидуального бытия свободу, своеволие, произвол в выборе "санкционированных историей" вариантов культурного поведения, постмодерн как бы забросил человека в повседневное свершающееся "всекультурное время", в котором не важна хронология, в котором переплелось множество культурных событий, а главное - за этим временем не нужно "успевать", не нужно мчаться вдогонку, потому что оно не существует вне культурных достижений, оно не устремлено "вперед к неведомому", оно даже не циклично, а охватывает все эпохи сразу.

Индивидуально проживаемая повседневность создается постсовременным человеком как произведение искусства. В повседневности человек постмодерна комбинирует свершившиеся культурные смыслы (причем, не только в своем сознании, но выводя их "на уровень действия" или "бездействия"), вводя их каждый раз заново в наличное бытие современной - постсовременной - культуры, утверждая или отрицая их бытие в культуре и делая тем самым свою собственную повседневную жизнь бытием-в-культуре.

Теоретически бытие-в-культуре - это своеобразная объективация культуротворчества, это результат реализации человеком своей способности "впускать" (или, наоборот, не впускать) в свой духовный мир им воспринятые, понятия, интерпретированные и оцененные смыслы, причем, результат не статичный, а находящийся всегда в неустойчивом равновесии, "всегда готовый" и подвергающийся изменениям. Если бытие-в-культуре имеет внутреннюю упорядоченность, синонимом к нему может быть "духовный космос". А еще строго говоря, если мы признаем "новую концепцию происхождения человека и сознания" (согласно которой именно развитие знаковых средств, знаковых систем и знаковой коммуникации, тождественных развитию культуры, явилось тем основным фактором, который привел к формированию человека

"первый человек" был скорее, не *человеком разумным*, а *человеком культурным* (10/), то мы не можем не признать, что если речь идет о человеческом бытии, то оно не может быть ни чем иным, как живым бытием-в-культуре. С помощью понятий культуротворчества и бытия-в-культуре оказался возможным анализ контркультурной попытки "изменения мира" и вывод о том, что "новая" - постсовременная - культурная парадигма, предвестником которой была парадигма контркультурная, не поляризует "Культуру" и "жизнь" (повседневность), а ориентирует на их максимальное сближение.

То, что в старой культуре было прерогативой искусства, в эпоху постмодерна оказывается возможным в повседневности, которая расстается со своей модусностью по отношению к культуре, постепенно аккумулируя черты атрибута культуры. Даже оставаясь наедине с самим собой, человек постмодерна продолжает быть внутри культуры, - онтологическая реальность бытия-в-культуре остается с ним.

Отметим еще два существенных момента постсовременно-го культурного состояния, касающихся индивидуального бытия и связанных с изменившимся культурным статусом повседневности. Момент первый: Повседневность в постмодерне слагается примерно так же, как и картина мира: хаотично, мозаично, плюралистично, но тем не менее целостно (опять-таки в постнеклассическом смысле). Личность, благодаря своей включенности в бытие-в-культуре, избегает участи "одномерного человека", так как срез индивидуального бытия многомерен и человекоразмерен: он ограждает человека и от смыслоутраты и от нарушающего адаптивную способность "неуспевания", и от подчинения институционализированным императивам "повелевающей Культуры".

Момент второй: Повседневность постмодернизма, понимаемая как бытие-в-культуре, представляет собой целостность, состоящую из всех основных типов культурных форм (остенсивных, императивных, аксиологических), наполненных различными культурными смыслами. Это стимулирует и Культуру сделать то же: вос-полнить, ис-целить свое бытие. В тех же случаях, когда и повседневность и Культура продолжают оставаться *старыми*, соответствующими индустриализму, они исподволь продолжают разрушать целостность личности, продолжают воспроизводить кризисно-неистинное бытие - такое, в котором "мы нашей собственной свободы боимся более всего", в котором мы не находим оснований в самих себе.

Таким образом, то, что обозначается как "тектонические сдвиги" в системе культуры или в континууме культуры, может

быть проинтерпретировано и так: в постсовременности создается новое качество культуры как таковой, а именно, онтологическая реальность эпохи приводит не просто к воссозданию утраченной некогда системной целостности культуры, в которой статус и функции повседневности напоминают архаическое состояние, но к созданию иного типа целостности культуры, в которой структура повседневности дифференцирована, не-иерархична и способна "инверсии порождения".

Если в *старой* культуре процесс целенаправленной трансляции опыта (преимущественно с помощью императивных форм) обязательно влиял на стихийное повседневное культуротворчество как идеологическое отношение, то *новая повседневность*, ориентированная не на социум, а на индивида, сама начинает вторгаться в целенаправленный поток трансляции достижений. Благодаря информационному обществу и компьютерным технологиям постсовременный человек получает возможность влиять на содержание опыта, транслируемого целенаправленного, не "по необходимости" социальных структур, а "по произволу" собственного выбора. Человек перестает быть "вовлеченным объектом" институционализированных и технизированных императивных форм культуры, а принимает участие - именно как индивид, - реальность бытия которого есть бытие-в-культуре, - в оценивании и отборе достижений, подлежащих трансляции, не независимо от санкционирования своего выбора каким-либо современным социальным институтом. Через уменьшение степени институционализации культуры постмодерн, вернее, открытое им как онтологическая реальность *индивидуальное бытие-в-культуре*, "гасит" своими волнами ветер культурного кризиса и позволяет человеку постсовременности, наконец, стать самим собой - Человеком Культурным.

### Литература

Z. Bauman. From Pillars to Post. //Marxism Today, 1990, Febr. P.23.2. См., н-р, "Постмодернизм и культура" (материалы "круглого стола") //Вопросы философии, 1993, №3. 3. См., н-р, Т.Горичева. Православие и постмодернизм. Л., изд-во Ленинградского ун-та, 1991; Х.Кюнг. Религия на переломе эпох //Иностранная литература, 1990, №11.4. См.: Дж.Барнс. История мира в 10 S главах //Иностранная литература, 1994, №1; В.Курицын. Постмодернизм: новая первобытная культура //Новый мир, 1992, №2. 5. См. В.Н.Рыбников, С.Г.Чукин. Постмодернизм в культуре и культуре постмодерна //Символы в культуре. С.-Пб., 1992. 6. См. Ch.Jencks. The Language of Post-Modern Architecture. 3<sup>ed</sup> ed. London, 1981, PP. 88, 106.(Ч.Дженкс говорил о "многообразии ко

дов" постмодернистской архитектуры. Но термин достаточно адекватно выражает суть в с е х постмодернистских явлений, которые корректно назвать произведениями: совокупный смысл их "прочтения" складывается из смыслов их различных ракурсов рассматривания, из разных "точек зрения", зависящих от индивидуального бытия-в-культуре). 7. См.: Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления //Философские науки, 1991, №6. 8. См.: Леонтьева В.Н. Контркультура и постмодерн //Вестник Харьковского университета, №379: 93. Харьков, 1993. 9. См.: Lyotard J.-Fr. La Condition Postmoderne. Paris, 1979. 10. См.: Розин В.М. Новая концепция происхождения человека и сознания //Социально-политический журнал, 1993, №№5,6.

Сумятин В.Н.

## О ПЕРВОЙ ПОПЫТКЕ ДЕСТРУКЦИИ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (КЪРКЕГОР, МАРКС, НИЦШЕ)

Современные философы постмодернистской волны (Делез, Деррида, Соллерс, Кристева, Фуко и др.) подвергли основательной и бескомпромиссной критике традицию европейского рационализма ("логоцентризма"), несущего, по их мнению, всю меру ответственности за ослабление личностного начала в человеке, утрату им чувства "самотождественности" и смысла бытия. Все беды современности, глубокий кризис человека обусловлены тотальной рационализацией мира, философски артикулированной в субъектно-объектной дихотомии, в бесчисленных бинарно-дефинитивных оппозициях, в жестком дискурсе "знания-власти" (М.Фуко).

Однако, вряд ли оправданной выглядит радикальная версия о том, что античный человек противопоставлял себя природе и помышлял о каком-либо превосходстве над ней. М.Хайдеггер в ряде своих работ полагает, что установка превосходства человека над природой была подготовлена христианским догматом о божественном творении всего сущего. Начавшаяся в позднее средневековье и интенсивно протекавшая в Новое время секуляризация сознания привела к тому, что человеком были взяты на себя - как бы "переняты" от трансцендентного Бога - функции Творца мироздания. В результате состоялось не просто окончательное "размежевание", "разрыв" человека и природы, но и определилась однозначная ориентация на поиск достоверности и истины только там, где человек может произвести, сделать, сотворить, сконструировать познание. Это фаза исторически зрелого, классического рационализма, явно и прозрачно определившего принципы отношения человека к природе, обществу, истории, познанию ценностей и идеалам. Новое время дает гораздо больше оснований для критического анализа и адекватных оценок достоинств и негативных тенденций теоретической и философско-мировоззренческой парадигмы.

Рафинированным и логически завершенным вариантом новоевропейского рационализма явился гегелевский панлогизм. Гегель, как известно, исходил из того, что диалектическое движение мысли тождественно диалектическому движению материи. Тем самым он стремился перебросить мост над пропастью, которую сконструировал Декарт между человеком и миром, познанием и бытием, мышлением и действительностью.

В парадигме классического рационализма трепетное отношение к истине тесно сопрягалось с просветительской идеей прогресса, сущностью и олицетворением которого был тот же разум. Считалось, в том числе Гегелем, что разум проложил себе дорогу через все неподлинное и неразумное, что "хитрость разума" преодолевает "косность природы" и случайности истории.

Однако реальные проблемы экономической и социально-политической истории все чаще указывали на несовпадение действительности и разумности. Наука и искусство сталкивались с явлениями, которые не укладывались в субъект-объектную картину мира. Главный и уже вполне просматриваемый недостаток такой картины мира состоял в том, что из нее "выпадал" человек как живой, состоящий из плоти и крови, субъект деятельности. Рационалистами-классиками он был редуцирован к "трансцендентальному разуму", "духовной субстанции". К тому же из "духовной субстанции" исключались все нерациональные компоненты духовной деятельности и реального познавательного процесса - воля, эмоции, бессознательное. Конечно, и философская классика исследовала проблему рационального, но с позиций "гиперрационализма" - с точки зрения подчинения его рациональному, так как "недоразвитое" рациональное (например, "смутные идеи") или "враждебное" разуму начало должно быть исключенным из "закономерного" познавательного процесса. Все эти симптомы в совокупности указывали на ограниченность классического рационализма и исподволь подготавливали бунт на философском корабле.

Восстание не заставило себя ждать и началось на той стадии философского процесса, когда рационалистическая традиция достигла в своем развитии теоретически проработанной и логически стройной формы. Следует отметить, что по своему нонконформистскому и нигилистическому пафосу первая попытка "свержения", "переворота" фундаментальных оснований, идей и убеждений классической традиции не уступает решительности и безапелляционности в оценках и выводах, радикализме современной критики со стороны "новых философов". Но если философы постмодернистской ориентации явились приверженцами мыслительных процедур, именуемых деконструкцией текстов, то революционно настроенные интеллектуалы прошлого века подвергали идеи и стереотипы европейской философии откровенной деструкции.

Итак, кто же они - наши герои - дерзнувшие бросить вызов процветающему и незыблемому наследию великих философов прошлого, намеривающиеся разрушить и покончить с их очевидными и непререкаемыми истинами и ценностями? Кьеркегор,

Маркс и Ницше - три самых оригинальных и авангардистски мыслящих философа эпохи, во многом опередившие развитие так называемой неоклассической философии 20 века, в том числе вошедшего в моду феномена постмодерна. Каждый из названных мыслителей пытался осуществить "коперниканский переворот" в философии, сознательно противопоставляя себя классической традиции философского мышления. Именно эта черта их объединяет, тогда как в жизни и на страницах своих многочисленных произведений они, насколько нам об этом известно, непосредственно не общались. Любопытно, все они по своей философской родословной - гегельянцы. Гегель - духовный отец и учитель Кьеркегора, Маркса и Ницше, они слушали его лекции и изучали его труды. В то же время им всем было присуще стремление поставить своего мэтра-учителя "с головы на ноги", подвергнуть сокрушительной критике его философию и переоценить все ценности классической философской и духовной традиции. Таким образом, действительно общей и по-настоящему вдохновляющей была для них идея революционного переворота в философии, стремление изменить "телесную" конфигурацию философии.

Прыжок Кьеркегора от сомнения к рафинированной религии был "переворачиванием" традиционного отношения между разумом и верой. Стремление Ницше отбросить умпостигаемое трансцендентное царство идей и мер во имя царства чувственной жизни, переоценить все ценности европейской духовности закончились тем, что вся европейская культура и духовная традиция была перевернута с ног на голову.

Маркс построил теоретическую конструкцию, которая отвергла предшествующую философскую мудрость. Содержание философии Маркса, ее революционный дух следует понимать в контексте противостояния традиционным истинам философии, а также особой атмосферы "авангардистских гонок и конкуренций", которая была присуща немецкой философской критике религии 40-х годов 19 века. По версии Э.Ю.Соловьева, горячие дебаты молодых философов-гегельянцев, состязавшихся в доктринальной левизне, закончились тем, что религии распятого Бога Маркс противопоставил религию распятого богоподобного человека (пролетария). Удачный выбор символа, отрицавшего старого бога и в то же время вписывающегося в сложившуюся структуру сознания, достаточно быстро позволили Марксу не оставаться в пределах академической теории, а надеяться на то, что идея со временем станет "материальной силой".

Вся философия Маркса пронизана желанием отрицания и разрушения "ненаучной философии", "иллюзорной идеологии"

"превращенных форм сознания". В качестве схематичной иллюстрации возьмем три его наиболее типичных тезиса:

- труд создал человека;
- насилие есть повивальная бабка всякого старого общества, когда оно беременно новым;
- философы лишь различным образом объясняли мир, дело состоит в том, чтобы изменить его.

В отличие от античных мудрецов и философов Нового времени Маркс определял человека не как разумное животное, а как животное, производящее орудие труда. Только труд определяет сущность человека, только благодаря труду человек себя создает. Вся сфера человеческих дел и отношений есть результат действий, а не, допустим, божественного промысла. Таким образом, марксова формула "труд создал человека" отвергает как античную идею о разумной сущности человека, так и христианский канон "Бог создал человека".

Тезис "Насилие есть повивальная бабка истории" означает, что социально-историческое и человеческое творчество, поскольку оно зависит от свободного и сознательного действия, раскрывается только в насилии - войнах и революциях. Насилие, по Марксу, главный и конституирующий фактор всех форм правления и политического действия. И в этом пункте Маркс расходится с традицией. До него насилие считалось крайним аргументом в отношениях между государствами. В политике внутренней оно всегда считалось отличительной чертой тирании.

Третье утверждение - "Философы лишь различным образом объясняли мир, дело состоит в том, чтобы изменить его" - явно нарушало презумпцию невиновности философов в ситуации практического осуществления их идей, вообще разрушало "мир философии", утрачивалось место и специфическое назначение философии в духовной жизни общества. Знаменитый тезис Маркса согласуется с его следующим положением: нельзя упразднить философию, не воплотив ее в действительность. Для традиционной философии это утверждение Маркса было нонсенсом.

Другой, не менее самобытный и оригинальный участник европейского философского диспута 40-х годов - Серен Кьеркегор - с позиций "нового христианства" развернул бескомпромиссную полемику с Декартом, Лейбницом, Кантом и, конечно, с Гегелем. Прежде всего он остро осознавал невозможность согласовать классический идеал научной рациональности с религиозной верой. Главная причина рассогласования науки и религии, знания и веры, по мнению Кьеркегора, в сомнениях человека, который может верить только в то, что он сам создал, или в то, что дано его

разуму и чувствам. Действительное религиозное чувство возможно лишь как постоянный конфликт между сомнением и верой. Каждый обязан терзать свою веру постоянными сомнениями. А единственным выходом из этого постоянного страдания является признание абсурдности человеческой природы. Попытка Кьеркегора спасти веру от сомнения привела в конечном счете к религиозному модернизму. Если человек не должен доверять своему разуму и чувствам в познании истины, то сам принцип веры становится абсурдным. В итоге разрушительной работы Кьеркегора религия стала еще более податливой на сомнение и неверие.

Ницше, самый талантливый нигилист 19 века, стиль которого - "философствование молотом", сосредоточил внимание в открыто объявленной войне против классической философской традиции на понятии "ценность". Им был выдвинут лозунг "переоценки всех ценностей". Он тонко чувствовал невозможность согласования традиционных идей и идеалов с буржуазным обществом, которое растворило их в отношениях между людьми. Идеи и ценности стали функцией отношений, преобразовались в товары, не имеющие самостоятельного значения. Свобода, равенство, счастье и другие ценности, подобно другим товарам, существуют только в форме обмена. В результате ценности и нормы, необходимые для удовлетворения человеческих потребностей и общины, стали предметами купли-продажи.

Носителем ценности универсальных идей свободы, равенства и счастья стало общество, а не человек-творец, который их производит, использует и оценивает. Тем самым фундаментальная идея "блага" потеряла характер нормы, с помощью которой можно было измерять добро и зло. Едва этот абсолют был поставлен под сомнение - все ценности европейской культуры потеряли смысл. Ницше полагал, что "веселая наука" может дать осмысленные результаты, если только освободится от остатка абсолютных критериев рационализма и ригористических норм морали. Провозгласив открытие "новых высших ценностей", он сам пал жертвой иллюзий, которые помогал разрушать. Связав традиционное понятие меры с понятием трансцендентного индивида, Ницше внедрил относительность как раз в те сферы, абсолютное достоинство которых он хотел утвердить. Речь идет о творческой силе, человеческой любви к жизни и воли к власти.

