

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

6/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала «Философские науки»:

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Шевченко Е.М.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.05.2010 г. Формат 60х90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Зарубежная философия. ■

Современный взгляд

Три силуэта в свете двойной звезды — жизни и культуры

<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Силуэт второй: Фридрих Ницше	5
--------------------	---------------------------------	---

МЕТОДОЛОГИЯ КОНВЕРГЕНТНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Синергии коммуникативного мира ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	На пути к методологии сложности	21
<i>В.И. АРШИНОВ, В.Г. ГОРОХОВ</i>	Социальное измерение NBIC-междисциплинарности	22
<i>В.В. ЧЕКЛЕЦОВ</i>	Топологическая версия постчеловеческой персонологии: к разумным ландшафтам	36
<i>А. ГРУНВАЛЬД (Германия)</i>	Наночастицы и принцип предосторожности	54
<i>Д.В. РЕУТ</i>	SEMINARIUM: коллективный субъект лонгитюдного времени	70

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философское измерение ■

<i>М.Н. ЭПШТЕЙН (США)</i>	Теология первого лица: персоналистический аргумент бытия Бога	80
<i>О.А. ЛАВРЕНОВА</i>	Культурный ландшафт как метафора	92

Философия и музыка ■

<i>Н.А. ГОЛИНЕВИЧ</i>	Логос и мелос философии	102
<i>А.С. КЛЮЕВ (Санкт-Петербург)</i>	Философия музыки в синергетическом ключе	114
<i>О.В. ШЕЛЯКИН</i>	Звук и цвет как языки познания и духовно-нравственного освоения мира	129

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Школа философствования ■

Б.И. ЛИПСКИЙ
(Санкт-Петербург)

Что такое философия?
Глава 1. Начала философии.
§ 2. Миф и философия 137

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

Проективный философский
словарь ■

Словарные статьи (Выпуск 7)

В.В. САВЧУК
(Санкт-Петербург),
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ
(Санкт-Петербург),
Г.Р. ХАЙДАРОВА
(Санкт-Петербург)

Боль
Висцеральное осмысление
и философствование
Гипоорядинамия и одородефицит
Колпоцентризм 146

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

Л.С. СУВОРОВА

Пугачева Л.Г. Эволюция разума
человека как эпистемологическая
проблема 155



MEMORIA

Анатолий Иванович Уткин 158



Наши авторы 159



Contents 160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail. Объем принимаемых материалов — до 40 тыс. знаков с пробелами вместе с аннотациями и ключевыми словами на русском и английском языках.

В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста должна приводиться цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003.

Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат, достоверность данных и прочих сведений.

Публикуемые материалы могут быть сокращены и отредактированы, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.

ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИЗарубежная философия.
Современный взгляд

Три силуэта в свете двойной звезды — жизни и культуры

СИЛУЭТ ВТОРОЙ:
НИЦШЕ КАК ФИЛОСОФ ЖИЗНИ*

В.П. ВИЗГИН

Как мы уже сказали, у Людвиг Тика, немецкого романтика, есть повесть «Жизнь льется через край». Так вот, льющаяся через край жизнь — это чувство, эта реальность, эта тема, эта идея — назовите этот льющийся безудержно «предмет» как угодно, можно добавить — это настроение, это переживание, это требование и т.д. — составляет суть того, что можно назвать романтической интуицией *жизни*, которая оформилась таким поразительным образом, как жизнь и творчество Фридриха Ницше. У него эта интуиция стала как абсолютным критерием истины (которую он, правда, подчеркнул громко отрицал), так и мерилем культуры и человека.

Однако само слово «жизнь», здесь являющееся центральным, он понял не во всей его живой бесконечности. Он проинтерпретировал жизнь, указав на то, какая жизнь является, по его мнению, настоящей. И настоящей жизнью оказалась у него жизнь жестокая к себе и к другим, жизнь правдивая в том наперед заданном смысле, когда быть правдивым значит быть безбожным, гордым, сильным, но самое главное — властным, диктующим свою волю другим, проносящим в глубину сущего, на дне которого абсурд, трагедия, и, полагал Ницше, величие, величие *amor fati*, по крайней мере. И вот эта, земная и даже заносчиво земная жизнь, жизнь индивидуальная, а не интересубъективная и социальная, берущая за образец циничных правителей эпохи Ренессанса, похожая на ту, которую вели такие герои всемирной истории, как Цезарь и Наполеон, умевшие не испытывать угрызений совести, когда им для их непомерно амбициозных планов нужно было жертвовать тысячами людей... Именно в такой жизни Ницше увидел спасение современной культуры от упадка, от расслабленности, изнеженности, никчемной учености и моральности, короче, от *безжизненности*.

* Третья статья серии. Первую и вторую статьи см.: Философские науки. 2010. № 4, 5.

Итак, изначальное восприятие жизни у Ницше оказалось фатально неполным и особым образом преломленным. В чем же это проявилось, если предельно кратко выразить суть дела? В том, что он прошел мимо полноты и высоты той жизни, о которой говорит Евангелие: «Я есмь истина, путь и жизнь». Нет, говорит Ницше, христианство не есть жизнь, напротив, оно есть смерть, упадок, унижение жизни, ее подавление, омертвление и т.п. А где же тогда жизнь? А она в материальности земной силы без руля и ветрил, в той стихийной борьбе одной силы жить с другой силой жить, в которой победой увенчивается наисильнейшая... До точки оглядки жизни на просветляющий и поддерживающий жизнь *смысл* Ницше в своем истолковании и переживании жизни не дошел. Он, прошедший школу протестантско-христианского воспитания, доведший до фанатического культа требование правдивости, честности, интеллектуальной трезвости, так и не смог достичь в своих исканиях точки эпистрофического поворота к Единому с его самообретением личности в поле высшего смысла. Он решил, что может своими собственными силами создать центр притяжения, создать новый идеал, новые ценности. В этом и состоял его проект.

Как можно это наглядно показать? Ницше где-то говорит: «... злоба одухотворяет...» Но ведь такое понимание духа оказывается воплощенным в образе сатаны. В черновых записях к своему итоговому произведению, которое так и не было завершено, он роняет такие слова: «Бог опровергнут, сатана — нет»¹. А ведь для Ницше нет ничего дороже истины и правды. И вот по правде, как он ее видит, реален лишь сатана, но никак не Бог — эта, как он считает, фантазия слабых, сон-мечта истощенных, кумир рабов... А вот сатана — воплощенная правда жизни. Бескрайность ниспадающей жизни влечет Ницше именно в этом направлении — он идет по линии предельной радикализации планируемого им переворота в ценностях: смелые, гордые, мужественные, сильные изберут своим идеалом, своим лидером, считает он, сатану... Он почти прямо говорит об этом, когда восторгается жестокими завоевателями, отбросившими слабость сострадания ради величия силы и силы такого величия.

Жизнь льется через край — чтобы *упасть*. Отдавал ли себе в том отчет Ницше? Похоже, что он перепутал низ и верх: его стремление дать новые ценности европейскому человечеству, вступившему на путь упадка, или декаданса, можно сравнить с попыткой утвердить такую шкалу ценностей, которая на самом деле была бы лишь имитацией высоты. Платоновско-христианская вертикаль духа выступила для него троянским конем упадка и расслабленности, утешительной лжи, искусного самообольщения жизни. Он провел тщательное исследование антижизненной функции аскетического идеала, забыв при этом о том, что, как говорится в прологе Евангелия от Иоанна, в Слове, бывшем в начале у Бога, «была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:4).

«Ницше, а вместе с ним и современный человек, — говорит Ясперс, — не живет больше связью с Единым, которое есть Бог, но существует как бы в состоянии свободного падения, связанный лишь путеводной нитью христианского единства человеческой истории; он (т.е. современный человек. — В.В.) падает навстречу лишенному Трансценденции Единому, которое составляет этот мир и историю человечества, и лишь по мере своего падения обречен вместе с Ницше узнать, что эта всемирная имманентность вовсе не существует как нечто *единое*. Единство распадается, и случай становится последней инстанцией, хаос — подлинной действительностью, фанатизм — единственной опорой, лишь бы схватиться за что-нибудь; вселенское Целое предстает экспериментальной мастерской, и человек, обманывая самого себя, принимается планировать это Целое, но в глубине души не может не сознавать обмана — и вот все выше, все мощнее подымается Нигилизм»². Имманентное с отсеченной от него трансценденцией саморазлагается. Отвергнутая вертикаль не исчезает, а оборачивается антивертикалью падения. Совокупность симптомов этой роковой диверсии против теокосмического порядка и обозначается страшным словом «нигилизм»³.

Ницше философствует от имени жизни, целиком и полностью отождествляя себя с ней — как бы жизнь при этом ни понималась. Непротиворечивой концептуализации жизни у него не было и не только потому, что он не успел до наступления безумия окончить свой главный теоретический труд. Мы должны отдавать себе отчет в том, что противоречия в логике построения философии жизни у Ницше неизбежны в силу несовместимостей в структуре его ментальных диспозиций и мотивов. Эту ситуацию мы проясним в дальнейшем. Теперь же отметим, что важнее, чем непротиворечивая теория, сам факт экзистенциального отождествления себя со своей идеей — идеей жизни как воли к власти. В качестве живого индивида Ницше разыгрывал роль персонифицированного воплощения своей недоконцептуализированной «жизни» с ее «ценностями».

Столь же внутренне напряженно и органично переживает Ницше и свое самоотождествление с европейской культурой в ее творческих истоках (как он их понимает). И суть всего феномена Ницше мы видим в том, что в нем экзистенциально и интеллектуально отождествились желаемый им союз жизни и культуры с их несовпадением и враждой. Ницше должен был в самом себе соединить несоединимое: внутреннюю связь жизни и культуры и их же конфликт. Раскроем эту ситуацию в комплексе «жизнь — культура». Ницшевский культурно-исторический идеал всегда характеризовался отождествлением в нем жизни и культуры⁴. Исторически это отождествление определялось дионисийской традицией греческой культуры в ее интерпретации Ницше. Победа аполлоновского начала в постсократическую эпоху обнаружила, считает он, трагический разрыв жизни и культуры, ставшей культурой истины, морали, добра вместо прежней культу-

ры *жизненной* жизни. Христианство только усугубило этот разрыв, установив культ антижизненного Бога. Жизненным же Богом был и всегда оставался для Ницше Дионис.

В морали добра и разума, в рационалистической этике, в идеалах платонизма и христианства, этого, по Ницше, «платонизма для народа», жизнь переживалась как стихия, долженствующая подчиняться высшим ценностям, конечным источником которых в христианстве считался трансцендентный Бог. Иными словами, то, что для Ницше выступило кричащим разрывом, направленным против ценностей жизни, большинством людей воспринималось как закономерное подчинение высшему низшего. По Ницше, ситуация такого двойного разрыва с земной жизнью как с самоценностью (Христос лишь довершает дело Сократа) и служит истоком как опасного упадка самой жизни (причина декаданса), так и упадка культуры (сам декаданс).

Особенно остро последствия этого разрыва, говорит философ, проявились в век демократической цивилизации и научно-технического прогресса. Он отмечает в связи с этим рост противожизненной эрудиции, механизацию жизни, превращение людей в «винтики» социальных и производственных машин, делающих их «частичными людьми» (здесь сходство с Марксом бросается в глаза), умаление достоинства индивида, падение силы творчества и, напротив, рост способностей к репродуктивной деятельности, наконец, ту самодовольную пошлость и стадность, в язвительных выпадах против которых Ницше солидаризуется с другими критиками буржуазной цивилизации (например, с К. Леонтьевым).

Свою миссию как спасителя культуры и, одновременно, целителя жизни Ницше видит в том, чтобы восстановить живое единство жизни и культуры, ориентируясь при этом на то, как оно наличествовало, по его мнению, в досократической Греции, в ее культуре, развертывающейся вокруг дионисийских мистерий. Следуя зову такой миссии, Ницше выдвигает свои ключевые идеи-символы, идеи-мифы (сверхчеловек и вечное возвращение). По отношению к ним идея воли к власти выступает как более доступная для последовательной концептуализации. Правда, этому замыслу в полной мере сбыться не удалось. Исповедуя «всемирную дробность» враждующих сил, ставя под сомнение всякий единящий их смысл, высмеивая логику и пародируя традицию, дезавуируя истину в пользу заблуждения и превознося иллюзию и силу в ущерб разуму и праву, Ницше не мог не надорваться в этой претенциозной активности, нацеленной на то, чтобы в условиях такой картины мира дать человеку новые ценности, способные воодушевить его на твердое «да!» абсурду бытия.