Итак, если обобщить попытки Кьеркегора, Маркса и Ницше разрушить традиционные схемы мысли, порвать с классической традицией рационализма в европейской философии, то вправе сделать вывод о том, что все их усилия не достигли желаемой цели.

Ни Кьеркегору, ни Марксу, ни Ницше не удалось выйти из этого замкнутого круга мышления, преодолеть рамки понятий, каждое из которых обретает смысл лишь в противопоставлении другому. Кьеркегор хотел поставить веру выше разума и рефлексии. Ницше провозгласил творческую мощь и волю к жизни на фоне реального бессилия человека. Маркс стремился доказать преимущество человеческого действия над созерцанием. Но все они пытались сконструировать новое мировоззрение в рамках традиционного противопоставления понятий: веры и разума, теории и практики, чувственного и трансцендентного.

Безусловно, "перевороты" Кьеркегора, Маркса и Ницше были достаточно радикальны. Но если бы Маркс был только "материалистом", который стянул гегелевский "идеализм" с неба на землю, влияние марксизма вряд ли вышло за пределы академического круга интересов. Но нам хорошо известно, что на основе философии Маркса и Ницше возникли наиболее кровавые тоталитарные системы 20 века. В связи с этим, по-видимому, не следует забывать, что власть освященных понятий и категорий становится еще более тиранической, едва традиция теряет свою жизненную силу и исчезает память о ее исторических корнях и гуманистических целях.

### **Литература**

- Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии, 1989, №3.2. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. -М.: Наука, 1988.3. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. -М.: Прогресс, 1988. 4. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. - Проблема человека в западной философии. -М.: Прогресс, 1988. 5. Кьеркегор С. Страх и трепет. -М.: Республика, 1993. 6. Макаренко В.П. Вера, власть и бюрократия. -Ростов н/Д, РГУ, 1988. 7. Макаренко В.П. Политическая философия. -Ростов н/Д, "Логос", 1992. 8. Марксистская философия в 19 веке. Книга первая. -М.: Наука, 1979. 9. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. -М.: 1994. 10. Новое в современной западной культурологии. -М.: 1983. 11. Соловьев Э.Ю. Даже если бога нет, человек - не бог. -Освобождение духа. -М.: Политиздат, 1991. 12. Философия Гегеля и современность. -М.: Мысль, 1973. 13. Хайдеггер М. Время и бытие. -М.: Республика, 1993.

Гусаченко В.В., Коробкина Т.В.  
ПОСТМОДЕРН: ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ИЛИ  
ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ СФЕР?

Для общества западного типа "хронически" актуален вопрос об обособлении и общении ("дифференциации" и "коммуникации"). И актуален не только на уровне индивидов, но и целых социальных сфер. Высокая степень взаимопроникновения грозит ослаблением дифференциации ("опрощением"), высокая степень дифференциации - утратой связи, целостности ("распадом", - с тем же "опрощением" в результате).

Основной принцип свободной индивидуальности - принцип самодетерминации: "Я полагает себя само" (Фихте). Полагать же оно может себя разнообразно. Здесь нельзя оговориться заранее, каким будет субъект - дурным или хорошим. Если он укладывает-ся в существующие правовые нормы, его придется терпеть таким, каков он есть или... обратиться к насилию во имя "Добра". Поэтому нам кажется, что то, что В.С.Библер называет детерминацией "изнутри", - "из физиологических, генетических, подсознательных, или "предрассудочных" предопределенностей" (1, с.303), и относит к типу детерминации извне, на самом деле относится к самодетерминации. Культура с такой самодетерминацией может и должна бороться, но вряд ли стоит рассчитывать на окончательный успех. Конструктивной же формой детерминации является самоустремленность человеческой деятельности, т.е. принципиальная направленность ее во всем на самое себя - на орудия, цели, субъекта этой деятельности ( и во вторую очередь - на предмет ). Это качество самоустремленности обеспечивает инновационный, человекоформирующий момент в жизни людей собственно развитие культуры, не давая человечеству заикнуться в схематизме инстинктов и цивилизации.

Именно принцип самодетерминации делает человека таким особенным, которое является собственным внутренним основанием, источником "разнообразия", т.е. по сути является всеобщим. Здесь мы должны остановиться на вопросе о типе всеобщего, наиболее адекватно выражающем принцип самодетерминации и обусловленное им "разнообразие" ( представляющее собой фактически, потенциальную бесконечность ). Наша философская литература всесторонне исследовала такие типы всеобщего, как абстрактно-всеобщее и конкретно-всеобщее. Однако, они вряд ли удовлетворительны в данном случае. Абстрактно всеобщее не

охватывает всего богатства единичности, а конкретно-всеобщее, хотя и не постулирует себе каких-то границ, тем не менее тяготеет к замкнутости. Оно суть именно органическая целостность. При выражении же самодетерминации индивида акцент должен быть сделан на прогрессирующей множественности, постоянном "переступании предела" ( Г.Гессе ). На наш взгляд, здесь имеет смысл обратиться к тому пониманию всеобщего, которое было свойственно эпохе Возрождения. Вот как описывает его Л.М.Баткин: "Всеобщее не только не мыслилось вне них ( отдельных случаев. - В.Г., Т.К.), но не мыслилось и в них ( как его конкретных воплощениях ), нет, оно, всеобщее, представало лишь как сами эти индивидуальные случаи, как новое и новое продолжение перечня. Такое всеобщее всегда впереди. Природа есть способность к неистощимому и разнообразному творению, в чем с ней соперничает и в состоянии ее превзойти "наука живописи", добавляя к наблюдаемым вещам еще и воображаемое" (2, с.263). Причем важно подчеркнуть, что в *varieta* на всеобщность претендует каждая деталь, ибо каждая деталь задает свой угол зрения на окружающий мир, свою перспективу, подобно тому, как каждая индивидуальность представляет собой особый и вместе с тем свой всеобщий мир. Тропки сада Цюй Пэна бесконечно расходятся, никогда нельзя заранее сказать, куда какая из них приведет, ибо никто не знает, где следующая бифуркационная точка. "Так, с ярыми клинками и спокойствием в несравненных сердцах, сражаются герои, готовые убить и умереть" (3, с.91). Развитие мира и жизнь человека постоянно меняет ( может изменить ) свое направление. То, что история пошла так, а не иначе, не говорит о том, что она не могла пойти иначе.

Какие же социальные связи возникают в таком плюралистическом мире? Очевидно, связи всех возможных типов. Но при непременно условии: ни одна не должна быть единственной, монопольной.

Особо хотелось бы отметить важную роль атомистических отношений. При всем их "бездушии", "холодности", "формальности" и т.д. они незаменимы там, где не могут проявить себя отношения гармонии или полифонии. Им, как и упомянутым отношениям, свойственны равноправие сторон, принципиальная незавершенность, - вот только интерсубъективность их проявляется не на личностном, судьбическом уровне, а на уровне частных вопросов, на уровне "контактов" и "деталей":

Делись со мною тем, что знаешь, И благодарен буду я.

Но ты мне душу предлагаешь:

На кой мне черт душа твоя!...

(М.Ю.Лермонтов)

Что делать? Будем обмениваться знаниями ("информацией").

В противном случае придется прибегнуть к помощи организационных отношений (как пришлось сделать Марксу, поскольку он категорически отказался от атомистических связей, зиждущихся на частной собственности). Эта связь, в отношении субъекта будет неизбежно насильственной. Таким образом, остается сочетание понимания и формальных соглашений. Ю.Хабермас, например, даже считает, что они в какой-то степени совместимы. Он отмечает, что говорящий, вступая в межличностные взаимоотношения со слушающим, тоже ведет себя в соответствии с системой нормативных экспектаций. "Однако, до тех пор, пока взаимодействие имеет ограничения в виде языка, выполнение социальных ролей никогда не может стать равнозначным их простому воспроизведению. Перспективы первого и второго лица взаимозаменяемы, но первый участник может встать на позицию второго только в первом лице, другими словами, не просто в качестве субститута, но *in propria persona* (4). Таким образом, автор побуждается самой структурой лингвистической интерсубъективности оставаться самим собой, даже в контексте поведения, которое соотнобразуется с нормами. В норморегулируемых взаимодействиях никто не может быть в принципе лишен инициативы реализовать себя - и никто не может передать эту инициативу кому-то еще. Логике употребления личных местоимений - в особенности с точки зрения говорящего, который придерживается нормативного подхода, - внутренне присуще то, что говорящий не может *in actu* (5) отбросить свою незаменимость, не может совершить побег в анонимность третьего лица, но скорее должен потребовать признания в качестве индивидуализированного существа" (6, с. 39-40).

А кто возьмется различить, каковы связи Гарри Галлера, героя романа "Степной волк", и хозяйки квартиры, Марии, Пабло, даже Гермины, наконец? Чисто атомистические? - Вряд ли: какие судьбические диалоги они ведут даже в постели! Значит - гармонические? - Тоже нет. Не хватает единства душ и стремлений.

О свободной индивидуальности вряд ли можно вне института частной собственности, т.к. без нее вряд ли может быть обеспечена автономия и свобода человека, осознана значимость своей личности и собственное достоинство. Как показывает мировой опыт, частная собственность играет ключевую роль и в повышении эффективности экономической деятельности, обеспечивая прежде всего именно инновационную ее сторону. Никакая другая форма собственности не дает таких широких возможностей для

самостоятельного принятия решений, выбора целей, направлений и способов деятельности, проявления предприимчивости и риска, а также формирования личной ответственности (за свое духовное развитие, нравственное и психологическое здоровье, свои отношения с людьми, за благополучие своей семьи). От такого человека и в общем, государственном деле можно ожидать больше пользы, чем от пассивного по самой природе иждивенца (по крайней мере, в сфере уплаты налогов), и, вместе с тем, такой человек не станет выполнять так называемую дурную работу. Правда, все вышеназванные качества требуются жизнью с силой принудительности, а житейские опасности носят настоящий (т.е. без гарантированной страховки) характер. В случае неудачи, владелец собственности платится собственностью же. Однако, только подлинная жизнь, а значит и подлинны опасности, могут сформировать подлинную индивидуальность. Социальная страховка должна быть минимальной и отвечать элементарным требованиям гуманности. Условия же должны создаваться обществом для самостоятельного включения человека в жизнь.

Тенденция обобществления труда не только не исключила, но обусловила развитие свободного частного, индивидуального и группового предпринимательства, а знание все больше оформляется в "интеллектуальную собственность" ("Не продается вдохновение, // Но можно рукопись продать" <А.С.Пушкин>). Сферой эффективности индивидуальной и семейной деятельности может быть не только сфера услуг, торговли и продовольствия, но и высокой технологии, требуемой в малых количествах, художественных ремесел, изобразительного искусства, литературы и т.д. В условиях современного научно-технического развития индивидуальный труд может быть очень высоко техничным и наукоемким. "Причем индивидуальная трудовая предпринимательская деятельность и необходимая для нее форма частной собственности окажутся наиболее эффективными, в том числе экономически, именно там, где есть объективные потребности и возможности максимально полной реализации автономии и свободы личности" (7, с. 7). По расчетам экономистов, к началу XXI века в непосредственном "мегапроизводстве" останется: в США - 5 %, в Японии - 10 % трудящихся.

Развитие свободной индивидуальности производит революцию общество начинает расти "корнями вверх" (Ренар). Теперь, в основном, не формы социальности (прежде всего, производство) формируют личность, ее образ жизни, а, наоборот, личность свободно формирует свой образ жизни, формы социальности. В этом отношении развитие общества пошло "по Марксу". Свободная личность формирует социумы культуры, в которых основной

сферой человеческого бытия становится самоустремленная деятельность, т.е. направленная на изменение себя, своего сознания, чувственности, телесности и т.д. Осуществляется эта деятельность в свободное время, доля которого возрастает. Все более характерными становятся такие формы жизни, как переписка, выставки, освоение компьютерной информации, диалог между людьми разных регионов. Сама производственная жизнь становится подвижной и изменчивой - ее пронизывают временные и динамичные связи в экспериментальных коллективах - цехах, лабораториях. Производство делается (и это тоже "по Марксу") "экспериментирующей наукой". Общение в жизни строится по типу общения в культуре ("всеобщего труда"): малые группы людей свободно ведут диалог, контактируют друг с другом в стране, между странами, между континентами, свободно обращаются к слоям мировой культуры.

Эта перспектива мировой жизни справедлива, но может быть изображается порой слишком оптимистично. И дело не в трудностях пути к этому грядущему состоянию. Просто порой начинает казаться, будто все люди этих малых социумов проникнуты интересом друг к другу как личностям и ведут судьбические, личностные диалоги друг с другом. Иными словами, начинает казаться, что гармонические отношения носят всеохватывающий характер. Думается, однако, что существенная часть отношений атомистична и останется таковой. Но, может быть, это и не так страшно. Главное в том, что при желании всегда есть возможность гармонизировать общение, и любые связи строятся самостоятельно и добровольно. Вследствие этого они представляют собой "не одну, единственную и предустановленную, парадигмальную рамку-предел, но непрерывно становящийся, вновь и вновь устанавливаемый живой синтез многих парадигм" (8, с. 34). Г.Батищев имел в виду гармонический синтез. Мы же - плюралистический ( т.е. в нем участвуют и органическая, и атомистическая и др. парадигмы ).

В связи со сказанным, вспоминается фигура Макса Штирнера.

Его часто изображают циником и формулировки его воспринимают уж слишком, с нашей точки зрения, всерьез. Нам кажется, что в лице его мы сталкиваемся с горькой иронией человека, как раз наивно преданного добру, но потерпевшего крах в личной жизни (9, с. 129-130). На позиции собственника-эгоиста он не перешел (да и не сумел бы), но психически сорвался - стал ругать, критиковать добро (и, соответственно восславлять собственничество ) в книге и по-прежнему любить его (добро) в душе. Неожиданно

данным образом собственничество предстало не таким уж недобрым. Возьмем один отрывок (его приводит и Г.Батищев), где "гармоническому" обществу противопоставляется "эгоистический атомистический союз: "В союзе ты живешь эгоистично; в обществе - "по-человечески", т.е. религиозно, как "член тела господина своего"". "Обществу ты обязан служить всем, что имеешь, ты его должник, ты одержим "социальным долгом"; союзом же ты пользуешься, и, если, не зная ни долга, ни верности перед ним, увидишь, что не сможешь извлечь из него дальнейшей пользы, то ты выйдешь из него <...> Общество - нечто большее, чем ты <...>, оно стоит над тобой; союз же - только твое орудие или твой меч, которым ты обостряешь твою естественную силу и увеличиваешь ее. Союз существует для тебя и благодаря тебе <...> (подч. нами. - В.Г.,Т.К.). Короче, общество священо; союз же - твоя ответственность. Общество пользуется тобою, союзом же пользуешься ты" (10, с. 301). Сразу же вспоминается Советский Союз, т.е. советское общество. Читая же этот отрывок, местами не знаешь, что здесь выражено: здоровая атомистическая связь или даже гармония (союз увеличивает твою силу, существует для тебя и благодаря тебе - без этих качеств гармония тоже вряд ли возможна). Поэтому мы не согласны с оценкой Г.Батищева (11, с. 410).

Итак, плюралистический мир оказывается разнообразным, равновозможным. Значит, в нем есть и Не Самое Лучшее и просто Плохое. ("Пусть растут все цветы!" - и пышно зацвели Цветы Зла. Понюхал их Бодлер - и выпустил свою книжку). В чем же утешение для Нравственного человека? В том, что и его Идеалу есть место. Но только в том случае, если он сможет найти свой микросоциум (поклонников этого Идеала). И они сами будут его питать и теплить. И проповедовать. Даже пропагандировать и рекламировать, если угодно (вспомним, хотя бы, кришнаитов). Остальным, вполне возможно, на него наплевать (государству в том числе). Но это совсем не обязательно. А если все-таки нравственные люди окажутся одинокими? Тогда Демонизм, одиночество Степного волка, пьянство, наркомания... и страховка атомистическими связями, если угодно.

Но и обществу, в конце концов, придется плохо: без сил нравственности, сил культуры оно долго не устоит. Либо выродится. (И Крыса на пустыре ответит Нравственному человеку:

"Крысы и люди - равны. Крыса - хороший человек" (12) ).

..."Бог умер". Ленин, Сталин, коммунизм, партия.....

Мы переживаем ситуацию "после смерти Бога". Высокий смысл стал "всего лишь одним из..." (М.Гефтер). На равных с

ним кинулись орудовать низкие (если не низменные) смыслы (смыслы ??!). Вот чего Нравственный человек не может допустить, вот с чем он никак не может согласиться. "И это - гармония? Да какофония это, - блудилище!". "Прочь, хамово племя! <...> Ваше превосходительство <...> собаки бегают по церкви" (13, с. 135). Как?! "Один из..."? - Можешь верить в Сталина, но теперь только в рамках "Общества Сталина", а не государства, где ты "в пределах разрешенного <...> исполнительства был всемогущ" (14, с. 34), сам был Сталиным? - Нет, с этим нельзя примириться, "целые поколения должны сойти со сцены", - говорит М.Гефтер (там же), - по ужасающей иронии истории совпадая во мнении с теми пацанами, которых критикует.

... "Добро, строитель чудотворный!" ... И пока что советский человек, не ставший личностью ("совок"), прошептав это, в ужасе бежит, не зная куда. А за ним все еще неотступно гонится "истукан". Один не может догнать, другой - убежать. Вот - ситуация перестройки. Кого то похоронят "ради Бога"? Ведь долго им, разумеется, не бежать. Вот почему народ (и никто другой!!) судорожно хватится за нового "бога", даже его суррогат, если эпоха "безбожья" станет безысходной.

Общество свободных индивидов ( индивидов-субъектов ) может быть только плюралистическим, а плюрализм - представлять собой свободное единство гармонических и атомистических связей. И даже органических, поскольку в свободном обществе есть организации, где они неизбежны ( армия, госаппарат, служебные организации и т.д. ). Плюралистическое общество является принципиально многоосновным.

Модернистская социология (в том числе, конечно, и Макс Вебер), пожалуй, была склонна делать акцент на обособлении социальных сфер. Постмодерн, (который, как Бог, "сохраняет все, - следовательно, и обособленность также), тем не менее, прежде всего характеризуется взаимопроникновением всех сфер ("все во всем"): "пересекайте границы, засыпайте рвы" (Л.Фидлер).

Дом, распавшийся в себе самом, не устоит. После того, как распалась социальная связь гемайншафта, ее старалось заменить государство (этатизм и фашизм). Эта связь представляла собой просто старчество органической целостности. Затем возобладали формально-юридические связи, оказавшиеся, однако, недостаточными (даже в сочетании с полифоническими ("коммуникацией"), что ярко демонстрирует в наше время мужественно последовательное отстаивание их Ю. Хабермасом). Поэтому формальные связи приходится время от времени дополнять политическим насилием (однозначно его осуждая, следует все же

различать его по целям: насилие, отстаивающее демократию, и насилие во имя тоталитаризма).

Наконец, мы отметили, что гармонических связей также явно недостаточно для интеграции всего общества. Они принадлежат гемайншафту, который неотделим от пиетета и партикулярности. Его силы суть силы социального "близкодействия", поэтому он не универсализируется, как полагает Р. Мюнх (15, с. 142). Следует согласиться с Ю. Н. Давыдовым, что универсализированный гемайншафт это попросту гезельшафт (16, с. 276-277). Что же представляет собой социальная связь (взаимопроникновение), которая использует и пиетет, и аффект (17, с. 604-605); и веру, и знание; и решение, и рациональное обоснование; и убеждение, и ответственность, - связь, избегающая (но не лишенная!) крайностей и "скользящая. будто пыль по лучу", связь, очевидно, совершенно беспринципная? Может быть ее-то и назвали "постмодерн", т.е. после чего - ясно, но что - Бог весть? Да и не остается ли сама форма вопроса о чтойности безнадежно в не того, о чем спрашивают? (Мышление о... - О чем? - О - о - о!..)

Постмодерн часто определяется как взаимопроникновение сфер, и это, конечно, правильно. Но не нужно при этом забывать, что сами сферы не разрушаются, обособленность их четко держится, - книги изнашиваются и уничтожаются, но матрица сохраняется. Имея в сохранности матрицу, можно смело мутировать. Постмодерн допускает моно-лого-фалло-фоно...центризм, чтобы тут же растворить его, диффундировать. Но он д о п у с к а е т его. Без этого речь, очевидно, шла бы о простом распаде.

### Литература

- Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры. - М., 1991. 2. Баткин Л.М. Леонардо да Винчи. - М., 1989. 3. Борхес Х.Л. Проза разных лет. - М., 1989. 4. В собственном лице, "персоне" (лат.). 5. В действительности, действительно (лат.). 6. Вопросы философии. - 1989. - N 2. 7. Вопросы философии. - 1991. - N2. 8. Батищев Г.С. Диалектика творчества. - М.: ИНИОН АН СССР. - N 18609. - 1. XI. 1984. 9. Старк Г.В. Метод в действии. - Ростов н/Д. - 1988. 10. Штирнер М. Единственный и его собственность. - Харьков, 1994. 12. Батищев Г.С. Указ. соч. 13. Аллюзия на слова князя Мышкина "Осел - хороший человек" (Ф.М. Достоевский. "Идиот"). 14. Пушкин А.С. Соч. в 3-х томах. - Т.3. - М., 1987. 15. Век XX и мир. - 1990. - N 9. 16. Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart, 1981. 17. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. - М., 1991. 18. Munch R. Theorie des

Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talkott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt, 1982.

Колесниченко И.М.

## О СОЦИО-ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА (ПОПЫТКА СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУКАХ)

Неоспоримая реальность наших дней породила императив становящегося мира постсовременности, именуемого эпохой постмодерна: кризис классического идеала науки и болезненное утверждение новой научной парадигмы - радикальное изменение научной картины мира и мировоззренческих ориентиров, переосмысление традиционных идей индустриального общества, вектором которых была одномерная "стрела времени" прогресса. Содержание императива - необходимость дать постсовременное знание современному человеку и показать, как можно действовать в постсовременной ситуации. "Постмодернистское знание, - по мнению Ж.-Ф.Лиотара, - не является инструментом какой-либо власти. С его помощью наша чувствительность делается более тонкой к различиям, а наша способность воспринимать разнообразие и несоизмеримое усиливается. Это знание не является одномерным заключением экспертов, а напоминает фантазию избретателей" /5, р.8-9/, это некая не укладывающаяся в представление о традиционной "рефлексии мысли" "дополнительная рефлексия", позволяющая строить динамичный образ динамично меняющегося мира, учитывая поливариантный и синергетический, самоорганизующийся характер любого процесса, не претендуя при этом на "законченность" образа мира.

Происходит формирование нового стиля мышления - стиля мышления постнеклассической науки, связанного с включением гуманистических и аксиологических факторов в научное исследование. Это образцы мышления, основанные на идеях нелинейности, глобального эволюционизма, общности закономерностей самоорганизации - и мира человека, и мира природы, и социума, в системы которых он включен. Началось становление науки очеловеченной, гуманистической, а сложному миру человеческой субъективности, в свою очередь, становится не чуждым научный - синергетический - подход. Через синергетику обнаруживают себя тенденции сближения новейших достижений науки и традиционных образов культуры, науки Запада и древних холистических учений Востока.

Синергетика развеивает многие из прежних мифов, стереотипов управленческой и реформаторской деятельности. Класси-

ческий, традиционный подход к управлению сложными системами основывался на линейном представлении об их функционировании. Согласно этому "прогрессистскому" методологическому постулату, результат внешнего управляющего воздействия есть однозначное и линейное, предсказуемое следствие приложенных усилий, что соответствует схеме: управляющее воздействие - желаемый результат. Чем больше вкладываешь энергии, тем больше будто бы и отдача. Однако оказывается, что многие усилия бывают тщетными, "уходят в песок" или даже приносят вред, если они противостоят собственным тенденциям саморазвития сложноорганизованных систем. Можно резонансно возбудить правильные структуры в нелинейной среде, которые почти идеальны, близки к аттракторам эволюции. Причем резонанс - это не привычное или взаимное усиление параллельных воздействий, движений, колебаний, а эффективность малых, но топологически правильных воздействий. Реформаторскую деятельность поэтому, следует понимать не как произвольное сочетание и перераспределение элементов инертного социального материала по какому-то измышленному проекту, а как иницирующее возбуждение среды субъектом и последующее самовыстраивание и самодостраивание структуры (в соответствии с внутренними потенциями среды) в направлении к одному из аттракторов базисных макро-социальных состояний.

Синергетика раскрывает природу хаоса в его двойственности, амбивалентности. Он созидателен и разрушителен одновременно [7]. Синергетика показывает, когда, при каких условиях малые флуктуации, случайности могут быть существенными. Это имеет место в особых состояниях социокультурной Среды, в состояниях ее неустойчивости, когда включаются механизмы нелинейной положительной обратной связи, то есть механизмы автокаталитического типа, быстрого, самоподстегивающего роста. Тогда Среда способна макроскопически реагировать на малые, случайные события на микроуровне: тогда осуществляется связь макро- и микроуровневой Среды, микрофлуктуации могут разрастаться в макроструктуры.

Вспомним позицию Ф.Хайека, известного своими исследованиями в социогуманитарной области, которому задолго до оформления синергетики в целостное научное направление удалось "применить" синергетический подход к теории рыночного хозяйства. Ф.Хайек был принципиальным противником построения общества по заранее продуманным схемам и планам. Основу развития общества он усматривал в рынке, рыночной конкуренции, которую называл процедурой открытия (discovery procedure) [9, с.16, 155]. Собственно, рынок, по Ф.Хайеку, ценен тем, что соз-

дает необходимые условия, в которых индивид не может не проявлять себя как творческая личность. Он говорит о превосходстве "спонтанного расширенного человеческого порядка, создаваемого рыночной конкуренцией", над централизованным управлением. "...Невидимую руку", о которой в свое время писал А.Смит, по мнению которой из хаоса разнонаправленных интересов и действий индивидов возникает порядок, с точки зрения Хайека, "правильнее было бы определить как невидимую или не поддающуюся непосредственному восприятию структуру (pattern)" /9, с.29/. С позиций исследования экономических проблем Ф.Хайек анализирует среду, в которой может возникнуть самоорганизация - рынок и процессы производства через конкуренцию и предпринимательство. Не опираясь на данные, которые были получены гораздо позже при исследовании нелинейных сред, Ф.Хайек приходит к выводу о том, что сама Среда обладает набором возможностей, которые реализуются через процессы самоорганизации, в данном случае открываются, обнаруживаются посредством конкуренции, а попытка навязать экономической системе умозрительные схемы развития приводит к ее деформации. При этом однозначно предсказать, какая из возможностей реализуется посредством свободной конкуренции, просто невозможно.

Отметим, что не все позиции в теории Ф.Хайека бесспорны, однако поражает другое - удивительное совпадение в методологическом плане выводов Ф.Хайека и следствий, которые были получены после исследования на компьютере математических моделей нелинейных сред: "Надо учитывать собственные тенденции процессов в самой среде ... Не только внешние заставляют среду изменяться, но есть внутренние закономерности развития, есть характерные для каждой Среды направления процессов, приводящие к образованию структур" /4, с.63/.

А вот отличное от концепции Ф.Хайека понимание законов эволюции и самоорганизации сложных систем, продемонстрированное участниками программы "Нелинейный анализ и самоорганизация" РАН, еще раз доказывающее "синергетичность" постсовременной методологии: механизмы слепого и жесткого отбора, беспощадной конкуренции и выживания сильнейших, механизмы чисто рыночного типа, по их мнению, не являются единственно возможными /3/. Существует путь многократного сокращения временных затрат и материальных усилий, путь резонансного возбуждения желаемых и что не менее важно - реализуемых на данной среде структур. "Бессмысленно тратить энергию, бессмысленно тратить силы и время для насилия над сложными нелинейными системами, а надо знать, как они функционируют и минимальными усилиями возбуждать то, что им адекватно" /4, с.63/.

Что касается социального управления, человечеству предстоит научиться описывать, рассчитывать оптимальные для себя и вместе с тем осуществимые "сценарии" развертывания событий и контуры грядущего, и тогда, зная будущее желательное состояние и следуя естественным тенденциям самоорганизации системы (выявленным нелинейным синергетическим подходом), человечество будет в состоянии сократить время выхода на структурно-аттрактор, на предполагаемую форму организации. Тем самым можно будет миновать многие зигзаги постепенного эволюционного пути, ускорить эволюцию. И это еще один из мировоззренческих ориентиров, задаваемых синергетикой.

Теперь попытаемся проинтерпретировать идеи "живого порядка" на макроэкономические процессы. Всем известно, что стремление установить всеохватную плановость экономики породил лишь ее грандиозную дезорганизацию. Большое количество актов управляющего воздействия, направленных на всеобъемлющее и целесообразное упорядочение общества, выступает само по себе в качестве дезорганизующего фактора.

Теория самоорганизации убедительно показывает, что некоторая доля хаоса, стихийности, внутренней неопределенности, выражающаяся, в частности, в рыночных механизмах, - это не зло. Напротив, это конструктивный фактор в процессах самоорганизации социальной среды. По образному выражению Е. Князевой и С. Курдюмова, стихия рынка, рыночный хаос, действует подобно ножу скульптора, который отсекает, убирает все лишнее, способствуя естественному выстраиванию динамично развивающейся социальной структуры. Ясно и то, что стихийный, нерегулируемый рынок недостаточен, и требуется включение механизмов его регулирования. Во-первых, рыночный хаос слеп. В качестве одного из путей эволюции в открытой неравновесной системе остается "термодинамическая ветвь", то есть именно то состояние теплового хаоса, к которому, согласно второму началу термодинамики, идут процессы в замкнутых системах. Во-вторых, запустив рыночные механизмы, можно долго (в течение десятилетий) ждать спонтанного выхода на желаемые структуры-аттракторы. В-третьих, нерегулируемый рынок слишком опасен в неустойчивом, разбалансированном мире (в условиях грозящих глобальных катастроф - экологической, биологической, ядерной и т.д.). Таким образом, согласно новому пониманию механизмов самоорганизации и эволюции сложных систем, в качестве альтернативы и дополнения к рынку могут выступать резонансные возбуждения структур и инициирование процессов бурного, нелинейного роста.

Синергетика дает нам (правда, пока только на математических моделях) представление о том, как можно было бы инициировать процессы ускоренного и самостимулирующегося экономического роста. Определить условия быстрого роста - одно из настоятельных требований сегодняшнего дня. Можно сформулировать некоторые правила, соблюдение которых необходимо для установления режимов с объемной нелинейной положительной обратной связью, то есть режимов самоподстегивающегося развития процессов и усиления их интенсивности по всему пространству среды. Владая немногими ключевыми параметрами сложной системы и контролируя их, а также зная эти правила в общем виде, можно стимулировать бурные процессы роста, аналоги "экономического и технического чуда", и, что очень важно, без разрушительных последствий.

Как свидетельствует опыт уже имевших место в истории экономических скачков, для этого нужно прежде всего крупное первоначальное вливание за достаточно короткое время. Таким было, к примеру, вливание американского капитала в послевоенные годы в экономику Японии, а также, согласно известному плану Маршалла, и в экономику стран Западной Европы. Кроме того, для быстрого развития самостоятельных предприятий и фирм необходимо, чтобы скорость роста капитала была пропорциональна не первой ступени капитала, а, по крайней мере, капиталу в квадрате (нелинейный рост). Тогда развитие происходит по асимптотическому закону: "бесконечность" достигается за конечное время, скажем, за несколько лет, и развитие начинает само себя поддерживать.

Итак, нетривиальным, конструктивным для понимания эволюции сложных социальных систем является следующее. Во-первых, в среде потенциально содержатся определенные архитектуры структур, и лишь соответствующее этой архитектуре воздействие имеет надежду на успех. Для другой Среды, для Среды с другими характерными макропараметрами, это будет другая архитектура, а стало быть, и другие способы ее резонансного возбуждения. Во-вторых, синергетика показывает, что существует необычный эффект: не величина воздействия, а его распределение, пространственная и временная организации требуются для эффективного управления. В-третьих, для инициирования процессов бурного, ускоренного роста необходимо включение механизмов нелинейной положительной обратной связи, приводящих к режимам с обострением. Быстрое развитие - это не экспоненциальный рост, а рост в режиме с обострением, когда величины неограниченно возрастают за конечное время. Это - необходимое,

хотя и не достаточное, условие для создания феномена "экономического чуда".

В завершении хотелось бы сказать, что реальные перспективы решения многих практических задач современной экономики автор статьи видит в использовании инструментария теории самоорганизации, основанного на моделировании динамики открытых неравновесных макроэкономических систем на уровне укрупненных показателей-агрегатов. Речь идет о создании моделей и критериев управления экономикой как сложной динамической системой со множеством случайных факторов различной природы, особенно проявляющихся на нелинейных этапах развития, об описании истинно неравновесных состояний во времени на путях достижения макроэкономического равновесия через стадию переходного режима. В этом плане макроэкономические самоорганизующиеся системы могут быть отнесены к классу управляемых систем, тем более, что "банк" макроэкономических математических моделей образует "рельефный" образ, своего рода "голограмму", отражающую системные (эмерджентные) свойства экономики /1, 6/.

### *Литература*

Быстрой Г.И. Экономическая синергетика: модели рыночной экономики. Свердловск, ВЭО, 1990.2.Vareld F. Two Principles for Self Organisation. // Self organisation and Management of Social Systems. Berlin: Springer, 1984.3.Князева Е., Курдюмов С. Пламень созидающий. Синергетика и Восток. М., изд-во Российского открытого университета, 1994.4.Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем //Философские аспекты информатизации. М., 1989.5.Lyotard J.-F. La Condition Postmodern. Paris, 1979.6.Лоскутов А.Ю., Михайлов А.С. Введение в синергетику. М.: Наука, 1990.7.Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.8.Рыбников В.Н., Чукин С.Г. Постмодернизм в культуре и культура постмодерна //Символы в культуре: Сборник. -С.-Пб., изд-во С.-Пб.У, 1992.9.Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.