Сделав эти рамочного типа замечания, обратимся теперь к раскрытию тех концептуальных ходов Ницше, в которых обнаруживается его понимание жизни, культуры, ценности и, главное, их связи. Уже при вопрошании о соотношении принципа жизни с

принципом воли к власти мы сталкиваемся со своего рода кругом и противоречием. Действительно, Ницше истолковывает все сущее (бытие) как жизнь. Именно жизнь и только она для него единственно приемлемый образец и масштаб для понимания и оценки того, что значит существовать. «Бытие — мы не имеем никакого представления о нем как: "жить". Как же может "быть" что-нибудь мертвое?» — вопрошает он⁵. Бытие представимо только как живое. Это — тезис виталистической онтологии.

Жизнь как центр мысли философа не подводится безоговорочно и под понятие воли. Ницше восстает против шопенгауэровской метафизики воли, выступая адвокатом жизни («Сумерки идолов»). Казалось бы, онтологический приоритет жизни установлен безоговорочно и окончательно. Но Ницше хочет быть не только *философом жизни*, но и *метафизиком воли к власти*. И в соответствии с этим жизнь оказывается у него лишь одной из форм воли к власти. «Жизнь, — говорит он, — есть частный случай, нужно оправдывать всякое существование, а не только жизнь, оправдывающий принцип это такой, из которого объясняется жизнь»⁶. И что же это за высший принцип? Это принцип воли к власти, получающий у Ницше все признаки метафизического начала, т.е. последнего основания. Так, например, говорит он, «воля к власти не может возникать»⁷. «Жизнь, — подчеркивает мыслитель, — только *средство* к чему-то: она есть выражение форм роста власти»⁸. Сведение жизни к одному из частных проявлений роста воли к власти явно противоречит тому, что утверждалось как виталистическая онтология, когда бытие не-живого отрицалось однозначным образом. Нет, говорит теперь Ницше, есть и неживое, подводимое под более общий принцип, чем жизнь — под принцип воли к власти. Такова вся неживая природа, в которой тоже действует этот принцип.

Итог этим противоречивым высказываниям мы могли бы подвести таким образом: в основании философии жизни Ницше лежит метафизика воли к власти. Философствование и метафизика здесь не совпадают в бесконфликтном тождестве, как это обычно предполагается в классической традиции. Экзистенциально Ницше — с «жизнью», он сам себя считает средоточием жизни, ее искупителем и целителем. Но как интеллектуальная категория жизнь у него подчинена концепту воли к власти, играющему роль последнего метафизического основания. Таким образом, экзистенциально-личностная самоидентификация, с одной стороны, и интеллектуально-понятийная — с другой, у него расходятся. Но опять-таки, это не означает, что жизнь совсем Ницше не концептуализируется. Нет, он сознательно выбирает определенную форму биологистского принципа для конкретизации своего витализма. И здесь снова ведущим мотивом выступает выбор культур-исторического идеала, осознание Ницше своей миссии воскресителя изначальной раннегреческой «культурыжизни» или «витокультуры».

«Школа Дарвина», безусловно, не могла не повлиять на Ницше, особенно в его средний, позитивистский период. Но главным фактором выбора недарвиновского биологистского принципа была не критика дарвинизма такими философствующими биологами, как, например, В. Рольф, а, как мы сказали, *витокультурная миссия*, носителем которой осознавал себя Ницше. И поэтому биологистский принцип должен ориентировать сознание и действие не на сохранение жизни благодаря пассивной адаптации к среде, а наоборот, на ее рискованное расширение, стремление к усилению, подъему, росту власти и господства над средой. Только такого рода биологизм может быть сублимирован, считает Ницше, в новые высшие ценности. Направление эволюции должно определяться, по Ницше, не экономией и приспособлением, а значит, триумфом посредственности и стадности, но ростом способности к самой щедрой трате жизненных сил. Этот тип биологизма свидетельствует о никогда не умиравшем у Ницше дионисизме его культур-исторического идеала, в соответствии с которым именно такая трата сил на гребне их творческого подъема выступает как критерий жизненной ценности культуры и индивида. Итак, главное в жизни, как ее понимает Ницше, не в том, чтобы приспособиться, механически перегруппироваться, «сминимизировать» умно и ловко, сохранив свое существование, а в том, чтобы создать новое, более высокое, более сильное и полное жизненной энергии существо. Это биологизм эстетизированной мощи, безудержности творческой силы. Если даже подобного рода научной биологии и не существовало, то для Ницше, тем не менее, важно, чтобы биология как знание о жизни воспринималась не объективистски-научно, а как практическая мораль, а законы биологии — как каноны сознательной установки живущего, отождествляющего себя с самой сущностью живого. Ницше хотел перевести научные утверждения биологии в план сознания и свободы человека, сделав их мировоззренческим и мотивационным его центром.

С понятием жизни связано понятие ценности, одно из основных у Ницше. В основе операции оценивания лежит своего рода круг: придавать ценность чему бы то ни было может то, что самоценно. Иными словами, следует предположить существование абсолютной ценности, что, вообще говоря, уже противоречит ницшевской идее ценности как того, что полагается лишь в отношении и благодаря отношению к субъекту как центру сил (перспективизм). Самоценна же, по Ницше, говоря метафизически, воля к могуществу, а, говоря социологически, аристократия. Оценка — прерогатива господ. Их вкус выступает у Ницше легитимным законодателем культурных предпочтений всего общества. Сама жизненность жизни, персонифицированная в фигуре благородного представителя касты господ — над собой и над другими — и есть источник ценностей, их полагания и созидания.

Если на уровне последнего метафизического основания использование Ницше понятий жизни и воли к власти и создает впечатление дуализма, то при переходе на уровень анализа понятия ценности мы убеждаемся, что эта двойственность иллюзорна. Действительно, ценность есть в равной мере характеристика и жизни, и воли к власти. Категория ценности следует из таких онтологических предпосылок Ницше, согласно которым вещи сводятся к динамическим центрам сил, вступающим друг с другом в отношения борьбы, соперничества, использования, подчинения и т.п. Ценность, понимаемая Ницше как характеристический сущностный атрибут воли к власти, выступает у него в качестве метафизического принципа. «Все оценки, — говорит Ницше, — только следствия и более узкие перспективы на службе у этой единой воли. Само оценивание есть только эта "воля к власти"»⁹. Кстати, «единство» воли в его философии жизни следует как раз поставить под сомнение. О единстве воли можно говорить применительно к учителю молодого Ницше — к Шопенгауэру, но не к позднему Ницше. Воля к власти у него, напротив, множественна, дробна: «Каждый центр сил, — говорит он, — имеет по отношению ко всему остальному свою *перспективу*, то есть свою вполне определенную *оценку*, свой способ действия, способ сопротивления»¹⁰. В метафизике воли к власти каждый центр такой воли выстраивает вокруг себя целый мир ради роста своего могущества в борьбе с другими подобными центрами. Перспектива — расчет полезности вещей и ситуаций для некоторого витального центра сил. Когда Ницше говорит, что «применение морального различия имеет лишь значение перспективы»¹¹, то он хочет этим сказать, что моральных «вещей» не существует, что мораль существует только как орудие борьбы, как оценка, выступающая средством для определенного центра воли к власти. Иными словами, перспективистская теория морали лишает мораль какой бы то ни было онтологической значимости.

Ценность есть характеристика *избирательности* действия принципа жизни как воли к власти. Каждое сущее видит другое сущее глазами своего витального интереса: сколько глаз, столько и истин. Следовательно, заключает Ницше, единой истины не существует. Но подобный релятивистский тезис противоречив: как претендующий на универсальную значимость он имплицитно признает истину, которую эксплицитно отрицает. Противоречие гносеологии Ницше можно выразить еще и так: он стремится элиминировать понятие истины, сохранив, однако, при этом его противопонятие — заблуждение, которое, однако, утрачивает свою легитимность, если провести такую элиминацию. Фактически категория истины заменяется идеей ценности, выступающей у него своего рода тараном против классической философии. Если оценки являются решающим фактором в вопросе об истине, то это значит, что ими же определяется и то, что зовется реальностью: «В какой мере отдельные *теоретико-познавательные*

учения (материализм, сенсуализм, идеализм) являются следствиями *оценок*: источник высших чувств удовольствия ("чувств ценности") является решающей инстанцией также и для проблемы *реальности*!¹². Не разум с его объективной истиной, а именно «чувства ценности», витальным смыслом нагруженные аффекты суть своего рода «окна» в реальность. Критерий истины, а значит, и реальности, говорит Ницше, — исключительно «биологическая полезность»¹³.

Биологический масштаб, применяемый Ницше для построения метафизики воли к власти, очевиден. С одной стороны, частно-научное биологическое знание превращается тем самым в философское учение, а с другой — оно деформируется Ницше в силу его транснаучных императивов, прежде всего требований его эстетизированного культур-исторического идеала, против которого его позитивистско-сциентистские увлечения оказались в конце концов бессильными. Еще более рельефно мысль о критерии оценивания выражена в таком фрагменте: «В оценках находят свое выражение условия *сохранения и роста*»¹⁴. Точкой отсчета в создании ценностных картин мира (существенно, что их много) является отнесение всего сущего к условиям сохранения и роста данного сущего («центра сил»). И другого мира, кроме того, что видится в зеркале подобного оценивания, не существует. Так называемый «истинный мир», например, мир платоновских идей — это, считает немецкий философ, мир, вымышленный ради практических целей оценивающим субъектом. «Мы спроецировали, — говорит Ницше, — условия *нашего* сохранения как *предикаты сущего* вообще. Из того, что мы должны обладать устойчивостью в нашей вере, чтобы преуспевать, мы вывели, что "истинный мир" не может быть изменчивым, а только *сущим*»¹⁵. Такой редукционизм по отношению к истине не отделим от метафизики воли к власти в философии жизни Ницше. Подчеркнем еще раз тождество воли к власти, с одной стороны, и жизни — с другой, на уровне ценностного подхода. Действительно, «ценность для жизни, — замечает Ницше, — является последним основанием»¹⁶, причем «само оценивание есть воля к власти».

Не следует думать, однако, что Ницше ограничивается переносом элементов биологического знания в свою философию, пролагая путь прагматизму и постмодернизму XX в. Нет, он широко применяет свои утверждения в критическом анализе современной ему европейской культуры. Прежде всего, он типологизирует ее ценности соответственно основным биологически определяемым различиям. Так, например, Ницше различает ценности сильных и ценности слабых, ценности жизни восходящей и ценности жизни, клонящейся к упадку. Более того, он не ограничивается статикой подобных типологий, а применяет их для описания динамики культуры в истории. Именно в этом он видит свои важнейшие открытия: «Я открыл, — пишет Ницше, — что все высшие ценности, господствовавшие над человечеством, по крайней мере,

над укрошенным человечеством, могут быть сведены к оценкам *источенных*»¹⁷. Под этими «высшими ценностями» он имеет в виду ценности сократовско-платоновской и христианской культуры. «Суждения источенных, — говорит он, — проникли в мир общих ценностей»¹⁸. А эти суждения, по Ницше, витально дефектны и поэтому должны быть заменены другими — витально эффективными. В такого рода высказываниях и проявляется уже отмеченное нами экзистенциально наполненное, активное отождествление себя с жизнью и культурой в их предполагаемом единстве.

Тематика жизнеотрицания, подверстывающаяся под философский *пессимизм*, у позднего Ницше подвергается критике, заменяясь проблемой *нигилизма*. Для него речь идет уже не о том, что пессимизм угрожает жизни, ее полноте, творческим силам человека. Нет, «самым жутким из всех гостей», когда-либо посещавших человечество, является *нигилизм*, а пессимизм, упадничество — только его симптомы. Нигилизм — это «зависание» человека между двумя позициями, между, с одной стороны, утратой веры в «истинный мир» (эти слова Ницше ставит в кавычки) религии и философии, а с другой — еще не наделенной оправданием, но уже проснувшейся верой исключительно в посюстороннюю жизнь, в то, что только она является настоящим и единственным миром. Цель Ницше в его миссии спасителя культуры и целителя жизни и состоит в том, чтобы, создав «новое небо» над спасаемой тем самым «землей», достичь этого оправдания, к которому человек современности явно увлекается всем потоком истории с ее центральным событием — с богоубийственным закатом религий и метафизики.

Соотношение сферы смысла и сферы жизни Ницше переоценивает в пользу последней. Сфера смысла — мир идеалов, религиозные и нравственные ценности. Сфера жизни, по Ницше, как мы видели, определяется его метафизикой воли к власти¹⁹. И он безоговорочно провозглашает приоритет жизни по отношению к смыслу, применяя для обозначения этого превосходства такие слова: жизнь есть цель, а сознание — только средство для нее и т.п. «*Сознательный мир*, — говорит Ницше, — не может считаться *исходным пунктом ценности*... Мы не имеем никакого права считать этот клочок сознательности целью целого феномена жизни, его "почему". Совершенно очевидно, что сознательность есть лишь средство для развития жизни и расширения ее власти. Поэтому наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, или какую-нибудь другую частность²⁰ из сферы сознания на уровень верховной ценности и, может быть, даже с помощью их оправдывать "мир"... Это мое *основное возражение* против всех философско-моральных космодичей, против всяких "почему", против *высших ценностей* прежней философии и философии религии. Известный вид *средств* был неправильно взят как *цель, жизнь и повышение власти* были, напротив, *низведены до уровня средств*»²¹.

У Ницше жизнь никогда не подозревается и не ставится под вопрос: она у него всегда права и за ней ничего другого в качестве цели и ценности не предполагается. Напротив, все остальное должно получить у жизни — через свою связь с нею и соучастие в ее работе — свое оправдание. Жизнь у Ницше — своего рода имманентный Бог, сама реальность как таковая в ее самоактивном средоточии и в ее непостижимости, в ее безусловном превосходстве над всякой концептуализацией и осмыслением²². Жизнь борется, распространяется, растет, рискует, цветет, гибнет. Но она всегда стремится к своему расширению и самоутверждению, к усилению, умножению мощи или власти. Ее приключения ответственны за все фантомы сознания — за фантом сознания как такового. Бездна бытия или бытие как бездна, приоткрывшееся перед европейцем в конце классической эпохи (конец XVIII — начало XIX вв.), обнаружилось в подъеме философии жизни (вторая половина XIX в.), наукообразная форма подачи которой не смогла заглушить ее мифологическое звучание. Действительно, по Ницше, наиболее близкими к жизни способами ее схватывания выступают в конечном счете интуиция и инстинкт — ее полномочные представители в мире познания. Разум и рассудок он стремится «прочитать» тоже сквозь виталистические концепты — через инстинкты жизни, через стремление к самосохранению, выживанию и, главное, росту силы. Тем самым философия жизни Ницше пролагает путь прагматизму и подобным ему истолкованиям познания.

Два понятия, как минимум, нужно иметь в виду, когда мы пытаемся представить себе, что же понимал Ницше под жизнью. Это, во-первых, *становление* и, во-вторых, *величие*. Алогическое становление прежде всего величественно — «цинично и непорочно», наделено мощью, самостоянием и поэтому достоинством и независимостью. Кроме того, с жизнью как волей к власти у Ницше связывается тема априорно предполагаемой трагедии в основании мира, открываемой, как он считает, при постижении ее правдивым взглядом. Различие между величием и трагизмом, по Ницше, примерно таково: трагедия — это план онтологии (онтология рока, или судьбы), а величие — деонтологический план, т.е. то, к чему надлежит стремиться, чем должно быть, чего следует добиваться. Если величие — мера для оценивания живущих, то трагедия — характеристика жизни под властью рока. Величие означает высоту жизненного и, значит, культурного ранга, самодостаточность, красоту и мощь. Величие, в конце концов, в том, чтобы вынести трагедию бытия, даже абсурд, сказав ему свое «Да будет так!» (принцип *amor fati*).

Над жизнью и творчеством Ницше витает презумпция того, что результат познания непременно должен быть трагическим, что истина чудовищна и не несет с собой ни утешения, ни красоты, ни, тем более, блаженства. Правда жизни, считает он, страшна и сурова. Априорные условия возможного опыта познания мира можно определить только

в терминах ужаса и трагедии. Опыт тождествен «грустному опыту»²³. Итак, познание и сама жизнь у Ницше изначально поставлены в перспективу трагедии. Почему? При попытке ответить на этот вопрос нужно иметь в виду, конечно, и наследие шопенгауэровского пессимизма и собственный личный опыт философа-романтика в эпоху постромантизма. Это, наконец, и результат раннего и поницшеовски надрывного разрыва с христианством.

Величие жизни в том, что она существует — должна существовать, по Ницше, — без какой бы то ни было надежды на поддержку со стороны трансцендентных сил, без веры в Бога. В том, считает Ницше, ее достоинство. Правда, с одной стороны, он не отрицает за религией, за культурой монастырей, в частности, важной роли в воспитании человека с аристократическим комплексом качеств (этому служат строгая дисциплина, суровое отношение к себе самому и т.п.). Все эти качества он оценивает позитивно, противопоставляя человека, прошедшего такую школу, современному секуляризованному человеку с чрезмерной изнеженностью, переутонченностью, с повышенной нервной возбудимостью и с пониженной энергией жизни и творчества, т.е., одним словом, «декаденту». Но, с другой стороны, мы знаем, что именно христианская религия, по Ницше, является одним из главных источников декаданса. В этом обнаруживается еще одно из многочисленных противоречий немецкого философа, усвоившего себе внутренне несовместимые ценностные позиции (критика современности с ее наукообразным атеизмом и, одновременно, критика религиозного сознания, опирающаяся на научный позитивизм). Ницше, может быть, устроила бы религия без религии, точнее, без трансценденции — религия земли, благочестие чистой посюсторонности. Он и попытался выработать именно такое «благочестие», создав его символический каркас — «вечное возвращение» и «сверхчеловека».

Интеллектуальная ошибка Ницше при концептуализации жизни в том, что он обеднил многомерное, даже бесконечномерное начало жизни, превратив его в катафатическое биологицистское понятие, отбросив его апофатическую глубину и антиномическую структуру. Суть антиномизма идеи жизни кратко можно обозначить как совмещение взаимоотрицающих друг друга тезиса и антитезиса. Позиция Ницше состояла в том, что он принял только тезис, отказавшись от антитезиса. О каком тезисе идет речь? «Жизнь, — говорит Ницше, — кончается там, где начинается «Царствие Божие»²⁴. Антитезис, соответственно, должен звучать так: жизнь начинается в Царствии Божиим («Я есмь путь, истина и жизнь» — Ин. 14:6). Иными словами, Ницше отказался от трансцендентного измерения жизни, сведя ее всецело к рассудочной имманентности (вопреки своему собственному романтизму). От вечности жизни у него осталась только ее выморочная тень — «возвращение того же самого», являющееся на самом деле триумфом не жизни, а плоского

механицизма, подчинившего себе мир. Жизнь как тайну, как объемлющее и пронизывающее мир начало всеобщей одухотворенности, что знали, кстати, досократики, которым он симпатизировал, он исключил из своего понятия о жизни в пользу одномерного «вечного возвращения» и «воли к власти». Положив в основу своей философии искусственную и нежизненную пару суждений (жизнь — антибожественна, Бог — антижизнен), он создал явно искажающую суть дела конструкцию, способствующую примитивизации мысли и облегчающую производство соответствующего морального пафоса, подчеркнуто имморалистического и антиморального. Почему он так поступил? Потому что не любил божественное как таковое, а любил только «человеческое, слишком человеческое», не догадываясь о нерасторжимой связи одного с другим? Или это был просто «рессантиман», мстительное чувство в адрес христианской морали, для которого в его личной жизни, вероятно, были основания? Так как его антихристианство действительно было неистовым, то можно сказать, что не исключена и такая версия. Нам важно подчеркнуть логическую несостоятельность понятия Ницше о жизни.

Отметим еще одно противоречие философии жизни Ницше. Преклоняясь перед дионисийством греков, он истолковал жизнь как *хаос сил*, отказавшись тем самым от идеи космоса и гармонии. Но даже его любимые досократические мыслители (к Гераклиту он был особенно неравнодушен) понимали мировую жизнь именно как космос, т.е. как прекрасный порядок и слаженность всего со всем, поддерживаемые логосом, или нусом, т.е. разумом. Все они были космоцентристами, в то время как сам Ницше — «хаоцентрист». Его индивидуалистический витализм тяготеет к онтологической анархии и акосмизму. У греков же, напротив, индивидуальное как частное, т.е. частичное и отколовшееся от целого, было подчинено суровому суду логоса и номоса (единственный сохранившийся фрагмент Анаксимандра красноречиво говорит о том).

Итак, мы видим, что исходные позиции для производства оценок и суждений у Ницше не согласуются между собой. Его эстетизм заставляет его более взвешенно относиться к христианской культуре, что вполне вписывается в образ Ницше-романтика. Однако ницшевский биологизм с его жестким редукционизмом по отношению к христианской морали, его волюнтаризм и преклонение на этой основе перед язычеством древних определяют прямо противоположные оценки.

Что же произошло в результате всех этих коллизий жизни и ценности у Ницше? Ценности здесь выступают как то, что дает смысл возникнуть: жизнь, реализующая ценности, является осмысленной. «Красивое» устранение «истинного мира» (а то, что эстетические аргументы или соблазны были здесь не последней сиреной, доказывать не приходится), включая «богоубийство», Ницше разрисовывает пусть и трагическими, но по-своему привлекательными

красками спасения жизни. А иначе и быть не может, раз «истинный мир», как он говорит, был «опаснейшим покушением» на жизнь²⁵. Получается, что для спасения жизни нужно убить ее смысл! Смысл, мол, пришел в негодность, в упадок, вера в него утратилась, он стал антижизненным (по Ницше, он с самого начала был таковым). Ницше остается в плену ложной дилеммы: или опасное покушение на саму жизнь (со стороны смысла) или не менее опасное покушение на смысл (со стороны защищаемой жизни). Из такой дилеммы не было выхода, кроме попытки создания нового смысла — начертания скрижалей новых высших ценностей. В этом и состоял его рискованный эксперимент с переоценкой всех ценностей. Подчеркнем: ценность как позиция, как идея и функция не была при этом преодолена. Переоценке была подвергнута не сама идея ценности как таковая, а только ее конкретное исторически возникшее наполнение. В результате метафизика субъекта как метафизика ценностного отношения осталась не преодоленной.

Нам остается подвести итоги. Задача, которую ставил перед собой Ницше в своем эксперименте с культурными ценностями, была невыполнимой. Предпринятое Ницше разоблачение идеалов оставляло нетронутой потребность в идеале. Остаться с одной витальностью оказалось невозможным. «Больной зверь» нуждается в излечении и для этого ему все равно нужны ценности, идеалы, цели. В конце концов, Ницше все же провел свой грандиозный эксперимент с высшими ценностями. И этот опыт, надо в этом признаться, провалился. Человечество не усвоило себе ницшеанских идеалов. «Вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек», «воля к власти» и «смерть Бога», открывшая путь к этим идеям-мифам, стали не более, чем симптоматикой глубокого кризиса культуры и человека в технократической секуляризованной цивилизации. Воля к власти как метафизическое средоточие этого процесса стала, по слову Хайдеггера, «волей к воле», так как какое-то особое содержание воли, отличное от нее самой, как выяснилось, отсутствует.

Своей философией жизни Ницше стремился радикально перестроить категориальный мир за счет устранения таких понятий, как «вещь», «субстанция», «бытие». Но становлению нужен становящийся, сохраняющий свою идентичность. Мышление подобно магниту: пытаюсь устранить один из его полюсов, мы сталкиваемся с самовосстановлением его двуполюсности.

Ницше попытался «небо» без остатка растворить в «земле», но при этом саму землю сделать «небом» — идеалом, в котором не было бы и тени трансценденции. Но земля была для него как «правда» и как «истина» трагедией: обезбоженность, пустота нигилизма, безысходность алчности и смерти, войны и насилия. И всему этому по логике ницшевского идеала надо было говорить громкое «Да!», причем, чем громче, тем лучше, ибо тем мужественнее принятие жизни, тем благороднее позиция.

Но «небо» и «земля» — взаимосвязанные подсимволы целого символа: невозможно устранить один конец их связки, оставаясь при этом наедине с нетронутым другим. Связка при подобной операции самовосстанавливается. И действительно: после «крутых» ницшевских опытов «небо» только проясняется: «небесные» коннотации «земли» обретают новые силы и земная цивилизация с ее искренними или лицемерными заботами о правах человека, о научно-техническом прогрессе, обо всем благоустройстве человека на земле снова видится «размокшей баранкой», плавающей в «молоке» небесной премудрости.