Едва сформировавшись как наука, философия одной из самых популярных и увлекательных своих проблем избрала проблему языка, т.к. именно язык является инструментом, с помощью которого человек формирует свои мысли и чувства, свои эмоции, строит свои отношения с окружающими, реализует себя как личность. От языка невозможно убежать, он следует за нами во всех наших действиях. Еще древнегреческие философы определили человека как живое существо, обладающее логосом, причем логос можно было понять и как речь, и как язык. Этот тезис уже в XX веке развил и конкретизировал М.Хайдеггер: "Ведь согласно старинной дефиниции. мы как раз те существа. которые обладают даром речи и у которых стало быть уже есть язык. Больше того, дар речи даже не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо. Человек не был бы человеком. если бы ему было отказано в том. чтобы говорить непрестанно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях и большей частью в не высказанном "это есть то". Поскольку обеспечивает все подобное язык, сущность человека покоится в языке." /1/

80-90 гг. характеризуются господством ситуации "fin de siecle", когда литература и язык сближаются, переживают воссоединения, возникает новая перспектива мышления. деятельность которой можно определить как критику языка. Не последнее место в этом принадлежит Р.Барту. Р.Барт начинал свою деятельность как приверженец учения К.Маркса и идей Ж.-П.Сартра, протестуя против власти социально-идеологических языков. типов письма или "социолектов", представляющих собой расслоения единого национального языка. "Язык в конце концов восстанавливает все те формы. от которых стремился избавиться, не существует письма, способного навсегда сохранить свою революционность, всякое молчание формы не будет обманом только тогда, когда писатель обречет себя на абсолютную нищету." /2/

Данная цитата взята из произведения Р.Барта "Нулевая степень письма" /1957/, в которой автор показывает различие между литературой, стремящейся к тому, чтобы "рассказать историю" и письмом, пытающимся найти возможность обретения тишины, безмолвия, "нулевой степени письма". Именно в этой работе Р.Бартом впервые вводится понятие "письмо", которое впо-

следствии было подхвачено и разработано его последователями и учениками. "Письмо" у Барта представляет как член своеобразной триады, характеризующей художественную форму. Наряду с письмом в триаду входит язык и стиль. Каждый из них имеет строго очерченные функции. Язык и стиль дают наглядно-образное представление о границах, в которых протекает деятельность того или иного автора. При этом язык выступает в качестве своеобразного крайнего предела, за которым уже невозможно ничего сказать, не утратив при этом смысла своего речевого поступка, главного признака своей принадлежности к обществу. Если в своеобразной "системе координат" художественной формы язык служит горизонтальной осью, то роль вертикальной оси принадлежит стилю, трактуемому Р.Бартом как "природная" материя писателя, его богатство и его тюрьма,... его одиночество." /3/ Писатель не выбирает ни язык, ни свой стиль, которые очерчивают для него границы природной сферы. Язык у Барта ассоциируется с возможностью, стиль воплощает собой необходимость, но обе эти категории оказываются бессильными, когда автору необходимо сформулировать и вынести какое-либо суждение или означить, обосновать тот или иной выбор. Вот в этот момент и проявляется трехмерность художественной формы, появляется ее третье измерение - письмо, в котором сама форма речи автора вплетается в необъятную историю других историю других людей.

"Язык и стиль - слепые силы; письмо - это акт исторической солидарности. Язык и стиль - объекты; письмо - функция: оно есть способ связи между творением и обществом, это литературное слово, преобразованное благодаря своему социальному назначению, это форма, взятая со стороны ее человеческой интенции и потому связанная со всеми великими кризисами Истории." /4/ Художественная практика письма превращается в чистую работу воображения, отвергая функцию отражения действительности, а это означает, что происходит смена отношений между искусством и действительностью, встает вопрос о сущности литературы.

"Литературой я называю: не совокупность или последовательность произведений, не даже род занятий или преподавания, но - сложный графический след практики: практики письма. Я имею ввиду прежде всего текст, т.е. сплетение означающих, которое составляет произведение. поскольку текст является обнажением глубин языка. Сбить с толку, побороть язык в стихии самого языка надлежит посредством игры слов, театром которой является язык, а не с помощью содержательной стороны произведения, орудием передачи которой является язык." /5/

Обозначив и определив понятия "письмо" и "литература" в концепции Р.Барта, закономерно перейти к рассмотрению самого значимого для нашего исследования понятия "текст". Здесь необходимо акцентировать внимание на том, что отличает бартовское понимание текста от трактовки этого понятия структуралистами. Сходство Барта со структуралистами проявляется лишь в том, что текст - это совокупность сдвигов языковой, звуковой, цветовой и пр. материи, с которой работает художник. Но на этом сходство заканчивается. Текст не сводится к какой-то последовательности процедур, к разбиению на морфемы, семантемы, предложения, текст не порождается в процессе чтения, он порождается в процессе письма.

В связи с вышеизложенным, нам представляется важным привести четыре принципа относительно языка, высказанные Р.Бартом, т.к., с нашей точки зрения, они объясняют все его последующие утверждения. Р.Барт считал, что: 1/ пытаюсь обнаружить в современном письме некоторые из основополагающих категорий языка, мы не имеем ввиду выявить какую-либо архаическую прасноу "души"; мы не говорим, что писатель возвращается к истокам языка, мы говорим лишь, что язык только и является для него истоком; 2/ язык нельзя рассматривать как простое орудие мысли, т.к. ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка, именно язык нас пониманию человека, а не наоборот; 3/ лингвистика, с одной стороны, предлагает разграничивать уровни анализа и на уровне описывать различные элементы - т.е. устанавливать не сам факт, а его отличия от других; с другой стороны, она ведет к признанию, что факты культуры, в противоположность фактам физическим и биологическим, двойственны, и именно в этом проявляется дуализм языка; 4/ культура все больше и больше открывается как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством и культура во всех аспектах представляет собой язык.

Как мы увидим в дальнейшем, эти принципы имеют важное значение в теории Текста. Итак, что же Р.Барт понимает под текстом? Одно из самых эффективных определений дается в работе "Семиология как приключение": текст "это не эстетический продукт, а знаковая деятельность; это не структура, а структурообразующий процесс; это не пассивный объект, а работа и игра; это не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов; уровнем Текста является не значение, но Означающее, в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия.

Текст выходит за рамки традиционного литературного произведения" /6/ у Р.Барта есть и другие дефиниции текста, но данное определение является одним из самых удачных и всеобъемлющих не только в рамках концепции Р.Барта, но и всей авангардной философии вообще. Разбирая бартовскую теорию Текста и письма невозможно обойти вниманием книгу "S/Z", которая, по мнению Г.Косикова, является "не только лучшей, но и главной книгой Барта". Она служит наглядной демонстрацией того, что литература и, шире, вся языковая действительность заключается не в создании новых произведений, а в постоянном переписывании. Значение текста оказывается непрерывно-текущим. каждый акт чтения текста уже представляет собой его "переписывание". Основными элементами, определяющими смысловую структуру "S/Z", являются идеология, коннотация. текст. Р.Барт всегда пытался сделать возможным научное разоблачение идеологии. Он упрекает идеологию в том, что ей присуща принципиальная неполнота, ведь она выражает интересы отдельной группы; в силу своего стремления подавить сознание отдельной личности, носит принудительный характер; идеология стереотипна, т.к. предполагает набор готовых клише; идеология агрессивна и имеет претензию на универсальность, стремится к глобальной трактовке и охвату действительности, не терпит никакого соперничества; с помощью определенных норм и правил идеология стремится к созданию раз и навсегда данного образа мира.

Идеология и Текст неразрывно связаны, ведь Текст - это сфера существования идеологии. Р.Барт пытается рассматривать идеологию как особое знаковое образование, связывая его с феноменом коннотации.

Семиотика выделяет два плана в языке - денотативный и коннотативный. Р.Барт при подходе к коннотации и денотации проводит различие между двумя типами текста - текст-письмо и текст-чтение. "Текст-письмо - это вечное настоящее, ускользающее из-под власти любого последующего высказывания /которое неминуемо превратило бы его в факт прошлого /; текст-письмо - это мы сами в процессе письма, т.е. еще до того момента, когда какая-нибудь конкретная система /Идеология, Жанр, Критика/ расщепит, раскроит, прервет, застопорит движение беспредельного игрового пространства мира /мира как игры/, придаст ему пластическую форму, сократит число входов в него, ограничит степень открытости его внутренних лабиринтов. сократит бесконечное множество языков". /7/ Ценность такого текста состоит в том, что читатель превращается не в потребителя, а в производителя текста. В современной литературе читатель не может "сделать собственную ставку в игре, сполна насладиться чарами означающего.

упиться сладострастием письма, он не получает в удел ничего, кроме жалкой свободы принять или отвергнуть текст." /8/.

В противовес ему существует текст, который можно прочесть, но невозможно написать - текст-чтение. Это - продукт, а не процесс продукцирования. Эти тексты и составляют массу литературы, для расчленения которой служит интерпретация. Именно интерпретация дает возможность понять текст "как воплощенную множественность" "...Хотя нет ничего, существующего вне текста, не существует и текста как законченного целого: нужно освободить текст от всего, что ему внеположно, и в то же время освободить из-под ига целостности." /9/. Эти тексты сами могут быть поливалентны, обратимы и откровенно "неразрешимы", т.е. сугубо множественные тексты, и полисемичны. т.е. умеренно множественные тексты. Критерием. инструментом для оценки последних служит коннотация.

В трактовке Р.Барта "коннотация...представляет собой связь, соотношенность, метку. способную отсылать к ним - иным - предшествующим, последующим или вовсе ей внеположным - контекстам, к другим местам того же самого /или другого/ текста: это отношение можно назвать по-разному /например, функцией или индексом/, но на него не следует накладывать никаких ограничений..., ...коннотация - это способ ассоциирования, осуществленный текстом-субъектом в границах своей собственной системы." /10/.

Рассматривая коннотацию со всех возможных точек зрения, Р.Барт выделяет в ней несколько аспектов или характеристик - аналитическую, семиологическую, динамическую, историческую, структурную идеологическую, которые служат основой для введения нового понятия - понятия "кода". "Код" вводится для того, чтобы упорядочить текстовую множественность, сделать ее доступной для аналитической объективизации.

Коды можно разделить на две группы: к первой будут относиться прозретиеский и герменевтический, т.к. они имеют непосредственное отношение к произведению как к завершенной конструкции. Ко второй относятся коды. с помощью которых читатель может войти в область Текста - семный, культурный и символический. Эти коды позволяют наглядно показать, что всякая интерпретация, всякий акт чтения не конструирует текст, а, наоборот, деконструирует его. всякое значение вовлечено в процесс деконструирующего переписывания.

Известно высказывание М.Хайдеггера о том, что язык - это дом бытия, а всякий дом будет по-настоящему домом только имея рачительного хозяина, который наполняет своим присутствием

все комнаты, все уголки этого дома, приглашает гостей, привносящих в его дом свою ауру, свои достоинства и ценности. Текст тоже в какой-то мере можно соотносить с домом, он тоже теряет свое предназначение лишаясь субъекта, того, кто читает, интерпретирует его.

### **Литература**

Хайдеггер М. "Время и бытие". - М. : "Республика", 1993. - С.259. 2.Барт Р. "Нулевая степень письма" // "Семиотика" - М. : "Радуга", 1983. С.342 .3.Там же, С.310.4.Там же, С.312.5.Барт Р. "Вступительная лекция на кафедре литературной семиологии" // Современная структуралистская идеология /генезис политологических концепций/ - М. - 1984. - С.108. 6.Барт Р. "Семиология как приключение" // Arbor Mundi . - М., 1993. вып.2. - С.82. 7.Барт Р. "S/Z". -М. : "Ad Marginum ", 1994. - С. 13-14. 8. Там же, С.13. 9.Там же, С.15. 10.Там же, С.18.

К ВОПРОСУ О КОНВЕРГЕНЦИИ ФИЗИКИ И МИСТИЦИЗМА

Усилиями не одного поколения западных сциентистов заинтересованного читателя отчасти удалось примирить с мыслью, что современная физика делает возможным последовательный взгляд на мир, который несколько не противоречит мистическим традициям Востока, но, по мнению некоторых, удачно дополняется последним. Из лагеря специалистов-востоковедов слышны голоса в пользу того, что восточный мистицизм (как собирательное название для ряда учений Индии, Китая и Японии) является стройным философским конгломератом, претендующим на прояснение и трудностей наиболее передовых теорий в области наук, которые принято называть "точными", являющийся при этом эстетичным и непротиворечивым [1].

Так или иначе, немногим сейчас придет в голову отрицать плодотворность изучения восточных философских систем через сопоставление их с концепциями, составляющими основы западного рационалистического мировоззрения, что само по себе является обширной и многообещающей темой, в рамках которой лежит и вопрос о духовности "отцов науки", которым, в соответствии с прочно укоренившимся предрассудком, положено быть и "отцами атеизма".

Противопоставление "научное - духовное" (которое напрямую наследует марксистского "научное - религиозное"), не взирая ни на какие усилия культурологов и философов науки, остается самоочевидным, верным для общественного сознания и можно утверждать, что эта бинарная оппозиция плохо поддается деконструкции. По традиции, резонно обратиться к понятию "духовное", а затем раскрыть неправомочность означенного противопоставления, чтобы сделать попытку ответить на вопрос отчего столь многие великие ученые, революционеры современной физики, среди которых Нильс Бор, Альберт Эйнштейн, Эрвин Шредингер, Роберт Оппенгеймер, Вернер Гейзенберг, Давид Бом и Илья Пригожин и немало других видели духовность не просто совместимой со своими недюжинными способностями к научному мышлению, но и дополняющей их до некоего гармоничного целого, отчего все они были носителями мировоззрения, которое вполне правомочно обозначить как мистическое.

Прислушаемся к В.С.Библеру: "Удручает сегодняшняя мода на духовность. (Слово это пишется все с более высокой буквы и

все с меньшим вдумыванием в суть.) Скоро во всех тех случаях, в которых ранее вставлялось клише "морально-политическое единство", будет вполне взаимозаменяемо вставлено клише "духовность"[2]. Разумеется, следование моде (то есть ревизия и рассмотрение проблемы духовности) есть поведенческий шаблон для ученого, но и не следование ей - так же. В таких случаях пишущему сложно руководствоваться алгоритмом "выбора из двух зол", так как неясно, какое из них меньшее. Мы же считаем, что "затоптанность" темы, как и вопроса (вдобавок оставшегося без ответа) не является достаточным условием для исключения их из рассмотрения, а потому вновь вернемся к цитированию.

"Сначала, - согласно Библеру, - духовность облегченно отождествляется с религиозностью. Затем теологически и трагически укорененное христианство (наиболее частый случай) быстро отождествляется с внешними ритуалами, причитаниями новой нетерпимости и очередным опытом самоуничтожения <...> наконец, когда все эти процедуры закреплены в затемненном сознании и в дикой подкорке, такое - тщательно препарированное верование - идет на потребу самой мрачной и тяжелой демагогии." [3] Примем во внимание резонность сказанного и вернемся к звездам первой величины на научном небосклоне, чьи имена прозвучали выше. Что значила духовность для Альберта Эйнштейна - тема для отдельного исследования. В рамках данной статьи достаточно ограничиться обозначением того, чем она не являлась - той самой религиозностью. Религиозные доктрины, с которыми были знакомы физики, не оставляли удовлетворенными (за редкими исключениями) ни одного из них, культовая сторона вопроса, а вместе с ней и теология, вызывали в лучшем случае снисхождение, а в худшем - всплески сарказма на манер Бертрана Рассела. И тем не менее вульгарно-механистический взгляд на мир (не редко ошибочно называемый "научным") вызывал с их стороны не менее яростные нападки и подвергался резкой критике (вспомнить хотя бы критику механистической науки Ильи Пригожина [4]).

Итак, очевидно, что духовность и религиозность ни в коей мере не являются понятиями тождественными. А их мнимая тождественность возникает как порождение вульгарно-механистической парадигмы, господствующей в настоящее время. Отчего словосочетание "мистицизм Эйнштейна" для большинства ушей звучит как нонсенс, обман, передергивание фактов? Объяснение, которое способно рассеять недоумение, таково: ощущение обесмысленности возникает вследствие объединения и взаимоотождествления понятий "религиозное" и "мистическое" (как в вышеприведенной цитате Библиера вскрывается порочность

отождествления "духовное" - "религиозное"). В то же время, параллельность понятий "духовное" и "мистическое" как раз, на наш взгляд, уместна. В рамках бытующего, традиционного взгляда на реальность, между эмпирическим духовным опытом, которым обладает в большей или меньшей степени каждый человек, и религиозным догматизмом, морализмом и ритуальностью не делается никакой разницы. По традиции, духовный опыт (не разграниченный с религиозным) считается несовместимым с научным мировоззрением.

Современными науками о человеке такое проявление духовности как мистицизм во всеуслышание объявляется ненормальным и объясняется различно, хотя все оценки содержат негативный оттенок. Например, традиционная пост-фрейдистская психиатрия и психология склонны объяснять мистический взгляд на мир нерешенными проблемами детства (такими, как проекция инфантильных родительских образов в трансцендентальную область, регрессия к нарциссизму, влечение к ощущению "океанического чувства", которое является типичным для пренатального периода). И, более того, психиатрия склонна ставить знак тождества между психопатологическими и мистическими состояниями [5].

Возвратившись к первоначально заявленной теме, здесь не сложно усмотреть следующее противоречие. С одной стороны делается посылка о необходимости духовных составляющих в структуре человеческой личности (к этому подводит не только впечатляющее озверение населения, лишенного стандартных духовных ориентиров во время эксперимента, длительностью в семьдесят лет, но и доказанная принципиальная невозможность отсутствия духовности или ее суррогата (содержащих и вертикальную и горизонтальную составляющие) в культурном поле - культ вождя и партии в ситуации формального поголовного атеизма есть хорошая иллюстрация этого факта). Рассуждениями о "возрождении" духовности и призывами к этому возрождению полнятся печатные издания и прочие средства mass media всех уровней, компетентности и ориентации, этой же проблемой озабочена и педагогика, и правоохранительные органы. Наперебой предлагаются средства ее решения, из которых чаще всех фигурирует самое простое - приобщение к религии, а именно, к культурно-ритуальной ее стороне. С другой стороны, превалирующее число тех, кто вправе и чувствует себя обязанным по роду деятельности "со всей профессиональной серьезностью" высказываться по поводу эволюции, развития человеческой личности - медики и психиатры определяют понятие нормы как отсутствие в ментальной практике человека любых переживаний, выходящих за рамки обыденных, а если такие переживания наблюдаются -

значит определенная патология все же имеет место. Культурологи и философы, прислушиваясь к мнению первых склонны рассматривать формы духовного опыта, присущие незападным культурам как исторически закрепившиеся суеверия, индуцированные психоневрозы, как продукты примитивного, отмеченного нездоровьем мышления, место которым - либо на свалке истории, либо - в узкоспециальной литературе. Наиболее мягкой и ненавязчивой является оценка мистических феноменов как чего-то неизученного, неподдающегося проверке и однозначной трактовке.