И мысль теперь понимает ясно: сама ее ясность в том, чтобы непостижимое называть непостижимым и хранить тайну в качестве таковой. Мысль простирает теперь свою заботу если и не на полную действительность трансцендентного (что превышает ее возможности), то, по крайней мере, на саму возможность символической связи с ним. Иными словами, интеллектуальная честность мысли, (так высоко ценимая Ницше), теперь не в том, чтобы разоблачать святое и третировать священное как фикцию, а в том, чтобы сказать: «Стоп! Здесь святое! Назад!»

Еще одна интеллектуальная ошибка Ницше, на наш взгляд, состоит в том, что он отождествил смысл с ценностью. Однако сфера смысла в отличие от ценности неотделима от онтологического измерения. По отношению к *смыслу* ценность поэтому выступает как его деградированный в силу чрезмерной субъективизации синоним. Но Ницше отождествляет смысл и ценность, приравнивает его к ней. В результате возникает усеченный и доступный для произвола субъекта ценностный знак или знак ценности, который может силовым методом инвестироваться в вещи или изыматься из них. Поэтому герменевтика Ницше оказывается по сути своей агрессивно-насиловательной. Истолкование как агрессия, как средство борьбы ничем не сдерживаемых сил стало постулатом для его постструктуралистских последователей. Итак, сила (произвола) субъекта властна, в конечном счете, над ценностью, но не над *смыслом*.

Принимая к сведению уроки эксперимента Ницше с высшими ценностями, мы уже не можем считать *жизнь как таковую* всегда правой, не чувствуя при этом высшей оправданности того, чтобы разумом и верой наставлять ее, выправлять ее стихийные импульсы, оформлять ее хаотическое кипение. Иными словами, эксперимент Ницше своим результатом способствует возвращению *логосу* тех прав, в которых европейский человек усомнился. Его опыт продемонстрировал нам границы всех возможных философий жизни — они в себе не полны, если не дополнены философиями логоса и разума. *Жизнь, исходя из самой себя в своей земной имманентности, бессильна дать себе действительно прочный смысл*. Сфера смысла превосходит сферу непосредственной изменчивой жизненности и, тем более, никак не может быть к ней сведена. Так мы можем

сформулировать один из главных уроков, извлекаемых нами из опыта Ницше с переоценкой ценностей.

Провал эксперимента Ницше с высшими ценностями культуры, эксперимента, проводившегося им как бы от лица самой жизни, свидетельствует об устойчивости смысла как тоже жизни, устраняясь от которой чисто биоподобная жизнь оказывается не состоятельной в своих претензиях на полагание нового смысла, исходя только из самой себя.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 12. Черновики и наброски 1885 – 1887 годов. – М., 2005. – С. 34.

² Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. – С. 55.

³ О нигилизме см.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 63 – 176; Визгин В.П. На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия. – М., 2004. – С. 261 – 269, 280 – 282. История термина «нигилизм» глубоко проанализирована А.В. Михайловым: Михайлов А.В. Обратный перевод. – М., 2000. – С. 537 – 623.

⁴ Культурность культуры для Ницше, впрочем, измеряется максимум ее антикультурности или природности (еще один парадокс). Культуру как результат дрессировки жизненных инстинктов разумом и моралью он заключает в кавычки (как «приручение»). Этот ход мысли сближает Ницше с Руссо (см.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994. – С. 324).

⁵ Там же. – С. 271.

⁶ Там же. – С. 336.

⁷ Там же. – С. 329.

⁸ Там же. – С. 336.

⁹ Там же. – С. 263.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. – С. 113.

¹² Там же. – С. 270.

¹³ Там же. – С. 273.

¹⁴ Там же. – С. 233.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. – С. 229.

¹⁷ Там же. – С. 61.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. – С. 300.

²⁰ Пафос всеобщности соединяет Ницше с традицией немецкого идеализма, но видит он ее не в разуме с его логикой, а в алогичной жизни.

²¹ Ницше Ф. Воля к власти – С. 337. Перевод слегка отредактирован нами. – В.В.

²² Ницше, однако, как мы видели, ее жестко концептуализировал. Вот еще одно противоречие его философии жизни.

²³ Кстати, не есть ли это то самое «оклеветание жизни», с которым так страстно борется сам Ницше? Еще одно противоречие его философии (см.: *Ницше Ф. Собр. соч. Т. II. По ту сторону добра и зла.* – С. 136).

²⁴ *Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2.* – М., 1990. – С. 575.

²⁵ *Ницше Ф. Воля к власти.* – С. 273.

Аннотация

Третья статья серии продолжает тему анализа взаимосвязи жизни и культуры в традиции философии жизни, начатую в предыдущей работе, посвященной Дильтею. В ней вскрываются глубокие противоречия философии жизни Ницше. Показывается несостоятельность попытки Ницше концептуализировать феномен жизни без обращения к идее превосходящего ее смысла. В частности, автор показывает ложность дилеммы, в плену которой остается мышление немецкого философа: или цветущая жизнь, лишенная высшего смысла, или безжизненный смысл. Тем не менее экзистенциальный опыт, проделанный Ницше, избавляет нас от искушения его повторения.

Ключевые слова

Ницше, жизнь, культура, философия жизни, ценность, нигилизм, воля к власти, витокультурная миссия, смысл.

Summary

This paper is the continuation of the previous article focused upon the Dilthey's figure as a representative of the European philosophy of life. In the center of the author's analysis stands the problem of correlation between the life and culture within Nietzsche's philosophy. The paper demonstrates the profound contradictions of this philosophy. In particular the conceptualization of life by Nietzsche based upon the wrong dilemma: either the strong and flourishing life but without its sense or the totally lifeless sense. But in spite of this failure the Nietzsche's existential experience preserves his validity for us.

Keywords:

Nietzsche, life, culture, philosophy of life, values, nihilism, will-to-power, vitocultural mission, sense.



МЕТОДОЛОГИЯ КОНВЕРГЕНТНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ



Синергии коммуникативного мира



НА ПУТИ К МЕТОДОЛОГИИ СЛОЖНОСТИ

Современная нам наука, наука XXI века, находится в состоянии глубоких качественных изменений, перечень признаков которых можно было бы по-разному представить и структурировать. Однако, так или иначе, инвариантом такого рода рекурсивных, по сути, перечней, будет возрастающая степень междисциплинарности, синергийности, конвергентности тех разных типов знаний, познавательных практик и технологий конструирования новых реальностей, которые в своей интегральной совокупности формируют новый образ науки наших дней. Смысл этого образа, на наш взгляд, лучше всего соотносится с концепцией постнеклассической науки В.С. Степина (см.: *Степин В.С. Теоретическое знание.* – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 631 – 633). Постнеклассический тип научной рациональности, показывает В.С. Степин, расширяя поле рефлексии над практикой познавательной деятельности, реализует переход к исследованию и созданию «человекоразмерных» систем. При этом «поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования» такой системы и таким образом оказывается непосредственно детерминированным гуманистическими ценностями. Подчеркнем, что эти потнеклассические стратегии научно-технологических практик сами по себе имеют множество форм реализаций, и публикуемая в этом номере подборка статей характеризует лишь одно из этих направлений.

От редакции

**СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ NBIC-
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ****В.И. АРШИНОВ, В.Г. ГОРОХОВ*

Анализируя вклад конвергентных технологий в усовершенствование человеческих возможностей, А. Грунвальд в качестве нового шага в усилении сопряжения науки, техники и общества, специально рассматривает его последствия для науки и общества в целом¹. С одной стороны, этот процесс направлен на многообещающий рост человеческих возможностей, техническое улучшение человека, с другой — здесь возможно появление подводных камней, делающих такого рода конвергенцию опасной для человечества. Поэтому научное исследование данной проблематики требует рассмотрения «за» и «против» не только с точки зрения естествознания и техники, но и с позиций социально-гуманитарных наук.

Итак, научно-технический прогресс расширяет возможности деятельности человека, открывает новые области мышления и действия, преобразует недоступное в подверженное манипуляции и проектированию, раздвигает или устраняет границы деятельности, увеличивает независимость от природы, расширяет многообразие вариантов, преобразует природные опасности в риски, зависящие от принятия решений (например, из-за побочных последствий новейших технологий эти природные опасности оттесняются на задний план). Научно-технический прогресс, таким образом, открывает не только новые возможности для принятия решений, но и принуждает к определенным решениям со своими собственными рисками (побочными следствиями), является как правило необратимым, поскольку знание невозможно намеренно забыть. Он не только разрешает определенные проблемы, но и создает зачастую новые и при этом выявляет свою принципиальную двойственность. Для принятия решений, кроме того, теперь требуется более высокий уровень рефлексивности. Для каждого отдельного человека и общества в целом это означает, что нужно больше принимать решений (возникает большее многообразие вариантов), причем основания для принятия решений отчасти становятся «текучими», как бы неуловимыми или сами себя определяющими, а потому они являются спорными в современном обществе.

Грунвальд указывает на нанотехнологию как основу гипотезы конвергентности, поскольку названные области техники «встречаются» здесь на уровне атомов и молекул. Действительно, методы нанотехнологического анализа и манипуляции кажутся применимыми везде одинаково, а целенаправленная манипуляция на

атомарном и молекулярном уровнях, как представляется, может обеспечить взаимосвязь между названными областями техники. При этом появляется также возможность обеспечить связи между живыми и техническими системами. Но не проявляется ли эта тенденция лишь как новая волна (атомарного) редукционизма на новом уровне?²

Ученые, конечно, и раньше исследовали не только макро-, но и микропроцессы, а также микроструктуру различных материалов. Но при этом они почему-то «проскакивали» наноуровень, считая его неважным и недостойным отдельного рассмотрения. Однако, как выяснилось, за последние десятилетия, именно здесь и «зарыта собака».

Человек, как познающее и действующее существо, как субъект социальной практики имеет дело в первую очередь с поверхностью предметов, оценивая их «контактные» (твердость или мягкость, шероховатость или гладкость, вкус и т.д.) и «дистанционные» качества (например, цвет, звук и т.д.) не только в соответствии со своими чувственными восприятиями, но и прежде всего социально. «Анализ вещей никогда не дает нам ничего, кроме новых поверхностей и комплексов... Самые ранние объекты — социальные объекты; все объекты являются вначале социальными... физический объект есть лишь абстракция от социального объекта... Различные контактные опыты... делают физическую вещь такой, какова она в опыте»³. Здесь играют роль, например, воспитание, социально-психологические установки общества в целом и отдельных референтных для данного индивида групп, к которым он принадлежит или причисляет себя, причем часто неосознанно («единообразная реакция всех людей на общую среду»⁴). Поэтому для одних социальных групп черный или красный цвет имеет важное символическое значение, а для других — нет. Такое восприятие управляется также профессиональными особенностями личности: художник видит больше оттенков цветов, а винодел вкусовых оттенков вина, чем обычный человек. Хотя и раньше ремесленники, добавляя в расплавленное стекло микрочастицы золота или серебра, добивались поразительных цветовых эффектов на церковных витражах, но делали они это неосознанно, методом проб и ошибок, а главное — не были в состоянии управлять этими процессами. А нанотехнологии впервые позволили именно управлять процессами получения такого рода поверхностных (и, впрочем, также внутренних) эффектов, т.е. материалов с заранее заданными свойствами, за счет целенаправленной манипуляции наноструктурами. Именно поэтому нанотехнология имеет сегодня особое социальное значение.

Социальную значимость такого рода открытий подчеркивают исторические факты: получение, распространение и применение новых материалов всегда играло значительную

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Технонаука в обществе знаний: методологические проблемы развития теоретических исследований в технических науках» № 09-06-00042.

роль в обществе. Не случайно учеными выделяются Каменный, Бронзовый и Железный века, овладение железом привело к господствующему положению одни народы и к распаду империй других, а вооружение рыцаря в Средние века повлекло за собой изменение социально-хозяйственной структуры, способной его этим вооружением обеспечить. Сегодня уже всерьез говорят о разработке новейших легких, прочных, механически активных и даже «интеллектуальных» материалов для индивидуального вооружения современного солдата. Такие материалы могут, например, приспосабливаться к окружающей среде, изменяя свою окраску (в болоте — на зеленую, а в пустыне — на желтую). Здесь фактически снимается широко обсуждавшаяся в Новое время проблема первичных и вторичных качеств.

Эта проблема восходит к демокритовскому различению знания «по истине» (постигаемой разумом атомарной структуры) и знания «по мнению» (того, что дано в форме ощущений). По Демокриту, атомы различаются формой, порядком и положением, а их первичными качествами (истинными, т.е. познаваемыми разумом, но не данными в чувствах) являются, например, плотность, величина, неделимость, форма, движение. По Галилею, к первичным качествам относятся чувственные качества вещей, имеющие корни в объективных свойствах материи (но сами эти корни сводятся к количественным механическим элементам): величина, форма, количество материальных тел (протяжение) и их движение по законам механики. Знание о них дает математика. Вторичными же являются вкус, запах, цвет и т.д., имеющие своим источником только наши чувства. Эти качества присущи не объекту, а субъекту и с устранением живых существ были бы устранены и все эти качества. В нанотехнологии этот парадокс в полном соответствии с теорией деятельности снимается, поскольку между первичными и вторичными качествами устанавливается не столько онтологическое, сколько операциональное соответствие. Воздействуя на первичные качества стало возможным детерминировать появление желаемых вторичных качеств. «Например, цвет, реакционная способность, стабильность и магнитные свойства зависят от размера кластеров. В некоторых случаях наночастицы демонстрируют новые свойства, отсутствующие у того же материала в объеме, например, магнетизм кластеров, состоящих из немагнитных атомов. Помимо постановки перед учеными новых задач, связанных с объяснением природы нового поведения, эти результаты имеют огромный потенциал использования на практике, позволяя выбирать свойства материала путем варьирования размеров частиц. Очевидно, что наноразмерные материалы могут быть основой нового класса атомарно сконструированных материалов»⁵. При этом становится совершенно безразличным, приписываем ли мы их субъекту или объекту. Важно, что с помощью построенных в

нанонауке теоретических моделей первичных качеств нанотехнология конструирует требуемые для определенных целей вторичные качества «ощущаемых» нами или созданными нами приборами (например, радиолокаторами) вещей, т.е. «физические, химические и электронные свойства наночастиц сильно зависят от количества и типа атомов, составляющих наночастицу»⁶. Таким образом, изменяя наноструктуры материалов можно, двигаясь «снизу вверх», дойти до «объемного материала», который уже является объектом социальной практики и как таковой воспринимается субъектом в данных нам в ощущениях свойствах, т.е. превращается из «вещи в себе» в «вещь для нас».

Двигаясь «сверху вниз» нанотехнологи разлагают материал до наночастиц, невоспринимаемых часто не только органами чувств, но и имеющимися в наличии приборами. Можно было бы воскликнуть: «Материя, наконец, исчезла!». Но в действительности исчезла не материя, а материал. Здесь важную роль начинает играть введенное еще Аристотелем различие материи и материала. В сущности материя — это философская абстракция (по Аристотелю — бесструктурная, бесформенная субстанция), а материал — то, что мы воспринимаем, с чем мы работаем, т.е. фрагмент нашей социальной реальности. Нанотехнолог производит «переоформление» материала, правда, на наноуровне, но в полном соответствии в Аристотелем, который утверждал, что именно так статуя (отдельная вещь) возникает из меди (материала).

Таким образом, поставленная Аристотелем проблема соотношения материала и его оформления заново формулируется в нанотехнологии, например, при исследовании нанотрубок: «углеродную нанотрубку можно представить как лист графита, свернутый в цилиндр». Однослойная нанотрубка представляет собой, с одной стороны, «квазиодномерную структуру», которая может служить, например, проволокой, а с другой как «место» — «границу в ограничиваемом теле», приобретающее различную структуру («кресельную», «зигзагообразную» или «хиральную») в зависимости от способа ее изготовления. Хотя механизм их роста до сих пор неясен, обычно «при синтезе получается смесь нанотрубок разных типов с различным характером и величиной электропроводности», т.е. неоформленное вещество приобретает форму. Они могут служить или полупроводниками или же проводниками, по которым протекает электрический ток (как вода в сосуде у Аристотеля). В «металлическом состоянии» нанотрубки служат прекрасными проводниками, поскольку их проводимость очень высока и они «могут пропускать миллиард ампер на квадратный сантиметр», так как у них мало дефектов, вызывающих рассеяние электронов, и поэтому низкое сопротивление и большая теплопроводность (вдвое выше, чем у алмаза). Большой ток не нагревает трубку так сильно, как, например, медный провод, ко-

торый расплавляется уже при миллионе ампер на квадратный сантиметр⁷. В данном случае человек использует различный материал (медь или графит) для выполнения одной и той же функции или же согласно Аристотелю реализует эту форму в другом субстрате. Человек именно таким образом и создает из этой вот основы (в данном случае — лист графита) вещь (нанопроволока) с таким-то качеством (низкое сопротивление и большая теплопроводность), как сказал бы Аристотель, а «целое», это уже — определенная форма (нанотрубка) в данном материале (графит).

В сущности именно нанотехнология позволяет преодолеть тот разрыв между микро- и макромиром, который образовался со времен появления квантовой механики. Квантовомеханические сущности являются в принципе лишь теоретическими, абстрактными объектами квантовомеханической научной картины мира и никак не соотносятся с нашим социокультурно структурированным макромиром повседневности. Когда на уроке физики в школе говорят, что стол состоит на самом деле из атомов, свет — из квантов, а электрический ток в сети — из электронов, то «на самом деле» это означает: ученые-теоретики так объясняют сущность данных явлений, ученые-экспериментаторы на основе этих теорий получили нечто с помощью созданных ими технических приспособлений. Конечно, вложенная нам в сознание в школе научная картина мира тоже является частью нашего социума. Но и сами ученые начинают считать, например, электрон реальной сущностью только после того, как построена новая приборная ситуация, где уже электрон регистрирует другие теоретические сущности, полученные в эксперименте (например, нейтрино, выбивающее из атома германия электрон, который и регистрируется датчиком, косвенно подтверждая, что нейтрино «действительно» существует). «Если электронное излучение успешно применяется в электронном микроскопе, чтобы решать иного рода научные задачи, то в этом технологическом смысле первоначально теоретически постулированные электроны теперь выступают как научно-технические *реальные* сущности»⁸. Однако, что такое электрон по-разному описывают различные физические теории: шарик, вращающийся вокруг ядра атома, растекающаяся по орбите оболочка или волна. Интересно, что нанотехнологии свободно оперируют этими идеально-реальными объектами, с легкостью перескакивая от одной теории и частной научной картины мира к другой. Например, электрон в одном случае рассматривается как сферический или точечный «заряд, вращающийся вокруг некоей оси», в другом — как «облако электронного заряда между двумя связанными атомами как клей, сцепляющий эти атомы», в третьем — «электроны в нанотрубке не являются сильно локализованными, а размазаны на большом расстоянии вдоль трубки», а в четвертом они, как в квантовой теории, представляются в виде волны: «Если

длина волны электрона не укладывается целое число раз на длине окружности трубки, она интерферирует сама с собой с погашением, так что разрешены только такие длины волн электронов, которые укладываются целое число раз на периметре трубки»⁹.

Именно таким образом доказывается реальность квантовых точек — одного из главных абстрактных объектов нанонауки — с помощью их использования в качестве пассивных меток в других экспериментах. «Квантовые точки уже сейчас являются удобным инструментом для биологов, пытающихся разглядеть различные структуры внутри клеток. Дело в том, что различные клеточные структуры одинаково прозрачны и не окрашены. Поэтому, если смотреть на клетку в микроскоп, то ничего, кроме ее краев и не увидишь. Чтобы сделать заметной определенную структуру клетки, биологи попросили физиков «пришить» к квантовым точкам молекулы, которые прилипали именно к данной внутриклеточной структуре ... Были сделаны квантовые точки трех размеров. К самым маленьким, светящимся зеленым светом, приклеили молекулы, способные прилипать к микротрубочкам, составляющим внутренний скелет клетки. Средние по размеру квантовые точки могли прилипать к мембранам аппарата Гольджи, а самые крупные — к ядру клетки. Когда клетку окунули в раствор, содержащий все эти квантовые точки, и подержали в нем некоторое время, то они проникли внутрь и прилипли туда, куда могли. После этого клетку сполоснули в растворе, не содержащем квантовых точек, и положили под микроскоп. Как и следовало ожидать, вышеупомянутые клеточные структуры стали разноцветными и хорошо заметными»¹⁰. Причем сами квантовые точки — безразмерные сущности (мельчайшие частицы, которые могут поглощать световую энергию), но в то же время они рассматриваются, как сами имеющие сложную структуру (состоят из кластеров атомов), как, например, открытые учеными Корнельского университета корнельские наноточки, которые являются наночастицами, состоящими из ядра (размером около 2.2 nm в диаметре), в свою очередь содержащего несколько молекул флуоресцентного родамина (красителя), «окруженных защитной кремниевой раковиной, что делает размер всей частицы около 25 nm в диаметре». В отличие от обычных квантовых точек они — химически инертны. «Для использования в качестве биологических маркеров квантовые точки заключают в полимерную оболочку»¹¹. Однако в отличие от других объектов микромира нанотехнологические сущности, как только они начинают применяться для решения, например, медицинских практических задач становятся частью нашей повседневной социальной реальности. Скажем, молекула фуллерена C₆₀ (получившая свое наименование по имени архитектора Р. Бакминстера Фуллера, сконструировавшего геодезический свод) уже стала сегодня использоваться, правда, пока еще в экспериментах

над животными, в качестве наноконтейнера для целевой переброски лекарства в нужную точку организма. Никто, в сущности, не видел эту молекулу ни до, ни после проведения подтверждающих экспериментов, видели лишь спектральные линии разного цвета и показания приборов (например, масс-спектрометра, предназначенного для измерения массы молекул) и интерпретировали их. Манипуляции с этим квазиприродным объектом (кристалл C_{60}) показали конструктивность исходной геометрической модели и позволили получить и выявить новые его свойства, не существовавшие до того в природе, а в дальнейшем оперировать с ним для решения различных проектных задач (например, заткнуть этим мячеподобным предметом нанотрубки). Но и в этом случае данная сущность, хотя и рассматривается нами как реальная, но все же еще как реальная в рамках эксперимента, а потому и не выходит за рамки научной лаборатории. Как только возникает некоторый, пускай даже утопический, сценарий использования этой сущности в социальной практике, она переходит уже в разряд социальных реалий. В этом, кстати сказать, заключается особенность утопических нанотехнологических видений. Даже оставаясь утопическими, они конституируют наше будущее, хотя бы уже тем, что их в принципе можно реализовать. Именно поэтому нанотехнологическая междисциплинарность получает отчетливое социальное измерение, которое одновременно делает ее трансдисциплинарной, т.е. выходящей за пределы науки и техники в широкую социальную сферу.

С внедрением во все стороны общественной жизни и даже в человеческий организм продуктов конвергентных технологий на новый виток своего развития выходит и проблематика их философского осмысления. В связи с этим возникают и новые философско-методологические, этические и социально-психологические проблемы. Кроме того, что телесная сущность человека состоит из атомов, молекул и генов, человек является еще и продуктом социального окружения и воспитания. Видоизмененные или имплантированные в тело человека новые искусственные органы уже не могут рассматриваться в качестве опосредующих орудий между природой и человеком, так как они становятся почти органической частью его индивидуальной телесности. «Почти» — потому что никто не знает, насколько они с течением времени окажутся совместимыми с его природной телесностью. Однако никто не озаботился провести исследование, что станет с психикой такого суперсолдата, как он будет способен встраиваться в социум, в котором большинство индивидов не обладают такими способностями, и неизвестно, как он сам справится с такого рода изменениями, затрагивающими его личностные характеристики.

Пико делла Мирандола определяет человека, в отличие от других существ, как самоопределяющего, создающего и совер-

шествоющего самого себя: Бог принял «человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. ... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные”. ...Звери, как только рождаются, от материнской утробы получают все то, чем будут владеть потом ... Высшие духи либо сначала, либо немного спустя, становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. И если зародыши растительные, то человек будет растением, если чувственные, то станет животным, если рациональные, то сделается небесным существом, а если интеллектуальные, то станет ангелом и сыном Бога»¹². Однако в случае нанопрограммы «совершенствования человека» нельзя говорить о самоопределении. Даже если человек сознательно осуществляет выбор в пользу тех или иных изменений своей телесности, ни он сам ни его «конструкторы», ни научное сообщество в целом не в состоянии предусмотреть всех последствий такого рода нановмешательства, например, в тонкие структуры головного мозга.