В итоге духовность, о которой столь много говорится, представляется стороннему наблюдателю весьма странным образованием - ее хотелось бы иметь и прививать (чтобы человек не становился животным, так как она и есть то самое, что отличает человека от твари) и в то же время с ней не хотелось бы иметь дело, ибо краевые проявления духовности (такие как "мистический экстаз", ощущение целостности и связанности окружающего) явно выходят за рамки нормы и смыкаются с патологией, а значит и некраевые ее проявления несут в себе зерно возможной болезни.

Такого рода представления о духовном и мистическом опыте - плоть от плоти механистической парадигмы, которая господствует в науках гуманитарной направленности. Все, имеющее касательство к понятию "мистическое", охотно отбрасывается. При этом, выражаясь образным языком, духовное в рамках ведущей парадигмы являет собой не более чем очень слабый раствор мистического - и чем он будет слабее, чем дальше уйдет в своем составе и концентрации от собственно мистического - тем лучше, ведь тем больше гарантий для общества, докторов, специалистов, что это именно духовность, а не сумасшествие.

Отчего же современные науки, направленные на изучение и выяснение тонкостей в человеческой природе, столь насторожены по отношению к такому, на наш взгляд, нон-патологическому явлению как мистицизм? Концептуальные представления о человеке как о биологической машине, как о высокоразвитом животном, влачащем существование по указке бессознательных инстинктов, поставляемые ведущей парадигмой, не позволяют серьезно относиться к мистическим переживаниям в частности оттого, что синоним механистического - экстерниоризация, а синоним мистического - интернализация человеческого опыта, а интернализация в рамках механистической науки - бессмысленна.

Каковы же связи между физикой и мистицизмом? Тогда как медики и культурологи в большинстве своем живут ньютоново-картезианскими взглядами на реальность, физикам повезло го-

раздо больше. Физика успешно пережила смену парадигмы, отказавшись от всемогущества терминологии трехмерного пространства, от идеи времени, направленного в одну сторону, от линейной причинности даже вообще от какой-либо формы причинности, а появление и развитие квантово-релятивистской физики сделало очевидным утверждение о том, что физика и мистицизм отнюдь не разделены непреодолимой пропастью, а, напротив, являются едва ли взаимодополняющими взглядами на реальность. (Подробно этот вопрос рассматривается в книге Фритьюфа Капры "Дао физики" [6].)

Безусловно, наиболее радикальная и доказательная критика механистической науки была сделана с позиций квантово-релятивистской физики, но и другие области науки также выдвинули ряд схожих критических постулатов - таковы, например, кибернетика, нейропсихология, биология, теория систем, информатика, теория логических типов. Если сделать краткий вывод, напрашивающийся при ознакомлении с анти-механистическими концепциями, бытующими в точных науках, можно утверждать, что "обыденные" представления о реальности, которые дополнены и расширены до неузнаваемости точными науками, но до сих пор принимаются неизменными в гуманитарных науках, и не полны, и не точны и, стало быть, существующая механистическая парадигма, осуществляющая диктат в сфере последних, подлежит изменению или, по крайней мере, радикальному пересмотру, по образцу того, как это было уже сделано в науках точных [7].

Выходит, взгляды и мировоззрение физиков, близкие к мистицизму, отнюдь не свидетельствуют в пользу их отхода от научного мировоззрения - напротив, они соответствуют высшим проявлениям подлинного научного мировоззрения в истинном смысле этого слова. Нужно иметь смелость, чтобы признать, что мистические взгляды физиков являются продуктом глубокого понимания реальности, а не отсутствия этого понимания, и не в коей мере не свидетельствуют о "потере адекватности", о скрытой патологии.

К счастью, мало кому придет в голову всерьез усомниться в психической нормальности Дэвида Бома - к его мнению прислушиваются, его взгляды уважаемы и тем не менее, его воззрения легко квалифицировать как мистические. На наш взгляд, правильнее было бы говорить о своеобразной сверхнормальности. И фигура самого Дэвида Бома, и его научная *curriculum vitae* может служить достойным примером сказанному выше о конвергенции физики и мистицизма. Соратник Эйнштейна и автор ряда непревзойденных работ по теории относительности и квантовой меха-

нике Д.Бом, исходя из собственных научных принципов и наработок коллег, создал и оформил новую модель Вселенной, которой удалось внести кардинальные изменения в философское понимание природы реальности, характерное для западной науки. Новая картина реальности, разрабатываемая им изначально для нужд современной физики, неспособной разрешить ряд существенных противоречий, в конечном итоге стала своеобразным ключом к верной трактовке не только физической реальности, но также и ряда гносеологических, онтологических, этических проблем. В своей концепции Д.Бом утверждает абстрактный характер стабильных структур и настаивает на том, что вселенная представляет собой непрекращающийся, вечный поток, а любой подлежащий описанию объект, событие или сущность являются отражениями, производными непознаваемой всеобщности. Существенное место в концепции Бома занимает понятие holomovement, которое призвано обозначать те изменения, в которые вовлечено то когерентное целое, которое составляют природа реальности и природа сознания [8]. Было бы неразумно вдаваться в дальнейшие описания философских и физических взглядов Бома. Сказанного достаточно для того, чтобы провести анонсированную параллель между физикой и мистикой. Для этого сосредоточимся на холодвижении и вспомним о восточной философской школе коген (кит. хуаянь, санскр. аватамсака), основным постулатом которой является необходимость взгляда на мир как на целостность, как на единый организм, в котором протекают процессы становления и нестановления. Лаконичная формула "одно во всем; все в одном; одно в одном; все во всем" отражает позицию школы хуайянь и она же является смысловой квинтэссенцией концепции Д.Бома. Чувственное, мистическое переживание этой целостности, в свою очередь, является неотъемлемой частью практики дзен-буддизма, по определению мистика, а значит отчасти и физика.

Если возвратиться к тому, с чего мы начали, и кратко про- суммировать результаты проведенных рассуждений, можно сделать вывод о том, что конвергенция физики и мистицизма отнюдь не нонсенс, а мистические взгляды великих физиков являются продуктом их научного мировоззрения и несколько не входят с ними в противоречие. Далее следует признать, что проблема духовности лежит в стороне от понятийного кластера "религиозность", но тесно смыкается с кластером "мистика", и хотя над этим словом для большинства из нас давит дамоклов меч нежелательных ассоциаций, его приходится использовать за неимением лучшего. На примере деятельности великих представителей точных наук легко видеть, сколь многообещающе сходство между научным и мистическим и сколь далеко это сходство

позволяет нам продвинуться в направлении разрешения проблемы духовности.

### Литература

- Capra. F The Tao of Physics. Shambhala Publications, Berkeley. CA. 1975. 2. Библер В.С. Чего я ожидаю от нового журнала? Arbor Mundi. 1992. N1 . 3. Ibid. 4. Prigogine. I. and Stengers. I. Order Out of Chaos: Mans Dialogue with Nature. Bantam Books 6 N.Y. 1984. 5. Alexander F. Buddhist Training as Artificial Catatonia. Psychoanalyt. Review. 18:129, 1931. 6. Capra F. Op. cit. 7. Бом Д. Наука и духовность: Необходимость изменений в культуре./ Человек N1 1993. 8. Bohm D. Wholeness and the Implicate Order. Routlage & Kegan Paul, London, 1980.

Бакаленко Е.А.

## К ПРОБЛЕМЕ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

XX век с его головокружительными взлетами и падениями, впечатляющими научными открытиями и их нередко бесчеловечным использованием принес осознание необходимости формирования новой парадигмы восприятия мира и его познания. И причина этого не только (и не столько) в новых фактах, установленных квантовой физикой, биологией, психологией и другими науками, но и в опасных деформациях поведения человеческого сообщества, во многом порожденных стремлением опираться прежде всего на знание, полученное рациональным путем (существует ли вообще в чистом виде такое знание?), и не слишком серьезным отношением к эмоциональному постижению мира. "Культура без сердца есть не культура, а дурная "цивилизация", создающая губительную технику и унижительную, мучительную жизнь", - с горечью констатировал в начале века замечательный русский философ И.А.Ильин [2,с.296]. Изменилась ли ситуация с "сердечностью" в наше время? Отчасти - да, по существу - нет. Конечно, сейчас вряд ли кто-то возьмется полностью отрицать наличие иррациональных, интуитивных, эмоциональных компонентов в познании, но осознание в полной мере всей значимости и значительности той роли, которую они играют в этом процессе - по большей части дело будущего, хоть и новую данную проблему не назовешь.

Один из первых вариантов ее решения предложил Платон, создавший учение об эросе как путеводителе познания. О большой роли эмоций в познании говорили многие мыслители Средних веков. Так, Августин считал, что чувственное и интеллектуальное познание обусловлено направленностью любви или ненависти на познаваемые предметы. Восприятия, представления и понятия, согласно его взглядам, находятся в прямой зависимости от эмоциональных актов и следуют за ними. Возрастание интереса и любви к предмету познания ведет к возрастанию наполненности и значительности восприятий и понятий. Важно подчеркнуть, что Августин не просто признает существование зависимости между эмоциями и процессом познания, смысл его идеи гораздо глубже. По Августину, в эмоциональном акте, особенно в акте любви, происходит ответная реакция самого предмета, его самораскрытие. Т.е. у Августина не только познание Бога, но и

естественное познание обретает характер откровения. Ну, а о возможности познания Бога только на пути любви, а не на пути рассудка говорили и Бернар Клервосский, и Псевдо-Дионисий Ареопагит и многие другие теологи средневековья. Но в целом, западноевропейская философия - философия разума.

Напротив, русские и украинские философы создали самобытную философию сердца. У истоков отечественной философии стоит выдающаяся фигура народного мыслителя Г.Сковороды. Он же первым обратился и к понятию "сердца", играющему центральную роль в его философии. Сковорода понимал внутренний мир человека как двухслойное образование. Первый слой - психологический - это сфера нашей духовной, интеллектуальной, сознательной жизни, она подвержена влиянию разнообразных внешних факторов, и Сковорода считает этот слой поверхностным и второстепенным по сравнению с более глубокими образованиями, имеющимися у человека. Огромной ошибкой являются поиски духовных ориентиров в психологическом слое, поскольку это сфера многих умов. Второй слой внутреннего мира человека, существующий за пределами непосредственного психосоматического опыта, Сковорода называет "сердцем". Понятие "сердца" отражает всю полноту человека, поскольку представляет собой первоначальное единство духа и материи, причем единство, предшествующее различию между материей и духом, между телом и душой, сущностью и существованием. Отсюда вытекает и то, что сердце, по мнению Г.Сковороды, является сферой глубинного понимания, подлинного знания в отличие от поверхностного понимания психологического слоя.

Продолжает разработку этого понятия другой украинский философ - П.Д.Юркевич. Уже название одной из основных его работ - "Сердце и его значение в духовной жизни человека" - говорит само за себя. В своем анализе П.Д.Юркевич опирается на библейское понимание сердца, которое есть хранитель и носитель всех телесных сил и средоточие всей душевной и духовной жизни человека. В нем коренятся не только многообразные душевные чувствования, волнения, страсти и нравственные состояния, но также и все познавательные действия души глубочайшую свою основу имеют не ум как таковой, а сердце. Размышление, по Библии, есть усоветование сердца; уразуметь сердцем значит понять; понять всем сердцем - понять всецело. Сердце предваряет разум в познании истины. Тем не менее, П.Д.Юркевич не считает человеческий ум чем-то второстепенным. Своей определенностью, правильностью и рассчитанностью он дополняет непосредственность сердца. "Как жизнь без порядка, так и порядок без жизни равно несообразны с назначением человеческого духа"

[11,с.85]. Человек, полагает философ, никогда не живет отвлеченным или чисто логическим сознанием, хоть и без него не может обойтись, но "раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов" [11,с.86].

Однако, не признавая разум второстепенным образованием, П.Д.Юркевич все же указывает на его вторичность по отношению к сердцу. Он сравнивает разум со светом. Душа же существует не только как этот свет, но также как освещаемое им существо. "Жизнь духовная зарождается прежде и раньше этого света разума - во мраке и темноте, т.е. в глубинах, недоступных для нашего ограниченного взора" [11,с.87]. И лишь затем, из основ этой жизни возникает свет знания. Мир, как система жизненных, полных красоты явлений существует и открывается прежде всего для глубокого сердца, а отсюда уже для понимающего мышления.

Мышление не исчерпывает всей полноты нашей духовной жизни. Это утверждение нашло свое выражение в понятии "живознания" как единственной основы истинного, полного познания, введенном в философскую литературу одним из первых славянофилов, Иваном Киреевским, который противопоставлял его господствующему в науке привычному абстрактному познанию, причем, надо полагать, не как истинное знание ложному, а как более глубинное, полное, целостное, включающее, кстати, в себя и абстрактное знание, и только в этом смысле более истинное, абстрактному знанию, взятому отдельно, и по этой причине более узкому. Понятие "живознания" играет ведущую роль у последователей Киреевского, например у Самарина, и в литературе славянофилов в целом [8].

Вл.Соловьев, вслед за Киреевским и Юркевичем говоривший о целостном характере истины бытия, развивает своеобразную, но в то же самое время очень характерную для отечественной философии теорию познания. Ни восприятие, ни рациональное мышление, согласно Вл.Соловьеву, не открывает нам настоящего подступа к бытию. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Этим внутренним свидетельством Вл.Соловьев считает веру, но не в смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие, которое представляет собой наиболее

глубокий, но далеко не единственный уровень познания. По мнению Вл. Соловьева, знание о всякой вещи складывается из трех элементов - мистического, рационального и эмпирического. Как мы видим, и Вл. Соловьев ни в коем случае не отрицает значимость абстрактного знания, но лишь говорит о его вторичности и необходимости дополнения другими видами знания, прежде всего религиозным (в смысле глубинного постижения бытия), т.е. тем самым "сердечным" знанием, о котором так много писали и Г. Сковорода, и П.Д. Юркевич (последнего, как известно, Вл. Соловьев считал своим учителем).

Продолжая традиции своих предшественников, и в первую очередь Вл. Соловьева, создает свое учение о мистическом восприятии - интуитивизм (мистический эмпиризм) - Н. Лосский. В чем суть этого учения? "Интуитивизм, - пишет Н. Лосский, - вскрывает и устраняет ложную предпосылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом" [4, с. 326]. Наше сознание есть не что иное, как проявление, ответвление бытия как такового, поэтому бытие выражает себя в нас совершенно непосредственно, "знание есть не копия, не символ, и не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь" [4, с. 327]. Нет необходимости прежде что-то "познать", осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать необходимо сначала уже быть. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Свое утверждение двуединости процесса жизни-познания Н. Лосский строит на совершенно своеобразном понимании сознания. Он рассматривает сознание не как замкнутую в самой себе область, но настаивает на его открытости. Чтобы познать предмет, нужно иметь его в сознании, т.е. достигнуть того, чтобы он вступил в кругозор сознания познающего субъекта. Однако простое созерцание предмета еще не есть знание о нем. Предмет становится не только сознанным, но и познанным тогда, когда он отличен от других предметов путем сравнения с ними, выделяющего его из их среды как нечто особенное.

Итак, всякое знание, по Н. Лосскому, двухслойно. Человек, во-первых, созерцает предмет в его неприкосновенной подлинности и целостности, и, во-вторых, анализирует созерцаемый мир, вскрывая в нем то, что необходимо связано с предметом. Здесь, несомненно, присутствует представление о сплошности, целостности предмета знания, никоим образом не являющейся результатом мозаичного синтеза из разрозненных А, В, С, напротив, предшествующей всякому анализу, только и возможному в системе этого целого. Такое понимание предмета знания вытекает и из общей мировоззренческой позиции Н. Лосского, названной им са-

ним органическим мировоззрением. Согласно органическому мировоззрению, "первоначально существует целое, и элементы способны существовать и возникать только в системе целого... Множественность не образует целого, а, наоборот, порождается из единого целого" [5, с.340-341]. Отметим, что такое миропонимание свойственно всей отечественной философии. А постигается предмет в своей цельности, по Н.Лосскому, непосредственной интуицией.

У другого русского философа, С.Л.Франка, место интуиции занимает переживание. В переживаниях, эмоциях познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а слито с нашей жизнью. Предметное знание (чувственное и интеллектуальное) уступает в своей значимости знанию, возникающему из переживания, которое С.Л.Франк называет "живым знанием". В установке предметного знания ощущается какая-то искусственная суженность, выхолощенность сознания. Самое важное и существенное для нас знание, считает С.Л.Франк, есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине жизненного опыта, знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо. С.Л.Франк, как и другие философы, рассмотренные выше, не умаляет возможности рассудка и разума, как и предметного знания в целом, в освоении реальности. Но он видит их недостаточность. Бытие у него постигается, таким образом, и рационально, и трансрационально, эмоционально.

Рассмотренные учения, не раскрывая всего богатства отечественной философии, позволяют тем не менее выделить некоторые основные положения совершенно своеобразной теории познания, созданной русскими и украинскими философами. Вот эти положения.