В нейрпсихологии довольно полно исследованы случаи нарушения мозговых функций, связанные с утратой каких-либо органов или поражением мозговых центров, а также способы и методы восстановления ориентировочной деятельности такого рода пациентов¹³. Никто, однако, не только не исследовал, но даже не поставил вопрос о том, что будет с человеческой психикой после нанотехнологической корректировки тонких нейронных структур или после добавления новых органов чувств, о чем уже пишут, как о вполне реализуемом в недалеком будущем проекте. Конечно, человек способен приспосабливаться к изменившимся внешним условиям (в определенных пределах), в том числе к некоторым внешним по отношению к его психике телесным изменениям (например, в органах восприятия). Но это все же внешние факторы. Вмешательство во внутренние нейрпсихические процессы может привести к некоторым труднопредсказуемым последствиям и не только для самой индивидуальной человеческой психики, но и для общества в целом. Даже такие по сути дела физиологические фак-

торы, как увеличение количества инвалидов или пожилых людей в обществе ведет ко многим социальным изменениям. Необходимо пересматривать пенсионное законодательство, строить пандусы в общественных зданиях, выпускать автомобили, приспособленные для стариков или частично нетрудоспособных, развивать новые формы их трудовой деятельности и т.д и т.п. И справиться с этим одной лишь саморегуляцией рыночной экономики просто невозможно. Отсюда и возникла концепция социального рыночного хозяйства. Естественно, от всех этих проблем можно избавиться иным способом — или уничтожением неполноценных граждан (для чего нужно сначала определить социально и законодательно «полноценность»), как в гитлеровской Германии, или сделать вид, что никакой проблемы нет, как в социалистическом обществе, где по определению вообще не могло быть инвалидов, а только гармонически развитый «советский человек». Но эти социальные рецепты уже достаточно опробованы и отвергнуты мировым сообществом. Никто не просчитывал, что произойдет с современными социальными структурами, стремящимися к достижению устойчивого развития, если появится новая «раса» долгоживущих или наделенных особыми органами чувств индивидов.

В Исследовательском центре в Иллихе (Германия) договорились даже до того, что можно найти мозговые структуры, ответственные за религиозные чувства и целенаправленно корректировать их. Но это уже даже не просто психологическая, но социальная и моральная проблема. Раймонд Луллий, каталонский средневековый философ и миссионер, тоже сконструировал своего рода «компьютер», «хардвэр» которого составляли картонные круги, а «софтвер» — различные буквы и словосочетания. С помощью перемещения этих кругов и изменения словосочетаний он пытался убедить мусульман в Африке, что из Корана может быть таким образом получена Библия, что, по его мнению, означало первичность христианства. К чему это привело, хорошо известно — незадачливый миссионер был побит камнями... Здесь открывается также обширное поле для нанотерроризма.

С развитием нанотехнологии появились новые возможности точечного видоизменения структур на молекулярном и атомном уровнях, вживления в организм человека новых микроприборов, усиливающих или даже расширяющих возможности человеческого восприятия. Наиболее негативным результатом использования нанотехнологий является их использование для создания nanoоружия. Биотерроризм и химические приемы ведения войны больше не являются немислимыми. Главная надежда, часто выдвигаемая как аргумент против возможности успешного нанотеррористического акта, заключается в том, что эта технология является настолько трудной и взрывоопасной, что вульгарные убийцы вряд ли захотят и смогут пополнить ими свой инстру-

ментарий, содержащий обыкновенные трюки. Но, как известно, именно этот аргумент выдвигался в отношении террористического использования атомного оружия. Кроме того, по мнению главного нановизионера Эрика Дрекслера, темная сторона нанотехнологии состоит не в том, что она может уже сегодня пополнить инструментальный ящик военных или мятежников, а в том, что она таит в себе *потенциальную* опасность создания нового оружия¹⁴. Со свойственной ему юмористической афористичностью он утверждал, что для всякого яда может быть создано противоядие¹⁵. Но это было высказано еще в 1989 г. Сегодня ситуация резко изменилась. Мы больше не можем просто проводить научные исследования без оглядки на социальные и этические¹⁶ проблемы. Особую проблему при этом составляет потенциально возможное использование таких продуктов для террористических целей, поскольку с точки зрения механизмов развития свободного рыночного хозяйства главным критерием становится лишь стремление к получению максимальной прибыли независимо от того, кто, где и как этот продукт будет использовать! Проблема усложняется тем, что, если пока только экспериментальные технологии вызывают коммерческий интерес, то часто это оказывает серьезное давление на внедрение в клиническую практику даже еще недостаточно подготовленных технических устройств и методик¹⁷. В особенности это касается разработки нейроэлектронного интерфейса, который не замещает поврежденные функции, а может повысить способность восприятия здоровых людей.

Так называемое «нейрообогащение»¹⁸. Это также составляет этическую проблему, хотя юридически ученый, сделавший все от него зависящее на данном этапе развития науки, никакой ответственности за это не несет: «...власть и знания порождают ответственность — особенную ответственность знающего и властвующего. Эта ответственность людей простирается не только на себе подобных и их будущее, но и на весь жизненный мир. Человек также может сознательно или подсознательно использовать технологические достижения и свой разум (в том числе и науку) не только для принесения пользы человечеству, но и в разрушительных целях, что доказали две мировые и многочисленные локальные войны в XX столетии. Но и без войн эта негативная сила может проявлять себя в виде экстермистских и террористических действий, тесно связанных с антидемократической идеологией навязывания отдельными группами людей мировому сообществу и отдельным гражданам ложных целей, которые этими группами признаются единственно верными. В данном случае неявно предполагается старая “революционная” установка: “цель оправдывает средства”»¹⁹.

Это скорее определение извне, весьма похожее на те социальные эксперименты, которые проводились в нашей стране в 20-е — 30-е

годы прошлого столетия и получили название «перековки». Эта перековка, например, при строительстве Беломоро-Балтийского канала, должна была помочь преодолеть «условные рефлексы инженера капиталистической эпохи», процесс вратывания инженеров-вредителей в социализм осуществлялся «под высоким социальным давлением», ускорявшим «мыслительные процессы и нервные реакции» и перерождавшим инженера «биологически». Такова была социальная практика, осуществлявшаяся в нашей стране по историческим меркам еще не так уж и давно на основе «самого передового и научно обоснованного» философского учения — диалектического материализма...

Но не превращается ли тогда человек с усовершенствованными нанотехнологиями чувствами в животное или «кадavra, неудовлетворенного желудочно», рельефно описанного Стругацкими в романе «Понедельник начинается в субботу». Ведь именно из презумпции абсолютной истинности диалектического материализма исходил профессор Выбегайло, заставляя сконструированного им кадavra в периоды полного удовлетворения материальных потребностей слушать записанную на магнитофон классическую музыку для развития его духовных способностей. Вместо этого, как известно, кадavr сожрал магнитофон и, в конце концов, лопнул... Бердяев предупреждает, что техника может дать в руки человека, небольшой группы людей огромную разрушительную силу. Это позволяет концентрировать власть в руках тех, кто обладает техническими секретами. Поэтому современная техника не может быть нейтральной для вопросов духа. От этого зависит судьба всего человечества. «Но техническая цивилизация, но технизированное и машинизированное общество хотят, чтобы человек был их частью, их средством и орудием, они все делают, чтобы человек перестал быть единством и целостностью, т.е. хотят, чтобы человек перестал быть личностью. И предстоит страшная борьба между личностью и технической цивилизацией, технизированным обществом... Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость к живому и существующему должна ограничить власть техники в жизни»²⁰.

В нашей статье затронут довольно много самых разных вопросов. Их оказалось неожиданно больше, чем предполагали изначально сами ее авторы. Это, хотя бы отчасти, объясняется стремлением показать (если не убедить), что формирование новой технонаучной практики синергично сопряженного научного исследования и инженерного конструирования в контексте развертывания процессов наноконвергенции, ставит перед современной философией науки и техники целый ряд новых вопросов междисциплинарного и трансдисциплинарного значения. Ответы на эти вопросы, в свою очередь, с необходимостью предполагают рекурсивное расширение и трансформацию ее исследовательского поля, переосмысление прежних философских перспектив и

конструирование новых. При этом особый интерес представляют философские практики, порождаемые конструктивным осознанием той качественно новой ситуации междисциплинарности, в которой формируется современная нанотехнология. Вот как ее описывает Брюно Латур: «Вот уже двадцать лет, как мои друзья и я изучаем эти странные ситуации, которые не в состоянии классифицировать та среда интеллектуалов, в которой мы обитаем. За неимением лучшей терминологии, мы называем себя социологами, историками, экономистами, политологами, философами и антропологами. Но к названиям всех этих почтенных дисциплин мы всякий раз добавляем стоящие в родительном падеже слова “наука” и “техника”. В английском языке существует словосочетание *science studies*, или есть еще, например, довольно громоздкая вокабула «Наука, техника, общество». Каков бы ни был ярлык, речь всегда идет о том, что бы вновь завязать Гордиев узел, преодолевая разрыв, разделяющий точные знания и механизмы власти — пусть это называется природой и культурой. Мы сами являемся гибридами, кое-как обосновавшимися внутри научных институций, мы — полuinженеры, полуфилософы, третье сословие научного мира, никогда не стремившееся к исполнению этой роли, — сделали свой выбор: описывать запутанности везде, где бы их не находили. Нашим вожатым является понятие перевода или сети. Это понятие — более гибкое, чем понятие “система”, более историческое, чем понятие “структура”. Более эмпирическое, чем понятие “сложность”, — становится нитью Ариадны для наших запутанных историй»²¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Grunwald A. Converging Technologies for Human Enhancement. A New Wave Increasing the Contingency of the *conditio humana* //Assessing Societal Implications of Converging Technological Development. — Berlin: Edition Sigma, 2007. — P. 271 — 288.*

² Там же.

³ «Цвет, звук, запах или температура находятся где-то там, на расстоянии... так называемые вторичные качества вещей должны заменяться физическими частицами, представленными в терминах контактного опыта... Объект есть свернутый... акт... Мир реальности, который мы принимаем как существующий... имеет... контактный характер; это мир вещей, которыми можно орудовать, или членений этих контактных объектов, которые наука устанавливает в качестве своих гипотез... видение — всего лишь приглашение к манипуляции» (*Мид Дж.Г. Избранное. Сборник переводов. — М.: ИНИОН РАН, 2009. — С. 262, 253, 249.*)

⁴ Там же. — С. 278.

⁵ *Пул Ч. (мл.), Оуэнс Ф. Нанотехнологии. — М.: Техносфера, 2006. — С. 102.*

⁶ Там же.

⁷ Там же. — С. 112 — 117.

⁸ Например, Рональд Гири (*Giere R.N. Explaining Science: The Cognitive Approach.* — Chicago (IL); London: Chicago University Press, 1988) видит конструктивный реализм при проверке реальности в успешно организованных технологиях, в сущностях, которые можно, так сказать, пощупать руками и которые раньше имели статус чисто теоретических сущностей, если они применяются для того, чтобы охватить и охарактеризовать новые модели или другие теоретические сущности (см.: *Ленк Х.* Эпистемологические заметки относительно понятий «теория» и «теория проектирования» // *Философия, наука, цивилизация.* — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — С. 164 — 165).

⁹ *Пул Ч. (мл.), Оуэнс Ф.* Нанотехнологии. — С. 90, 103, 116 — 117.

¹⁰ *Богданов К.* Квантовые точки — рукотворные атомы наноразмеров. <http://kbogdanov1.narod.ru/nanotechnology/QD.htm>. См. также: <http://www.nanometer.ru/2007/05/05/117837865319.html>.

¹¹ *Steele B.* Cornell dots. <http://www.news.cornell.edu/stories/May05/CUdots.ws.html>.

¹² *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.* В 5 т. Т. 1. — С. 506 — 514. http://www.krotov.info/lib_sec/16_p/pic/0_1.htm.

¹³ См., например: *Лурия А.Р.* Восстановление функций мозга после военной травмы (О функциональных системах мозговой коры) // *Нейропсихология. Тексты.* — М.: МГУ, 1984.

¹⁴ Для американского министерства обороны, например, на первый план выдвигаются задачи модификации сенсорных способностей солдат с помощью нейроэлектрического интерфейса, чтобы получить преимущества в боевых действиях (см.: План-2007. Нанотехнологическая Национальная Инициатива, где четко ставится вопрос о развитии исследований и разработок в области нанотехнологий в национальных целях — разделы «Технологии двойного назначения» и «Бионанотехнология»: *The National Nanotechnology Initiative Strategic Plan. National Science and Technology Council. December 2007 // NNI_Strategic_Plan_2007.pdf*).

¹⁵ *Nanotechnology: Research and Perspectives.* MIT Press, 1992: 269. <http://www.yourguideto.org.uk/nanotechnology/nanotechnology-futures.htm>

¹⁶ «Фундаментальное отличие морального решения проблемы от научного состоит в том, что моральной проблемой затрагиваются конкретные личные интересы и что в этом случае реконструируется все Я целиком в его связи с другими Я, отношения с которыми существенны для его личности» (*Мид Дж.Г.* Избранное. — С. 43.).