1. Любой объект представляет собой целостность, цельность, лишь впоследствии разложимую (и то не полностью) на отдельные свойства, качества и т.д. Постигая эту первоначальную целостность, мы достигаем глубинного понимания мира.

2. Глубинное постижение реальности недостижимо каким-либо внешним образом, но только изнутри. Такое познание возможно благодаря тому, что сознание и бытие не противоположны друг другу. Это данное нам не внешне, но присутствующее внутри нас непосредственное чувство принадлежности моего бытия бытию всеобщему и позволяет нам знать объект изнутри в силу объединенности с ним в общей жизни. И только на этой почве присутствует мышление.

3. Познание поэтому невозможно как чисто рассудочная деятельность, но представляет собой некую синтетическую, целостную активность, в которую вовлекаются и мысль, и чувство, причем важнейшим и решающим из них (в смысле первичности и глубины постижения реальности) является именно чувство.

Очевидно, что эти три положения отечественной гносеологии самым тесным образом связаны между собой, взаимопереплетаются, взаимопереливаются друг в друга до такой степени, что позволяют объединить их в некое единое понятие (а вернее, найти исходное, задающее данные положения понятие), которое к тому же не является чем-то новым, искусственно введенным, поскольку уже давно существует в отечественной философии (и не только в ней), хоть и не всеми философами активно используемое, но в скрытом виде присутствующее практически во всех их построениях. Речь идет о понятии сердца. Особенно важной поэтому является дальнейшая разработка данного понятия. В этом контексте большой интерес представляет работа русского философа В.П.Вышеславцева "Сердце в христианской и индийской мистике".

Символ "сердца", отмечает В.П.Вышеславцев, имеет бесконечное разнообразие значений, и в то же самое время есть нечто очень точное, "как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи" [1, с.63]. Сердце является центром жизни - физической, духовной и душевной, ему приписываются все функции сознания. Итак, сердце "есть центр прежде всего, центр во всех смыслах" [1, с.64]. Но сердце обозначает не просто центр, а центр скрытый, скрытую глубину, недоступную для взора. Он недоступен не только для других, предельная глубина человека во многом непостижима и для него самого. Найти свое истинное "Я" удастся немногим, и эта встреча с самим собой является глубочайшим потрясением для человека, переживается им как новое духовное рождение.

Все сказанное до сих пор соответствует значению сердца как в христианской, так и в индийской мистике. Что же позволяет В.П.Вышеславцеву говорить о двух разных значениях этого символа? Символ "сердца" в индуизме лишен всякой эмоциональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце. Естественно, В.П.Вышеславцев считает ошибочной мысль индусов о том, что существо я есть холодное, отрешенное око, равнодушное к красоте, не знающее эмоций. "Такое око было бы полуслепым, ибо существует эмоциональное постижение" [1, с.85]. Величайшим предрассудком называет

В.П.Вышеславцев и картезианскую мысль о том, что существо я есть мышление. Выражением глубочайшей сущности личности является любовь. Чрезвычайно характерная особенность восточного христианства состоит именно в том, что для него ум, интеллект, разум никогда не есть последняя основа, фундамент жизни. Напротив, западноевропейская культура хочет лишить сердце его центрального положения и дать это центральное положение уму, науке, познанию. Но ведь сердце - это еще и орган постижения. Оно постигает многое, что недоступно интеллекту. Красота, ценность невыразимы в рациональных понятиях, они воспринимаются сердцем. Оно эмоционально слышит "гармонию небесных сфер". Мы приходим к исходному библейскому значению сердца: сердце есть орган познания, если мы берем познание во всей широте узрения и постижения, далеко выходящего за пределы научного познания.

Итак, сердце - скрытый абсолютный центр, т.е. непосредственно не наблюдаемое, но оказывающее влияние на поведение человека образование, из которого выводится (или куда собирается, сводится) все разнообразие человеческих способностей и сил (вспомним сравнение сердца со световым центром, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи), что по существу и является определением целостности, поэтому, можно сказать так: сердце - способность человека быть целостностью. Кстати, сходным образом трактует символ сердца в православной аскетике и С.С.Хоружий[10].

Сердце - это то, что называют истинной самостью, истинным "Я" человека. Но, с другой стороны, по убеждению В.П.Вышеславцева, да и многих других философов (и еще большего количества людей, не имеющих отношения к философии), выражением глубочайшей сущности личности является любовь. Можно предположить, что эмоции - наиболее целостный феномен в человеке, поэтому в них наиболее полно проявляется целостность человека как такового, не исчерпывающая всего содержания человека, но составляющая его суть. Развивая это предположение, вспомним, что Г.Сковорода понимал сердце как единство, предшествующее различию между материей и духом, тогда, это единство, проявляющееся в эмоциях, и позволяет нам знать объект изнутри, что, по мнению отечественных философов, и является единственным путем к глубинному постижению реальности.

На основании данного предположения и рассмотренных философских концепций можно сделать следующие выводы.

Эмоциональное постижение мира имеет право на существование, вернее, существует оно и так, без всяких прав, но необ-

ходимо с надлежащей серьезностью и со всеми вытекающими отсюда последствиями признать этот факт.

Эмоциональное постижение мира - не что-то ущербное по отношению к рациональному познанию, но полноценное миропонимание, и если уж обращать внимание на слова, то как раз оно в большей степени наполнено ценностью чем рациональное понимание мира.

Эмоциональное постижение мира - совершенно необходимая сторона целостного миропонимания, поскольку существует ряд явлений, доступных только для этого вида познания и закрытых для разума.

В эмоциональном переживании предмет постигается во всей своей цельности и человеческой значимости. Такое постижение возможно благодаря целостной природе самих эмоций.

Исходя из того факта, что любой объект реальности - прежде всего целостность, хоть и существующая лишь во множестве отдельных признаков, свойств данного объекта, можно заключить, что эмоциональное постижение мира - это не только необходимый, но к тому же еще и первый источник нашего знания.

Сказанное, однако, не отодвигает рациональное познание на второй план. Знание, полученное рациональным путем не является менее важным, но дополняет знание эмоциональное.

Мир следует постигать и мыслью и сердцем. Человечеству совершенно необходимо целостное мировоззрение, в основе которого лежит рационально-эмоциональное видение мира. Оно позволит обновить современную культуру, так нуждающуюся в этом обновлении.

### **Литература**

1. Вышеславцев В.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии, 1990, № 4.
2. Ильин И.А. Путь к очевидности, М., 1993.
3. Калюжный А.Е. Філософія серця Григорія Сковороди. // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали, К., 1992.
4. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. // Лосский Н.О. Избранное, М., 1991.
5. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. // Лосский Н.О. Избранное, М., 1991.
6. Соколов В.В. Средневековая философия, М., 1979.
7. Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. // Соловьев Вл. Сочинения, М., 1988, т.1.
8. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества, М., 1992.
9. Франк С.Л. Предмет зрения, М., 1995.
10. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии, СПб.,

1994. 11. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека. // Юркевич П.Д. Философские произведения, М., 1990.

J.-F. Robredo

## ЧЕРЕЗ 50 ЛЕТ ПОСЛЕ ЭЙНШТЕЙНА УЧЕНЫЙ РАСКРЫВАЕТ ТАЙНЫ ВСЕЛЕННОЙ

(J.-F. Robredo, Science et vie, #736, September 1995, перевод с французского Соболенко К.М., печатается с сокращениями)

Французский физик и астроном Лоран Нотталь пытается объединить уравнения квантовой механики и общей теории относительности, чтобы создать «новое видение мира».

Наука о Вселенной подразделена на две. С одной стороны квантовая механика, описывающая микромир, с другой стороны наш макроскопический мир, подчиняющийся относительности. Эти две теории несовместимы. Доказательства которая из них неверна, по крайней мере, не полны. Требуется более глубокое их переосмысление. Это делает астроном из обсерватории Париж-Медон Лоран Нотталь. Его теория рассматривает Вселенную во всей полноте, перекрывает теорию Эйнштейна, опровергает взгляды Декарта, переосмысливает происхождение и конец Космоса, не забывая поместить человека на его действительное место во Вселенной. Зарождается теория нового видения мира. Вне сомнения, конец века и тысячелетия характеризуется тем, что в науке происходит живое обновление. Предсказания - это не выдумка журналиста, они исходят от людей науки. Диагностика современной ситуации в науке весьма жестока. «Мы аккумулировали сумму не представляемых наглядно знаний, однако основные вопросы остаются без ответа и очевидные противоречия сохраняются. Потерпим ли мы неудачу, или еще есть время действовать?» Некоторые ученые думают, что время еще есть. Лоран Нотталь относится к этой армии «камикадзе». «Я строю «новое видение мира» говорит он без обиняков, но и без триумфа. Его цель ясна: соединить квантовую теорию и релятивизм. Одна приложима к миру бесконечно малых, другая объясняет бесконечно большое, почти 100 лет не находя общего согласия.

Для людей науки выяснение причины - вторая натура. Для широкой публики эта цель не менее важна. Что происходит, когда научные объяснения мира проявляют слабость? Это открывает двери для любых интерпретаций, наиболее необычных, зачастую смехотворных. «Научное видение мира» - это не пустое выражение: если большинство публики не всегда оценивает его значение, когда оно доминирует, то есть риск серьезно заблуждаться, когда оно отсутствует.

«В начале моих занятий, я был поражен различием между двумя великими теориями, которые доминировали в науке века: квантовая механика и общая теория относительности. Теория относительности разработанная Эйнштейном основывалась на универсальных понятных и вполне определенных принципах. Другая теория квантов - некий ансамбль аксиом, искусственных, наглядно не объяснимых, кажущихся абсурдными, как об этом говорил Ричард Фейнман, один из наиболее великих ученых века, во всяком случае, непостижимых, непонятных. Ничего удивительного, если два мира, которые описываются соответственно макроскопически и микроскопически совершенно не связаны, противоположны ...» любит констатировать Лоран Нотталь.

Общая теория относительности была объектом пристальной критики: она имела значение для больших масштабов (астрономия, космология), но эта теория не подходила к земным условиям. Квантовая механика еще более ужасна. Наблюдатель нарушает наблюдаемый объект, другими словами, внешний мир не кажется больше существующим независимо.

С другой стороны обе теории противоположны здравому смыслу: пространство изогнуто и расширяется для макросистемы; в микромире можно знать только вероятности но никаких точных данных.

Лоран Нотталь пошел по трудному пути. «Ввиду такой несостоятельности и противоречий я сказал себе что должна быть создана более фундаментальная теория, которая может не только понять непоследовательность и несвязность квантовой механики, но и объединить ее с общей теорией относительности.» Это то, что предлагает сегодня теория фракталов пространства-времени. Новая теория, но она, разумеется, охватывает обе: все опрокинуто, но все сохраняется. Другими словами, надо не только продолжать объяснять известные вещи, но и описывать факты до сих пор не понятные, предвидеть новое.

Цена «нового видения мира» - его высокая качественность. Теория Л. Нотталя, чтобы быть новой, должна раскрыть лучшее, что есть в этих двух монстрах, которых она проглатывает и, в то же время, их воссоединить, разрушить бездонную непостижимую пропасть между ними.

Если разделить два мира в вещах, то можно ли удовлетворится этим дуализмом. Это неверно, все макрообъекты имеют отношение к микромиру - непрерывное изучение и поглощение световых фотонов. Нельзя уклоняться от напрямую поставленной задачи. «Если существует связь, взаимодействие, значит существует и более глубокий фундаментальный закон и его надо ис-

коть.» Ученый, как за нитью Ариадны следовал за эффективным, на протяжении всей истории науки, принципом относительности. Действительно, идея релятивизма способствовала появлению более общих, более универсальных законов. И несмотря на концептуальные рамки и формализм, введенный Эйнштейном, источник еще не истощился: Л. Нотталь: «Я хотел ответить на вопросы поставленные квантовой механикой используя метод относительности, ответить на вопрос «почему», а не только «как».

Это было для физиков похвальным начинанием, т.к. ни для кого не секрет, что они применяют уравнения квантовой механики не только не понимая их, но, более того, не пытаются их понять. Сильная (основная) идея релятивизма - понятие "пространства-времени", это основа не только релятивизма, но и всей науки в целом. Действительно, можно говорить, что все тела находятся в формальной рамке (пространство, потом пространство-время) и для их описания необходимо задать их положение (координаты), направление движения (импульсы) и т.п.

А в квантовой механике нет пространства-времени. Более точно, последнее плоско, т.е. не оказывает влияния ни на какие объекты, которые содержит. Общая теория относительности показала, однако, что такого абсолютного пространства не существует: обязательно должно быть влияние присутствующих объектов. Откуда устанавливаются взаимосвязанные отношения: объекты искривляют пространство, как тяжелый шар на натянутой ткани, и обратно, пространство может придавать новые характеристики объектам.

Этого нет в квантовой механике: пространство абсолютно, бесчувственно к гравитации, в конечном счете бесполезно. Так, в малых масштабах гравитация очень мала: между двумя электронами она в  $10^{44}$  раз меньше, чем электромагнитная сила взаимодействия. Следовательно, ею можно пренебречь. Но чем меньше масштаб, тем больше становится энергия, а т.к. энергия связана с гравитацией (массой,  $W=mc^2$ ), то для очень малых масштабов гравитация вновь становится доминирующей, т.е. пространство не может оставаться безразличным, не искривляться.

Вот почему без успеха до сегодняшнего дня продолжают попытки создания квантовой теории гравитации. «Настоящая ситуация мне кажется абсурдной, и я испытываю необходимость ввести новую концепцию: пространство-время также влияет и на микроскопическом уровне при условии соглашения, что оно фрактально.» Слово выпущено, но для того чтобы разрешить проблему, надо понять о чем идет речь.

Фракталы, фрактальные объекты были введены в 1975 г. французским математиком Бенуа Мандельбротом. Это структурированные объекты (не четко идентифицированные) в некотором определенном масштабе в котором их рассматривают. Такая зависимость от масштаба (особенно при решении уравнений) есть область квантовой механики.

Сравним с классическим миром (для лучшего понимания). В макроскопической Вселенной результаты тем лучше (размеры, скорость, энергия тела), чем точнее произведены измерения. В микромире, чем точнее измерения, тем неопределенней скорость. Решение не уточняет результат, но изменяет природу ...! Эти результаты наблюдений интерпретировались различными способами. Для некоторых мир становился сумасшедшим, необъяснимым. Для других (копенгагенская школа) необходимо забыть точные понятия траектории, скорости, энергии и т.п.

"Мое мнение, что существуют данные, которые не учитываются в интерпретации: масштаб из которого наблюдают" (масштаб наблюдения, система отсчета - С.К.) Резкое изменение курса "рамок мышления" связано с тем, что все что ранее не имело значения - пространство-время, теперь (пространственно-временные отношения) становится решающим и надо обращаться к математическому формализму, который разрешает описать и понять измеряемые величины (вещи, объекты). Микроскопический мир - фрактален, то есть надо всегда рассматривать решения исходя из масштабов меньших, чем рассматриваемые объекты соответствующего решения.

Наиболее поразителен в этом плане пример электрона: в противоположность существующей установившейся идее он просто больше, чем возможный малый масштаб. Таким образом "новый принцип, который я добавил к физике, более точно - относительность масштаба, - подчеркивает Л. Нотталь - объясняет, что можно видеть различные вещи (новые свойства) в результате решения. Квантовый мир больше не безумен, потому, что различные объяснения результатов находятся в зависимости от функции масштаба, и теперь становится необходимым и понятным. В действительности это собственно пространство-время различно согласно (соответствующих) масштабам." Отсюда парадоксальные результаты квантовой механики, дающие место различным интерпретациям.

Остается задача размеров: как перейти от квантового мира к классическому?

"Надо сначала хорошо понять, что переход между этими мирами не абсолютен, но относителен к рассматриваемой системе"

ме. Как правило, классический предел - квантовый мир существует на уровне ангстремов ( $10^{-10}$  м). Это масштаб характерный для атомов. Но идентификация между микроскопическим миром и квантовым незаконна: существуют и макроскопические квантовые объекты. Например, когда слушаешь радио на метровых волнах, то это излучение с квантовыми свойствами, которое нас достигает.

«Мой случай», когда эффективно проявляются квантовые свойства, имеет место, когда пространство-время малого масштаба имеет характер фрактала. В этом плане не запрещено мечтать о создании и макроскопических материалов (объектов) с квантовыми свойствами: наиболее интересны были бы свойства связности (сцепления).

Действительно, на квантовом уровне нельзя надеяться разделить объект на два, развести части налево и направо и сказать, что что-то произошло с одной стороной без того чтобы что-то произошло с другой. Использование макроскопических материалов обладающих такими свойствами будет фантастично. Какие-либо изменения (исправления) одного немедленно отразятся на его "брате-близнице". Лоран Нотталь в начале (вершине) революции: "Такой макроскопический квантовый связанный объект должен существовать в природе: это жизнь! Действительно, одно из основных свойств человеческой сущности - это обнаружение тесной взаимосвязи в области 2-х метров". Исследователи находят здесь взаимодействия и противодействия между духом и телом. Вывод. Большая часть того что мы есть определяется нашим генетическим кодом, звенья которого состоят из больших цепей ДНК, нашего генетического кода на уровне ангстремов, и которые обладают квантовыми свойствами. Генетическая информация записана на уровне переходов квантовый-классический. Живые существа демонстрируют фрактальную структуру иерархий размеров порядка 2-х м. Далее, добавляет Нотталь "это продолжение (расширение) масштаба может даже достигать организации общества, и почему бы не всей Земли". Такую глобальную связь от ДНК до планеты трудно представить, тем более согласится - но это прямое следствие фрактального характера рассматриваемого объекта.

Одной из характеристик фракталов является не только обладание структурами во всех масштабах, но и обмен информацией между всеми этими масштабами. "Законы масштабов или и дифференциальные уравнения, которые я справедливо использую, разрешают математически формализовать переход информации от одного масштаба к другому". Так как дифференциаль-

ные уравнения обратимы, то нетрудно установить ступени между масштабами.

В этом также виден радикальный поворот в классическом видении науки. Со времен Декарта установлено, чтобы понять сложное, надо разделить его на более простые элементы. Этот редукционизм в течение веков был весьма эффективным для понимания и особенно при освоении природы. При фрактальном видении мира, информация от малых масштабов не более проста, чем от больших масштабов (пример с электроном), и информация получаемая от больших масштабов может информировать нас о более малых. Глобальное не есть простая сумма локальных информационных.

Точнее. При фрактальном описании мира объекты существуют во всех масштабах одновременно, (но их видят (измеряют) только в одном масштабе), но информационный обмен между различными масштабами непрерывен. Пример человеческих существ вносит ясность в проблему: "Наш генетический код, наши клетки, наши члены, наш мозг функционируют в одно и то же время при непрерывном обмене информацией, но мы видим только результат - "2 м".

С этими идеями трудно соглашаться, т.к. еще отсутствует математический формализм на который бы легла тяжесть фрактальной интерпретации реального мира. Цель Лоран Нотталь разработать такой "антидекартовый" математический формализм (приложимый в настоящее время в основном к квантовой механике), который позволил бы переходить безразлично от малых масштабов к большим и также к очень большим масштабам, имеющим отношение ко Вселенной во всем ансамбле.

Попробуем описать мир. В микроскопическом масштабе квантовые особенности объясняются действием пространства-времени, которое фрактально и каждое решение находит в нем нечто новое ... Потом существует квантово-классический переход на уровне ангстремов. Затем существует мир классический, точнее говоря, тот в котором мы живем и пространство которого не фрактально (каждый масштаб позволяет уточнить все что видно без его модификации (изменения)). Но эта классическая область стабильности и покоя не существует до бесконечности. "Я думаю, что существует также большой масштабный переход, который открывает область Вселенной, где пространство-время становится фрактальным: некий тип симметрии с квантовым миром". Где находится этот переход? Для Л. Нотталь эта задача связана с главным космологическим феноменом - расширением Вселенной. Этот феномен открытый в 20-х годах предполагает, что простран-

ство непрерывно расширяется от начала большого взрыва (big bang), который дал импульс этого непрерывного расширения (на манер раздувающегося мяча, в который постоянно впускают газ). Это расширение возможно связать с очень большим масштабом, но оно несущественно для нас, т.е. в классической области. Это легко проверить: если расширение пространства происходит повсюду в действительности, то вы будете удаляться от журнала, который вы читаете и все что вас окружает в той же пропорции. Действительно, "общее" расширение затрагивает атомы и все что существует таким образом, что все относительные пропорции будут всегда сохраняться: или если же астрономы могут это видеть и измерять некоторые явления (наша область), то это не расширение. Однако существуют огромные структуры Вселенной и расширение, кажется, начинается с уровня одной галактики, точнее с небольшого галактического скопления и обнаруживается, начиная с объектов этих размеров. Это такой же фрактальный феномен, как и у квантовых масштабов, но обратный (перевернутый): чем больше масштаб в котором рассматривают (Вселенную), тем в большей степени обозримы различные фигуры (галактики, скопления, суперскопления, большая стена, собрание в "мыльные пузыри" и т.п.). Космическое пространство-время становится фракталом и надо отдавать себе отчет в том, что решения должны приводить к пониманию, к предвидению некоторых новых структур, их обнаружению.

Один вопрос остается открытым: какой должна быть точка начала (каким должно быть зарождение) и каковы размеры Вселенной в этой теории? Лоран Нотталь и здесь дает весьма оригинальный ответ. Таким же образом, как скорость света конечна (300000 км/с) и ее невозможно превзойти, точка зарождения пространства и времени известна, но ее невозможно достичь.

В итоге, мир, с точки зрения Л. Нотталь, содержит три конечные константы (одновременно практически бесконечные) - рождение и размер Вселенной, скорость света и два критических переходных масштаба: квантово-классический и классический-космологический.

Чем же потрясет наше видение мира Лоран Нотталь после разработки своей теории? Можно ожидать несколько принципиальных направлений. С одной стороны, последует унификация физики при введении в нее новой переменной (изменчивости), которая является масштабом явлений. С другой стороны, он объясняет странные явления квантовой механики, в частности их двойственную (изменчивую) природу. Далее. Он объясняет парадоксы рождения и размеры Вселенной. Наконец, из его уравнений

следует, что мир в своей сложности более связан, так как нет привилегии малого над большим: все что существует, включая живое, существует и действует как локально, так и глобально. Что же мы выигрываем? С формальной точки зрения - это усиление идеи релятивизма, которая впервые становится действительно всеобщей. Что касается описания мира, то теперь надо добавить составляющую "масштаб решения" всего того, что мы хотим узнать. В научном смысле это прогресс.

Остается основной вопрос: эта теория действительно переворачивает старый мир? Разрушает наше современное понимание?

Следует ли Л. Нотталь хорошей интуиции? Доведет ли математическое развитие до открытия новых законов, согласующихся со всем? Будут ли его теоретические предсказания (физические, астрофизические) подтверждены? Некоторые ученые не уверены. Другие ожидают будущего развития математики. После опубликования первой книги по микрофизике, Л. Нотталь приготовил другую по проблеме большого масштаба. Другие ученые, наконец, сомневаются, что такое предприятие (теория) может изменить что либо к лучшему. Но никто не остается безразличным. Все осознают научные качества и интеллектуальность автора. Банально говорить, но последнее слово принадлежит будущему.

Но уже сегодня можно сказать, что красота идеи, сила аргументов и интеллектуальная смелость приносят успех на этом долгом пути.

Кислюк К. В.

КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА К СТАТЬЕ Ж.-Ф.ЛИОТАРА  
ЗАМЕТКА О НОВОМ ДЕКОРЕ ИЗ КНИГИ  
“ПОСТМОДЕРН В ИЗЛОЖЕНИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ” .

Тексты Ж.-Ф. Лиотара (род. 1924 ) - одного из самых ярких представителей постмодернистской философии всегда привлекают к себе повышенное внимание по причине своей прозрачности для неподготовленного читателя. Предлагаемый отрывок - письмо, которое взято из книги “Постмодерн в изложении для детей” (1986), составленной из переписки Лиотара с молодыми людьми во всем мире по актуальным проблемам философии Постмодерна.

Вообще-то говоря, актуальные проблемы развития науки и техники попадают в центр внимания представителей философии Постмодерна все-таки опосредованно более широкой проблематикой, в первую очередь, рассмотрением постсовременного статуса философии. В частности, Ж.-Ф. Лиотар исследует нарративную природу человеческого знания, делая вывод о том, что на закате античного общества возник философский “метадискурс”, призванный оправдать существование таких новых для человечества структур, как естественные и гуманитарные науки. Однако в силу предельности своего характера он со временем превратился в дискурс легитимации не только духовной, но и социально-политической практики людей, стал дискурсом Власти, приняв форму “метанарраций” или Великих Идеологий - начиная с христианского рассказа о всеобщем спасении и заканчивая капиталистическими рассказами о ликвидации нищеты и голода вследствие НТП.

Состояние общества, в котором он живет, свидетельствует, по Лиотару, об исчерпанности прежней, легитимированной Великими Идеологиями, парадигмы исторического развития, в особенности в части, касающейся просвещенческого проекта переустройства жизни на рациональных началах - проекта Модерна. Одним из признаков краха этого грандиозного начинания является выход из-под контроля человека технауки, которая развивается по собственным законам - геометрической прогрессии накопления все новых и новых объектов мышления и практики, укрупнения их масштабов, всеобщей формализации познания, что никак не согласуется с обычными нашими запросами (здоровье, счастье, безопасность).

В общем, в истории развития науки и техники человек удостоился Гулливеру - он каждый раз оказывался то слишком велик, то слишком мал.

**Переводы Ж. -Ф. Лиотара на русский язык**

Ответ на вопрос: что такое Постмодерн? //Обществ. науки за рубежом. -М. , 1992, Сер. 3. -№5-6.

Заметка о смыслах "пост": Пер. с франц. А. В. Гараджи //Иностранная литература. -1994. -№1.

Ситуация Постмодерна //Философская и социологическая мысль. -1995. -№5-6.

Тумалевич С.

## УМЕСТЕН ЛИ ПОСТМОДЕРНИЗМ В БИОЛОГИИ?

Под постмодернизмом в науке принято понимать отход от классических стандартов рациональности в современной физике, где на смену множественной парадигме, берущей начало от механики Ньютона, приходит холистическая парадигма, согласно которой вся Вселенная является неделимой в квантово-механическом отношении единицей. В своё время язык и методология ньютоновской механики были неправомерно распространены так же и на другие области научного познания, в том числе и на биологию, объект которой явно не соответствует подобным методам исследования.

Как в своё время механистическая парадигма вышла далеко за пределы механики и стала существенно влиять на области, где выражаясь словами К.А.Свасьяна, "о самом Ньютоне и естествознании как таковом можно было и не иметь ни малейшего представления", так и сторонники новой научной парадигмы считают, что сфера её применения не должна ограничиваться лишь квантовой физикой.

Представляет определенный интерес вопрос о возможности и целесообразности внедрения холистической парадигмы в биологию, где неудовлетворительность традиционных классических стандартов рациональности ощущается особенно сильно.

Особую трудность для редукционистской биологии представляет взаимосвязанность и взаимосогласованность всех процессов живого организма, что позволяет ему адекватно и целенаправленно реагировать на целый комплекс разнообразнейших факторов внешней среды, воздействующих на него. Было уже давно замечено, что объяснить это явление в рамках механистической парадигмы не удаётся. Виталистическая альтернатива проблему также не решила, поскольку витализм путём введения новых понятий, фактически, пытался как бы заполнить пробел в "концептуальной сетке" классической науки, которая априорно накладывалась на природу, в результате чего проблема попросту снимается, но не решается. В остальном же редукционистскую методологию это нововведение никак не затрагивает.

Но тем не менее возникает вопрос, насколько является целесообразным методологические принципы, сформулированные в квантовой физике, переносить на биологию, которая принципиально отличается объектом своего исследования? Прежняя по-

пытка позаимствовать метод из классической физики привела к утверждению в биологии редукционистской парадигмы, которую сейчас признают явно неудовлетворительной. Не произойдёт ли что-либо подобное и в случае с холистической парадигмой, если она будет принята современной биологией?

В качестве более-менее приемлемой исторической альтернативы редукционизму в биологии признаётся методология И.В. Гёте, который широко известен как поэт и не особенно широко как учёный-естествоиспытатель. Его метод принципиально отличался как от механицизма, так и от витализма и никак не вписывался в рамки научной рациональности того времени, что объясняет не столь широкую известность И.В. Гёте в качестве естествоиспытателя (7; 1). Хотя Гёте - создатель сравнительной анатомии, современной морфологии растений, физиологической оптики; его позвоночная теория черепа, учение о метаморфозе составляют одну из самых ярких страниц истории естествознания" ( 1, 75, 80).

Если же рассматривать основные методологические принципы Гёте и его самые общие представления о природе, то можно обнаружить определенное сходство с методологическими установками современной квантовой физики, хотя, естественно, далеко не всегда полное.

Согласно И.В.Гёте, научные теории, а также любые человеческие понятия и категории вообще, будучи априорно наложены на природу ( что вполне соответствует гносеологии И.Канта ) искажают реальное положение вещей.

"Теория, - согласно И.В. Гёте, - представляет собой в большинстве случаев поспешное усилие нетерпеливого ума, направленное к тому, чтобы избавиться от явлений и поставить на их место образы, понятия, чуть ли даже не слова" ( 3, 49).

Очень похожую оценку получают понятия и категории в рамках методологии современной физики. "Научный метод абстрагирования, - пишет Ф.Капра, - очень продуктивен и полезен, но за его использование нужно платить. По мере того, как мы всё точнее определяем нашу систему понятий и делаем всё более строгими правила сопоставлений, она всё больше отдаляется от реального мира" (5, 28 - 29).

Кроме того, современная физика начала признавать влияние условий наблюдения и эксперимента, а так же человеческой субъективности вообще, на результаты научного исследования, что всячески отвергалось классической наукой. Отсюда, в свою очередь, вытекает невозможность полного объективного познания мира. Ф.Капра по этому поводу пишет: " тот факт, что нынеш-

ние изменения в нашей системе ценностей могут отразиться на многих научных дисциплинах, возможно, покажется удивительным, если верить в абсолютную объективность науки и в её свободу от оценок. Однако новая физика отрицает возможность последнего. Дополнения к квантовой теории, сделанные Гейзенбергом ... ясно говорят, что классические представления об объективном характере науки устарели. Современная физика, таким образом, бросает вызов мифу об объективности науки. Структуры, которые ученые изучают в окружающем их мире, тесно связаны с паттернами их мышления - концепциями, мыслями, системой ценностей. Следовательно, теоретические и практические результаты исследования зависят от образа мышления учёного" (5, 7).

Однако методология И.В. Гёте, в отличии от методологии современной физики, предполагает, что человек "способен проникнуть в суть творческого процесса природы и выразить его соответственно действительности" (2, 531). Он, в частности, пишет: "если в нравственной сфере посредством веры в бога, добродетель и бессмертие души мы способны подняться в высшую сферу и приблизиться к первому существу, то и в интеллектуальной области можно было бы так же признать, что посредством созерцания вечно созидающей природы мы становимся достойными принять духовное участие в её творениях" (2, 382). Эта принципиальная познаваемость природы у И.В. Гёте обоснована тем, что человек является её высшим творением, через которое она познаёт сама себя. К. Свасьян выделяет следующие методологические принципы Гёте: "во-первых, держаться во всём опыта, доверять очевидному и помнить, что мы не вне природы, а в самой природе, больше того, с а м а природа (но "высшая") в природе. Из этого следует, во-вторых, не навязывать природе капризы собственного рассудка, а давать ей возможность самой интерпретировать себя через нас" (7, 121-122). В общем же суть его метода сводилась к тому, "чтобы рассматривать природу не разрозненно и раскромсанной на части, а в живой целостности её проявлений" (7, 67-68).

Этот метод логически вытекает из самых общих воззрений Гёте на природу в целом, согласно которым "в природе всё, особенно же более общие силы и элементы, находятся в вечном действии и противодействии", следовательно "о каждом феномене можно сказать, что он стоит в связи с бесчисленными другими" (2, 373). И хотя он пользуется языком механики Ньютона, употребляя понятия "силы" и "элементы", тем не менее мир И.В.Гёте, по характеристике К.А.Свастьяна, - это "мир бесконечных изменений, трансформаций и трансфигураций; сказать о нем, что он е с

т ь - ошибка, он не есть, а становится, ... зыблется в непрерывном движении" (7, 49).

Кроме того, И.В. Гёте пишет: " в живой природе ничего не происходит, что не стояло бы в тесной связи с целым, и если отдельные наблюдения кажутся нам изолированными, если на эксперименты нам приходится смотреть как на изолированные факты, то этим ещё не сказано, что они существуют изолированно, и вопрос только в том, как найти связь этих феноменов, этих событий? (2, 372). То есть единство природы непосредственному наблюдению недоступно, человек воспринимает отдельные явления изолированными, но, тем не менее должен мыслить между ними связь, причем уже на не-эмпирическом уровне. Здесь просматривается определённое сходство с осознанием факта квантово-механической целостности мира. Как подчёркивает И.З.Цехмистро, "та сторона мира, которая предстаёт как целое и одно ( не множество), является заведомо нечувственной и недоступной какой-либо непосредственной эмпирической верификации: ведь всё то, что способно воздействовать на наши органы чувств ( или приборы), есть множественное и партикулярное". И мы знаем о существовании мира как неделимого целого " единственно на основании рационального заключения об особенностях поведения чувственно наблюдаемых элементов реальности" (8, 13).

Тут уместно будет вспомнить "энтелехию", о которой речь шла выше. Г.Дриш характеризует её следующим образом: "энтелехия не есть пространственное, т.е. чисто экстенсивное понятие и потому к ней не применимы все виды пространственных взаимоотношений, к которым принадлежит и делимость ... Энтелехия может быть только мыслима (выделено в цитируемом тексте). Воспринятыми ... могут быть лишь экстенсивные результаты её деятельности". "Для неё же самой какого-либо образного представления не существует" (4, 263).

Понятие "энтелехия", как уже было сказано, вводилось Г.Дришем для того, чтобы преодолеть недостатки механистического понимания живого организма. Функции её он представляет так: "Не будучи энергией, энтелехия не может создавать сама разности интенсивностей. Но насколько мы можем судить на основании явлений реституции и приспособления, энтелехия в состоянии приостанавливать те реакции, которые по условиям системы были бы возможны и состоялись бы, если бы не вмешательство энтелехии " ( 4, 258-259). "Каждый элемент эквипотенциальной системы, например, каждая клетка, содержит

очень больше число различных химических и агрегативных комбинаций и эквивалентность клеток обозначает, что в каждой возможно одинаковое число определённых реакций. Но о существляется лишь некоторая, небольшая часть этих возможностей, при этом различная в каждой клетке, и именно в этом частичном претворении возможностей в действительность, основанном на способности приостанавливать возможные процессы, и заключается фундаментальная функция энтелехии". ( всё выделено в цитируемом тексте) (4, 260).