¹⁷ Техническая стимуляция все еще остается достаточно грубым средством вмешательства в центральную нервную систему.

¹⁸ *Hennen L., Grünwald R., Revermann Ch., Sauter A.* Einsichten und Eingriffe in das Gehirn. Die Herausforderung der Gesellschaft durch die Neurowissenschaften. — Berlin: Edition Sigma, 2008. — S. 133.

¹⁹ *Gorokhov V, Lenk H.* NanoTechnoScience as a Cluster of the Different Natural and Engineering Theories and Nanoethics // *Silicon vs Carbon:*

Environmental and Biological Risks of Nanobiotechnology, Nanobionics and Hybrid Organic-Silicon Nanodevices. — Freiburg; München: Springer, 2009. — P. 190 — 213.

²⁰ *Бердяев Н.А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // *Вопросы философии.* 1985. № 2. — С. 159.

²¹ *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. — С. 61 — 62.

Аннотация

В статье рассматривается новый тип междисциплинарности, характерный для постнеклассической науки. Авторы подчеркивают, что нанотехнология позволяет преодолеть разрыв между микро- и макромиром.

Ключевые слова:

нанотехнология, междисциплинарность, совершенствование человека, конвергентные технологии.

Summary

In this article a new type of the interdisciplinary investigation in the nanotechnology and converging technologies is analyzed.

Keywords:

nanotechnology, interdisciplinarity, human Enhancement, converging technologies.

ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЕРСОНОЛОГИИ: К РАЗУМНЫМ ЛАНДШАФТАМ

В.В. ЧЕКЛЕЦОВ

Какими мы станем? Каким будет окружающий нас Мир? Эти вопросы, может статься, связаны нетривиально, гораздо более прямым образом, чем может показаться. Человеком не рождаются — становятся; среда обитания и условия формирования личности — городские ландшафты, социальное пространство и время — также постоянно эволюционируют. Мы попытались рассмотреть в антропотехнологической и социокультурной коэволюции Человека Разумного инвариант — некую точку конвергентного схождения: когда отдельная Личность становится способной стать полноценной персонализированной социальной средой и строит *буквально* свое тело в виде живого Мира — интерактивного автопоэтического ландшафта для Другого. Таким образом, мы представляем введение в конструирование футурообраза «тех, кто придет нам на смену»: Ландшафтов Разумных — метаформы постчеловеческого тела, саморепрезентации постантропологического субъекта в онтической Игре для Другого. Отталкиваясь от предельно возможного края футурологического горизонта, мы постарались также решить для себя проблему практических действий «здесь и сейчас», не теряя при этом глубины найденных философских посылок. Концепция Разумных Ландшафтов — попытка интегрального подхода к социо-гуманитарному, экономическому и трансцендентному измерениям технэволюции Человека.

С развитием конвергирующих (NBIC)¹ технологий понятие Human Enhancement — улучшения природы человека технологическими средствами обретает в последнее время статус чуть ли не общепризнанного проекта. Об этом говорит недавно прошедшая международная конференция Общества Философии Техники (SPT 2009): «Конвергирующие технологии, изменяющие общества», где темы киборгов, компьютерно-мозговых интерфейсов, геной терапии и циркулирующих в теле нанороботов поднимались уже не в плане футурологии, а в качестве реальных проблем прикладной этики. В то же время, среди многих философов науки и техники давно присутствует определенное недовольство чересчур плоским видением будущего, которое исходит от социально активных визионеров трансгуманизма. Действительно, сегодня со всей остротой назрела необходимость создания полноценной альтернативы одностороннему физикалистскому подходу к антропотехнологической эволюции. Сциентистский маятник уже качнулся в обратную сторону: европейская государственная программа наноконвергенции, в отличие от североамериканской

ставит акцент на социо-гуманитарных и культурологических аспектах Постчеловеческого тренда². Однако интуитивные порывы «одухотворить» грядущую эпоху «мутантов», «киборгов» и «наносапиенс» так и останутся всего лишь манифестами без глубокой онтологической основы, без понимания, какую же «самость» мы так боимся потерять? Техноугроза ставит перед нами с новой силой старые вопросы о сути «человечности», личностном самоопределении, о границах «Я».

«Мы — в мыслях, а не мысли — в нас» — это изречение Пирса справедливо не только для умственной активности; так полагают представители наиболее адекватного, на мой взгляд, постфеноменологического направления в философии техники (Д. Иде, Б. Латур, П.-П. Вербик). Мы — также в наших отношениях с Миром, наших интеракциях с природной и социальной средой. Представление технологии как объекта несправедливо; технологии, скорее, опосредуют взаимодействие субъекта и Мира, «Я» и «не-Я», конструируя особое коммуникативно-деятельностное пространство, которое в свою очередь задает направление нашему жизненному пути³.

Так что же все-таки означает этот весьма труднопереводимый термин Human Enhancement? Какие качества мы предоставляем для улучшения, апгрейда человека в Homo Sapiens 2.0? Начиная со второго вопроса, уместно будет процитировать замечание Лэнгдона Виннера, что в трансгуманистическом дискурсе акцент ставится на улучшении индивидуальных качеств: «быстрее», «сильнее», «умнее», а качества, подобные способности к любви, сопереживанию, взаимоподдержке практически не упоминаются⁴.

Более или менее общепринято рабочее определение Human Enhancement, смысл которого сводится к тому, что «Расширение Человека» является биомедицинским технологическим вмешательством в функционирование организма с целями, отличными от лечения и предотвращения болезни. Это, понятное дело, очень спорная дефиниция, так как содержит до сих пор проблематичное само по себе понятие «болезнь», что уводит нас в бесконечные споры о норме и патологии. Часто приводится пример генетической селекции эмбрионов: определив, что у эмбриона синдром Дауна, мы не даем ему развиваться, «пропуская к жизни» только эмбрионы с нормальным набором хромосом, из которых по определению вырастут более умные дети. Что это: терапия или «улучшение умственных способностей»? Мы не ставим сейчас перед собой задачу детального разбора нюансов различий «лечения» и «улучшения». Оставим также весьма важный и интересный вопрос о том, когда именно количество и интенсивность изменений антропологии перерастают в новое качество «следующей» версии Человека Разумного (ясно, что Кентавр или Разумное Облако, живущее в вакууме Космоса — не вполне люди). Нас больше интересует:

— так называемый «спектр улучшений»⁵, его пределы, общие закономерности, инварианты;

– взаимоотношения техно-апгрейда (собственно Human Enhancement) и традиционных методик улучшения человека (обучение, религиозные практики, медитация, игра);

– взаимосвязь между техноэволюцией человека и средой его обитания (социальное, городское пространство и время; культурные ландшафты 2.0).

Мало, кто поспорит с тезисом о том, что границы личности, «Я» не совпадают с границами кожи человеческого тела. Гораздо менее тривиально утверждение, что и границы самого тела человека – топос неоднозначный и динамичный. Недавние опыты, проведенные исследовательскими группами в нескольких европейских клиниках (Кардинали Л., 2009) подтверждают известный факт: человеческое сознание склонно воспринимать орудие, как часть тела. Опыты (Никозлис М., 2009) показывают, что у обезьян, соединенных с искусственным устройством, которым управляет мозг, развивается кинестетическое самоосознание, чувство движения и прикосновения, полностью отделенное от сенсорного входа их биологического тела. Успехи протезов, управляемых мыслью (а сейчас уже и передающих сигналы чувствительности), парализованный человек, гуляющий по виртуальному городу (Пфюртшеллер Г., 2009) – все это заставляет еще раз усомниться в обыденном представлении о *Corpus Humanum*. Следуя за М. Мерло-Понти, А.Ш. Тхостов развивает свою феноменологию тела, показывая, что оно (тело) так же, как и орудия (технологии), не вполне вписывается в субъект-объектное описание Мира, являясь своеобразным посредником: «Неоднозначность местоположения такой границы [тела] может быть продемонстрирована в классическом психологическом феномене зонда (Бор, 1971; Леонтьев А.Н., 1975). Его смысл заключается в том, что человек, использующий для ощупывания объекта зонд, парадоксальным образом локализует свои ощущения не на границе руки и зонда (объективно разделяющей *его* тело и *не его* зонд), а на границе зонда и объекта. Ощущение оказывается смещенным, вынесенным за пределы естественного тела в мир внешних вещей. Зонд, включенный в схему тела и подчиненный движению, воспринимается как его продолжение и не объективируется»⁶. Автор этих строк задает резонный вопрос: роботизированная рука механика – это что – часть механизма, который ремонтирует мастер или же – часть самого механика? То же происходит и с музыкантом: по прошествии времени инструмент встраивается в схему тела, и музыкант начинает уже не надавливать на клавиши, а *играть* непосредственно музыку.

Подобные экстраполяции человеческого тела за пределы наличного вызывают в памяти теоретические конструкции представления технологий, как экстракорпоральных органов или органопроекции (Э. Капп, о. П. Флоренский и др.): «Орудия *расширяют* область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело»⁷ и снова же прямоком отсылают нас к течениям около-трансгуманистической направленности.

Еще раз отмечу, что и в отечественных академических кругах (особенно среди апологетов *строгих*, или *традиционных* дисциплин) термины «Постчеловек» (Posthuman) и «Трансгуманизм» (Trans-humanism) за последнее время несколько дискредитировали себя, как ненаучные. Действительно, при множестве дефиниций, туманный образ Постчеловека находится все еще в области футурологии⁸, да в умах социально активных и зачастую некритичных визионеров продолжения эволюции вида *Homo Sapiens* технологическими средствами. К указанной выше тематике, поэтому, мы чаще будем применять столь же туманное, но гораздо менее технократичное обозначение: *трансформативная антропология*⁹ с акцентами на исторической реконструкции, поиске инвариантов телесного и психического, социо-гуманитарном и культурологическом аспекте проблемы техноэволюции Человека.

Со стороны психологов, тема расширения границ «Я» поднимается в многочисленных культурологических концепциях личности (Л.С. Выготский, М.М. Бахтин, К. Левин, К.-Г. Юнг, Ж. Ньюттен и др.)¹⁰. Эти теории действенны.

Можно только удивляться силе проекции и самоидентификации, которая может захватывать человека, склонного *буквально чувствовать* отождествление с *обладаемыми* им вещами, с *представляемыми* им большими и малыми социальными группами, абстрактными идеями, наконец. За это (в сущности, за свою расширенную идентичность) и убивают, и погибают. Углубляться даже в самый поверхностный разбор разнообразнейших концепций личности, видимо, не имеет смысла; каждый читатель может припомнить какой-нибудь красочный пример «расширения» или «сужения» личностных границ, пластичности «Я». Среди современных отечественных мыслителей стоит отметить Г.Л. Тульчинского с его «Постчеловеческой персонологией»: действительно, можно согласиться с петербургским философом, что границы метафизического тела человека трансцендируются полем *ответственности, свободы, смыслополагания*.

А теперь, приближаясь собственно к идее *разумного ландшафта*, обратимся к проблеме расширенного «Я» со стороны географии, точнее, *метагеографии*: «...не являются ли фикциями, обязанными своим возникновением позднейшей логико-дискурсивной аналитической деятельности, этот человек и это “его” место, взятые порознь? И не *единое* ли (Курсив мой. – В.Ч.) перед нами – то веяние духа, которое вошло в пространство *места сего* и, одухотворив, преобразило его до основания? Пространство позволило войти в себя этому “духовному” и этому “человеческому”, усвоило себе это начало и стало не просто “новым местом”, но тем, что называют *Genius loci*, который можно понимать и как дух, усвоивший себе место сие и обретший тем самым свои корни, свою опору, но ни в коем случае не как олицетворение места»¹¹. В отделе теоретической

географии работает также соратник Г. Хакена профессор Ювал Португали, создатель перспективной концепции SIRN (Синергетических Интер-Репрезентативных Сетей). Основная мысль этой концепции в том, что мышление не протекает исключительно внутри черепной коробки: границы мыслительного процесса расширяются, выходя на городской ландшафт и преобразуя его; и наоборот, город постоянно преобразует паттерны (репрезентации) нашего сознания¹². Не думаю, что адепты метагеографии (Замятин Д.Н. и др.) при создании своих образов руководствовались веяниями новейших антропотехнологических постчеловеческих трендов. Быть может, создатели так называемой психогеографии (И. Щеглов, Ги Дебор & соратники) вовсе и не собирались настолько глубоко онтологизировать влияние среды, инженерии ситуаций на личность. И тем интереснее сделать такой мысленный скачок.