На фоне множественной картины мира, принятой классической наукой, понятие "энтелехии" действительно может вызвать обвинения в ненаучности и мистицизме, поскольку оно никак не гармонирует с другими "научными" понятиями биологии. Однако, если посмотреть на "энтелехию" Г. Дриша с точки зрения концепции квантово-механического единства мира, то ситуация несколько изменится. (Далее позволю себе несколько обширное цитирование по поводу проявления целостности в "действии" интегральных вариационных принципов в механике). Если исходить из свойств мира как неделимого и неразложимого целого", то "частица с самого начала обладает лишь относительной выделенностью и самостоятельностью, и в характере её поведения необходимо сказываться проявление свойства физической неделимости мира ... Не обладая физически абсолютной самостоятельностью и полной физической обособленностью, частица вместе с тем лишается кажущейся свободы идти по любому из кинематически возможных путей движения". "Вопрос о том, каким образом частица наперёд знает истинный путь своего будущего движения, фактически не должен возникать, если исходить из основной эпистемологической посылки, содержащейся в гипотезе о кванте действия — физической неделимости мира в конечном счёте". (6, 25-26). "Частица с необходимостью движется по единственному реальному пути, существование которого и движение на котором согласуется с фактом конечной физической неразложимости мира. Других путей и других возможностей просто не существует, хотя наш чисто континуалистский взгляд и рисует неограниченную совокупность таких путей, кинематически равноправных с реальным. Следовательно, вопрос о том, каким образом частица "выбирает" истинный путь движения, рожден нашим исключительно континуалистским взглядом на природу и представлением о частице как о суверенной самости, некотором выделенном в абсолютном смысле физическом индивидууме, перед которым ... открывается либо неограниченная совокупность якобы совершенно равноправных путей движения, что и создаёт иллюзию свобо-

ды выбора траектории. А поскольку этот "выбор" всегда падает на путь, дающий минимум действия, сверх того возникает ещё иллюзия непостижимой "разумности этого выбора, что и привело таких людей, как Мопертюи и Эйлер, к богу (6, 26). А Г.Дриша, – добавлю от себя – к "энтелехии". Таким образом, если исходить из свойств мира как неделимого и неразложимого целого, то необходимость вводить в биологию какое-либо понятие, обо значающий фактор, ответственный за выбор из бесчисленного количества процессов, возможных в различных частях живого организма, лишь некоторых, которые соответствуют "интересам" организма в целом, попросту отпадает, поскольку сама возможность бесчисленного количества процессов является иллюзорной.

Однако следует учесть, что ответ, полученный в рамках холистической парадигмы, не может быть признан удовлетворительным, если вопрос ставится в рамках парадигмы классической. Следовательно, холистический подход может оказаться плодотворным в биологии только тогда, когда биология откажется от классических стандартов научной рациональности и примет новый тип научного мышления, выдвинутый современной физикой, "который возникает на основе отрицания обнаруживших свою относительность и ограниченность предельно общих понятий "элемент" и "множество элементов" в описании природы и осознания необходимости введения дополнительной идеи о свойствах мира как неделимого и неразложимого на множества целого" (8, 13). В противном случае холизм в биологии ожидает участь витализма и методологии И.В. Гёте.

В заключении можно сделать вывод, что некоторые идеи, выдвигаемые новой научной парадигмой, предложенной современной физикой, в том или ином виде, пусть и не всегда удачном, предвосхищались и в биологии, но широкого распространения не получили. Что же касается поставленного вначале вопроса – насколько целесообразно методологические принципы современной физики распространять и на биологию? – то можно предположить, что если они так или иначе предвосхищались в методологии И.В. Гёте и концепции витализма Г. Дриша, то они не будут совершенно чужды современной биологии. Более того, возможно что именно с позиций холизма и удастся как-то решить проблему редукционизма современной биологии.

## Литература

1. Галоян А.А. Редукционизм как парадигма в биологическом знании. Ереван, 1990.
2. Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
3. Гёте И.В. Избранные афоризмы и мысли. М., 1957.
4. Дриш Г. Витализм. Его история и система. М., 1915.
5. Капра С. Дао физики. Спб., 1994.
6. Концепция целостности. Критика уржуазной методологии науки. Харьков, 1987.
7. Свасьян К.А. Гёте, М., 1989.
8. Цехмистро И.З. Проблема духовности в современной культуре // Вестник ХГУ №373-92. Харків, 1992.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Ивицкий И.Р.

### ВОЗМОЖНОСТИ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ДРЕЙФА МЕТРОЛОГИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРИСТИК СРЕДСТВ ИЗМЕРЕНИЙ ДЛЯ ОБОСНОВАНИЯ МЕЖПОВЕРОЧНЫХ ИНТЕРВАЛОВ

Проблема соотношения между динамическими и статистическими закономерностями по-прежнему остается одной из наиболее актуальных в философии естествознания, концентрируя в себе в наиболее острой форме принципиальные противоречия между детерминизмом и индетерминизмом на гносеологической основе. Тем не менее исторический опыт учит, что реальный прогресс в точности измерений на протяжении уже нескольких столетий достигается исключительно благодаря конкретному учету все менее и менее значимых факторов. Эти соображения и положены в основу предлагаемого метода определения величины межповерочных интервалов (МПИ) поверки средств измерений (СИ).

Система метрологического обслуживания СИ включает в себя их периодическую поверку по календарному сроку, в результате которой устанавливается только наличие или отсутствие метрологического отказа. Однако, наиболее прогрессивным подходом в обеспечении единообразия СИ (особенно для образцовых), является использование полученной в результате поверки СИ априорной информации для прогнозирования динамических изменений метрологических характеристик (МХ) и с учетом такого прогноза устанавливается срок очередной поверки т.е. величины межповерочного интервала (МПИ). Это позволило бы наиболее рационально использовать эталонную базу, сократить материальные и трудовые затраты на проведение поверочных (аттестационных) работ.

Статистическая обработка результатов поверки должна определять с требуемой вероятностью момент достижения заданной границы случайного процесса дрейфа соответствующей МХ.

Общеизвестно, что теория вероятностей ограничивается описанием случайных статистических устойчивых явлений. Однако количественное определение границ, определяющих соответственно полностью воспроизводимые и статистически неустойчивые явления, отсутствует [1]. Поэтому в метрологических задачах подобного рода особое внимание уделяется вопросам количественного оценивания статистической устойчивости получаемых

решений [2, с.6]. Этим требованиям удовлетворяет метод максимума компактности [3, с.120] (ММК), который не зависит от вида закона распределения погрешностей измерения.

Построение прогнозирующей апостериорной ММК-модели дрейфа МХ статистически неоднородной совокупности СИ предполагает последовательное решение задач структурной, параметрической и композиционной идентификации [2, с.5], по алгоритмам  $A_1$ ,  $A_2$  и  $A_3$  соответственно на множестве результатов  $\hat{y}(t_{ij})$  предшествующих проверок  $S$  однотипных СИ, составляющих в общем случае неполную матрицу (количество таких матриц соответствует числу точек динамического и частотного диапазонов, подлежащих метрологическому контролю)

$$Y = \{ \hat{y}(t_{ij}) : i = \overline{1, S}; j = \overline{1, N} \};$$

где  $N_i$  - число проверок  $i$ -го СИ.

При этом в вычислительном отношении алгоритм  $A_1$  реализует схему деления  $S$  СИ по  $L$  группам, обеспечивающих минимум среднего модуля ошибок экстраполирования; алгоритм  $A_2$  - схему определения значений параметров  $\Theta$  модели заданной структуры  $\Phi(\Theta, t)$  по методу наименьших модулей; алгоритм  $A_3$  - схему перекрестного выбора статистически устойчивого варианта структуры дрейфа МХ по среднему модулю ошибки экстраполирования (прогнозирования) на классе заданных моделей, отражающих физико-химические процессы старения элементной базы СИ. При отсутствии априорной информации о классе моделей дрейфа МХ целесообразно использовать приближение вида

$$\Phi(\Theta k_1, t) = \sum_{m=1}^M \theta_m t^{m-1} K_{lm}, l = \overline{1, L}$$

$$k_1 = \{ K_{lm}, m = \overline{1, M} \}, K_{lm} \in \{ 1, 0 \}.$$

Тогда на множестве результатов проверок  $\hat{Y}_l \in Y$   $L$ -й группы  $S_l$  СИ ( $S_l \leq S$ ) на интервале наблюдения  $[t_0, T_1]$  алгоритм  $A_1$  будет состоять из следующей последовательности вложенных операций [3, с.121; 4, с.15]

$A_{11}$ : вариация двоичных кодов  $K_l$  структуры модели  $\Phi$ , количество параметров которой в этом случае равно

$$P = \sum_{m=1}^M K \Phi_m;$$

A<sub>12</sub>: деление интервала наблюдения [t<sub>0</sub>, T<sub>1</sub>] на P+1 подынтервалов по границам

$$t_{op}, p = \overline{0, P+1} \quad (t_{00}=t_0, t_{op+1}=T_1);$$

A<sub>13</sub>: вариация r-го контрольного интервала  $r = \overline{1, P+1}$ ;

A<sub>2</sub>: определение значений параметров  $\theta^{\wedge} K_1$  на P подынтервалах;

A<sub>14</sub>: экстраполирование модели  $\Phi(\theta^{\wedge} K_1, t)$  на контрольный подынтервал и вычисление суммы модулей ошибок

$$E(K_1) = \sum_{i=1}^{S_1} \sum_{j=1}^{N_1} \left| y^{\wedge}(t_{ij}^{(n)}) - \Phi(\theta^{\wedge} K_1, t_{ij}^{(n)}) \right|; \quad t_{ij}^{(n)} \in [t_{0r-1}, t_{0r}],$$

$$\theta^{\wedge} K_1 = A_2 \left( \hat{Y}_1 \setminus \left\{ \hat{y}(t_{ij}), t_{ij} \in [t_0, T_1] \setminus [t_{0r-1}, t_{0r}] \right\} \right);$$

$$r = \overline{1, P+2}; i = \overline{1, S_1}; j = \overline{1, N_1}$$

A<sub>15</sub>: определение кода  $K_1^*$  наиболее статистически устойчивой модели по минимуму  $E(K_1)$  или в операторной форме записи:

$$A_1 = A_{11}(A_{12}(A_{13}(A_2 A_{14}))) A_{15}.$$

Соответственно алгоритм решения задачи композиционной идентификации примет вид

$$[A_3(A_1)] \hat{Y} = \left\{ \hat{Y}_1, K_1^*; \quad I = \overline{1, L^*}; \quad L^* = \arg \min \sum_{l=1}^L E(K_l^*) \right\}.$$

Это позволяет разделить ансамбль последовательностей результатов проверок по критерию минимума среднего модуля ошибок экстраполирования E моделей дрейфа МХ на такие группы, которые могут соответствовать отдельным СИ, чего не удается достичь с помощью известных методик [5].

Таким образом, ММК позволяет реализовать такие совокупности процедур обоснования МПИ СИ, которые могут одновременно соответствовать всем перечисленным выше принципам, обеспечивая сочетание достоинств каждого из них при планировании мероприятий метрологического обслуживания.

Определение же срока очередной проверки осуществляется после параметрической идентификации моделей дрейфа МХ.

представляющих собой оценки характеристик положения случайного процесса изменения МХ L\* групп СИ, повторением процедуры идентификации по алгоритму A<sub>3</sub> на каждой l-й группе СИ для характеристики масштаба (рассеивания) Z(t) ошибок моделей  $\Phi(\theta K_l^*, t)$ . Тогда накопленная частота  $\Omega_t\{\xi\}$  (гистограмма  $F_t^*(E)$ ) в данном временном сечении будет связана с распределением сформированных по Z(t) ошибок модели линейным преобразованием

$$F_t^*(E) = \Omega_t\{\xi \geq E\} = \Omega\left\{\xi_{ij} Z(t_{ij}) \geq E Z(t)\right\}, i = 1, S_1, j = 1, N_1.$$

Так как  $\Phi(\theta K_l^*, t)$  минимизирует средний модуль ошибок оценивания, то согласно [2, с.7] она является оценкой медианной характеристики положения процесса изменения МХ. Следовательно, Z(t) представляет собой ММКМЕД-модели  $M_{2+}(t)$ ,  $M_2(t)$  положительных и отрицательных ошибок.

Экстраполяция моделей характеристик положения и масштаба на интервал, равный по длительности контрольному, с построением путем линейного преобразования квантильных линий порядка 0.025 и 0.975 в точках пересечения с границами допуска на МХ и определит срок очередной поверки l-й группы СИ.

В заключение следует отметить, что кроме указанного достояния по обоснованию МПИ предлагаемый подход в условиях статистической неоднородности малых выборок результатов поверок СИ обеспечивает реальную гарантированность качества метрологического обслуживания, которая достигается идентификацией моделей дрейфа МХ по критерию минимума возможных отклонений от предпосылок применимости вероятности подхода [6].

### Литература

1. Мякишев Г.Я. От динамики к статистике. - М.: Знание, 1983.
2. Левин С.Ф., Блинов А.П. - Измерительная техника, 1988. N 12, с. 5-8.
3. Левин С.Ф. - Вопросы кибернетики (94), 1982, с. 105-21.
4. Блинов А.П. - Измерительная техника, 1987, N 7, с. 15-16.
5. Управление единообразием средств измерений. - Новосибирск: Наука, 1975, 227 с.
6. Левин С.Ф. Интерполяционные методы обработки и представления случайных сигналов. - В сб.: Статистическая теория передачи и приема сигналов. - М.: АН СССР, 1981, с. 90-94.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Lyotar J.-F.</i> ЗАМЕТКА О НОВОМ ДЕКОРЕ ИЗ КНИГИ "ПОСТМОДЕРН В ИЗЛОЖЕНИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ".....	3
<i>Цехмістро І.З.</i> ПОСТМОДЕРН І РЕЛЯЦІЙНИЙ ХОЛІЗМ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ.....	6
✓ <i>Мироненко Н.Н.</i> НЕДОСТАТОК И СИМУЛЯЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ: ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТМОДЕРНИЗМЕ .....	20
<i>Байтальский М.Ю.</i> ХОЛИЗМ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ПОСТ- СТРУКТУРАЛИСТСКОГО КРИЗИСА НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ.....	26
<i>Штанько В.И.</i> ПОНИМАЮЩАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИНТЕРПРЕТИРУЮЩИЙ РАЗУМ: ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ.....	32
<i>Щекалов И.А.</i> ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА В ПАРАДИГМЕ ПОСТМОДЕРНА.....	44
<i>Евсеев С. Л.</i> ПОСТМОДЕРН: ОТ ТРАДИЦИИ НОВИЗНЫ К НОВИЗНЕ ТРАДИЦИИ.....	53
<i>Гордевский Д.В.</i> ПОСТ-СТРУКТУРАЛИЗМ И ЕРЕСИ: КОНТАКТ С БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ .....	59
<i>Старовойт В.С.</i> ПОСТМОДЕРНИЗМ И МАССОВАЯ КУЛЬТУРА.....	65
✓ <i>Леонтьева В.Н.</i> БЫТИЕ-В-КУЛЬТУРЕ - ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА?.....	69
<i>Сумятин В.Н.</i> О ПЕРВОЙ ПОПЫТКЕ ДЕСТРУКЦИИ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (КЪЕРКЕГОР, МАРКС, НИЦШЕ).....	78
✓ <i>Гусаченко В.В., Коробкина Т.В.</i> ПОСТМОДЕРН: ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ИЛИ ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ СФЕР? .....	84
<i>Колесниченко И.М.</i> О СОЦИО-ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА (ПОПЫТКА СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУКАХ).....	93
<i>Куцепал С.В., Грушевицкая Т.Г.</i> РОЛАН БАРТ: ПРИКЛЮЧЕНИЯ В ЛАБИРИНТЕ ТЕКСТА.....	99
<i>Боцман Я.В.</i> К ВОПРОСУ О КОНВЕРГЕНЦИИ ФИЗИКИ И МИСТИЦИЗМА.....	105

<b>Бакаленко Е.А.</b> К ПРОБЛЕМЕ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ).....	112
<b>J.-F. Robredo.</b> ЧЕРЕЗ 50 ЛЕТ ПОСЛЕ ЭЙНШТЕЙНА УЧЕНЫЙ РАСКРЫВАЕТ ТАЙНЫ ВСЕЛЕННОЙ.....	121
<b>Кислюк К. В.</b> КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА К СТАТЬЕ Ж.-Ф. ЛИОТАРА ЗАМЕТКА О НОВОМ ДЕКОРЕ ИЗ КНИГИ "ПОСТМОДЕРН В ИЗЛОЖЕНИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ" .....	129
<b>Тумалевич С.</b> УМЕСТЕН ЛИ ПОСТМОДЕРНИЗМ В БИОЛОГИИ? .....	131
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>	
<b>Ивицкий И.Р.</b> ВОЗМОЖНОСТИ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ДРЕЙФА МЕТРОЛОГИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРИСТИК СРЕДСТВ ИЗМЕРЕНИЙ ДЛЯ ОБОСНОВАНИЯ МЕЖПОВЕРОЧНЫХ ИНТЕРВАЛОВ.....	138

**Редактор випуску**

Штанько В.І.

**Комп'ютерний набір**

Жидкова О.О., Байтальський М.Ю.

**Комп'ютерна верстка**

Горdevський Д.В., Байтальський М.Ю.

Задано до складання 3.02.97. Підписано до друку 23.04.97. Формат 84x108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Папір офсетний №1. Гарнітура Прагматика. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 5. Ум. фарбо-відб. 4,88. Облік.-від. арк. 5,56. Тираж 300.

Надруковано у видавництві ХТУРЕ.

310726 Україна Харків, просп. Леніна, 14.