Мы уже давно живем в искусственной среде, процессы, артефакты, знаки и символы-феномены которой так или иначе представляют собой продукт активности, в конечном счете, отдельных людей. Зачастую очень трудно отрефлексировать, насколько социальное пространство определяет нашу жизнь. Об этом много, очень много написано, чего стоит, скажем, рассуждение Ю. Лотмана: «Архитектура по своей природе связана и с утопией, и с историей. Эти две образующие человеческой культуры и составляют ее контекст, взятый в наиболее общем плане. В определенном смысле элемент утопии всегда присущ архитектуре, поскольку созданный руками человека мир всегда моделирует его представление об идеальном универсуме»¹³.

Город, его архитектура, коммуникации, семантика поглощает, увлекая нас в свои *игры* — обезличенные и почти всегда обездушенные. Конструирование социальных пространств *определенной, вполне конкретной* местности в Новое Время — в слишком довлеющей степени прерогатива Государства, общества спектакля. Социальные сферы малых групп — клубов, обществ, течений и пр. — некие гибриды доминирующих в умах их представителей паттернов и прямого влияния лидеров (тоталитарных или не очень). Неужели невозможно создание в противовес современным душным мегаполисам и аморфным пригородным «деревням» по-настоящему интересных, разнообразных, *персонализированных* Миров?

В гораздо более интимное пространство впускают друг друга люди, осуществляя то, что мы называем «Дружба», «Любовь». Мужчина (Женщина), рассказывая потенциально близкому человеку истории своей жизни (будь то вымышленные или реальные, относящиеся к себе или нет), и в этом автоповествовании постоянно репрезентирует, конструирует себя в нарративе. Когда Он (Она) вводит Другого в свой Дом, в пространство своих отношений, грез, иллюзий, надежд, в свои воспоминания и планы, этим Он (Она) неизбежно открывает Другому свое Тело, и копуляция, соитие здесь — лишь апогей.

Приняв на мгновение техноэволюционный сценарий, экстраполируя до предела возможности антропотехнологических трансформаций, к чему мы придем? Что, по сути своей, будет представлять собой пресловутый Постчеловек? Какой здесь инвариант, самая соль? ***Может быть, метаформа постчеловеческого Тела, как вектор к полионтичности — это максимально персонализированная живая Вселенная для Другого?***

Таким образом, здесь мы сталкиваемся с пропедевтикой очень глубокого парадигмального сдвига: социальное пространство теперь не обезличено, а представляет собой *буквально* тело Другого. ***Зажмурив глаза, мы ставим знак равенства Личность=Ландшафт.***

Важно заметить, речь здесь идет не о метафорах, мы постулируем возможность ***реальной антропотехнологической репрезентации Личности в интерактивном Ландшафте — социальном пространстве для Другого.*** Образ живого Мира — чувствующей и мыслящей среды известен давно и, в основном, из литературы (вспомним, к примеру, что Солярис Лема был живой планетой). Может быть, корни подобного мировосприятия теряются в глубинных пантеистических интуициях. Пантеизм — достаточно широкое понятие, объединяющее внутри себя разные мировоззрения (панентеизм — «Все в Боге»), и уже достаточно давно не воспринимается вульгарно, т.е. лишь как путь к материалистическому мышлению. Здесь еще будет уместно вспомнить отношение к тому, что мы сейчас называем «проблемой Постчеловека» незаслуженно подзабытых тейярдистов¹⁴. Для Тейяра де Шардена эволюция, в том числе эволюция антропологии — механизм разворачивания Божьего замысла во вселенной. Точка Омега для него есть Бог, который благодаря силе своего притяжения дает направление и цель прогрессивно эволюционирующему синтезу. Процесс эволюции — естественное приурочивание к сверхприродному порядку, указанному Христом. Когда в ходе эволюции материя-энергия истощит весь свой потенциал к дальнейшему духовному развитию, конвергенция космического природного порядка и порядка сверхприродного приведет к Парусии, «уникальному и наивысочайшему событию, в котором Историческое соединится с Трансцендентным» [«Божественная среда»].

К отношению современных теологов к трансгуманизму мы еще вернемся. И поиск нового прорыва к Вертикали Бытия, может стать, — самое главное в наших экстраполяциях. А пока попытаемся разобраться, почему же для метаформы Постчеловека мы выбрали (с перспективой последующего развития смысла) именно понятие «ландшафт»? «Культура является существенным аспектом ландшафта, а ландшафт — средой, сферой и ценностью культуры. Культура — всегда сопряжение человека и ландшафта; ее трудно представить вне обращенности к ландшафту. Видение культуры подразумевает ландшафт. Видение ландшафта подразумевает культуру. Своеобразие такого взгляда на культуру — назову его

ландшафтная герменевтика культуры — отвечает и особый способ ее проживания. Это не столько эксплицитная концепция, сколько способ жизни, центрированной по бытию в культурном ландшафте... *Культурный ландшафт* — это земное пространство, жизненная среда достаточно большой (самосохраняющейся) группы людей, если это пространство одновременно целльно и дифференцированно, освоено утилитарно, семантически и символически. Различая эти аспекты, будем помнить, что в ландшафте прагматическое неотделимо от смыслового. Отсюда вывод: люди могут жить в ландшафте, не соотносясь с ним как таковым (как могут жить в истории, сего не ощущая)» (Каганский В.Л.).

Может показаться натянутым вплетение вопросов сельского хозяйства в концепцию топологической версии постчеловека. Однако же вспомним, что упомянутая выше нано-био-конвергенция (NBIC) через IT, когнитивные технологии захватывает сферы, в том числе и социо-гуманитарные, этику и культуру. Сельское хозяйство по-английски — *Agriculture*, что совершенно справедливо напоминает нам о генезисе культуры из возделывания, *очеловечивания участков земли*. «Принимая во внимание, что сейчас мы растим дерево и делаем из него стол, через 50 лет мы сможем просто растить стол. Так как все большее количество инженеров работают над биологическими системами, наша промышленная инфраструктура может кардинально измениться. 50 лет назад наша промышленность была основана на угле и стали, сейчас — на информации и кремнии. Через 50 лет она может быть основана на живых системах. Это — некое подобие новой сельскохозяйственной эры, только радикально иного рода»¹⁵.

В дискурсе Постчеловека акцент зачастую ставится на улучшении таких качеств, как восприятие, мышление, способность к определенным действиям. Мы же сейчас, в общем смысле, говорили о пространственных характеристиках постантропологического субъекта. Как было отмечено, технологии в прошлом расширяли Личность *вовне*. Встраиваемые чипы-импланты, нанороботы, генная инженерия, биотехнологии, компьютерно-мозговые интерфейсы перенесли границу взаимодействия «техне» и человека внутрь тела. Однако, эта техноволна изменения антропологии откатывается, изменяя биологическую основу человека, назад во внешнюю среду, делая ландшафты все более разумными: сетевые технологии, современные коммуникации, «разумный дом»; наносенсорами, датчиками и микрочипами (RFID) наделяют все что угодно, даже деревья — интерактивные стены, программируемая материя¹⁶, умные вещи — все то, что сейчас обозначается модными выражениями: Ambient intelligence (AmI), Internet of Things (IoT), Smart Environment (SmE) ... Что это, как не пролегомены Разумных Ландшафтов?

Борхес в своей новелле «История Вечности» передает свое смутное впечатление от прогулки по окраинам Буэнос-Айреса. «Эти дома — они точно такие, как те, двадцать лет назад... — и тут

внезапный инсайт посещает великого старца, — эти дома, кирпичи, кладка — не точно такие, ОНИ ТЕ ЖЕ САМЫЕ». Трудноуловимый Эон, момент запечатленной в камне Вечности. Человеческое «Я» оставляет отпечаток, образ в едином культурном, географическом Ландшафте, это поле Игры, с помощью которой мы вызываем к жизни ушедших в гораздо большей степени, чем это представляет себе обыденное сознание, обзывая подобную топологическую реинкарнацию историческими вехами. К чему мы клоним? К расширению Человека уже не в пространстве, но во Времени¹⁷.

Действительно, пространство и время неразрывно связаны в континууме. Расширение границ Личности во Времени — это не только банальное увеличение продолжительности жизни. Мы захватываем будущее глубиной и разработанностью футурологического взгляда, ожиданиями, планами. Надеждой¹⁸. Прошлое определяется Памятью.

С развитием сетевых и мультимедийных технологий давнее стремление людей увековечить себя в мемуарах, дневниках обрело новую силу. Это видно из бурного развития интернет-блогов и социальных сетей, из увлечения (иногда доходящего до мании) личными фото- и видеохрониками. Один из основателей американской программы нанобиооконвергенции Чарльз Бэйнбридж поднимает серьезный вопрос о том, возможно ли в принципе воскрешение, восстановление целостности личности по тем информационным следам, которые человек оставил в течение своей жизни¹⁹. Недавно появился сетевой ресурс (LifeNaut.com), где люди общими усилиями детально воссоздают (пока информационно) образы умерших великих личностей. На этом сайте также с помощью специальной программы можно создать говорящий аватар себя любимого и детально картировать свою жизнь. Необходимо заметить, что эти технические и методологические вопросы вкупе с возможностями манипуляции нано- и биоуровнем материи поднимают на новую ступень (и в новом свете) утопические идеи Н.Ф. Федорова о воскрешении всех предков. Этот технологический тренд также перекликается с широко обсуждавшейся во все времена идеей информационного бессмертия человека в гиперпространстве культуры²⁰.

Интересно упомянуть здесь также древнюю технику *запоминания*: Дворцы Памяти. Как известно, еще со времен основателя мнемоники Симонида Кеосского (вероятно, и раньше) люди с феноменальной памятью раскладывают факты, цифры, имена в знакомом, хорошо детализированном, сохраненном в сознании *ландшафте*. Я не думаю, что эффективность такого топологического механизма памяти — случайность.

Невообразимая популярность онлайн-игр, растущее движение ролевых игр в реальных ландшафтах, захлестывающая мир материальных вещей виртуальность симулякров, и, конечно же, головокружительные вселенные Civilization, Spore, World of Warcraft,

Second Life²¹ — что это, если не предвестники перехода на качественно новый уровень конструирования искусственных реальностей?

Игра, по мнению М. Мак'юэна, — тоже коммуникация. Личность может рассматриваться, как Игра в ландшафте культуры. А как насчет тела Постчеловека? Данное еще Хейзингой определение Игры, как ограниченного во времени и пространстве процесса, происходящего по определенным правилам, ничего не стоит отнести к телу постантропологического субъекта. Смысл гадамеровской герменевтики Игры — в некоем воскрешении играющим создателя произведения. Тело, как произведение искусства в виде Мира, в котором Другой может жить, зная, что вселенная теперь для него — не пустая, бессмысленная и холодная среда, а исполненный смысла, семантически многомерный Космос, экстериоризированное сердце, которое не перестало биться со смертью миокарда создателя.

Ландшафтами, кроме культургеографов и всех прочих занимаются еще экологи. Конвергенция понимания Культуры, как загадочного гиперпространства, в котором продолжают в некотором смысле *жить* создатели культурных феноменов с экологией весьма занимательна: «...семиотика, логика, этика, эстетика возникают как системные свойства подобно генетическому коду, половому размножению, разделению экологических ниш. Продолжив аналогии, можно применить экологические критерии биомассы, продуктивности, накопления омертвевшей продукции (мортмассы), разнообразия к метаэкологическим системам... Ведь смысл экологии и метаэкологии один — в противостоянии смерти. При этом экологические системы развиваются в направлении увеличения биомассы, роста разнообразия, сокращения отходов, и с метаэкологическими происходит то же самое»²². Смысл здесь, опять же, — в направлении к полионтичности; ведь известно, как много зла рождается от конкуренции именно болезненно *похожих*. Неповторимый оригинал же — всегда вне конкуренции, он сам создал уникальную *нишу*. В концепции разумных ландшафтов Личность *буквально* создает себя, как теперь уже реально представленную метаэкосистему — социальный хронотоп для Другого.

Еще раз хочу отметить, что качественно иную — несравненно большую актуальность абстрактному футурообразу Разумных Ландшафтов придает реальность вполне конкретных технопроектов²³ — уже упомянутой нами не раз наноконвергенции. Принципиальная междисциплинарность и трансдисциплинарность как самого нанотеха, так и области возможностей наноинструментария в изменении природы человека, создании «сильного» Искусственного Интеллекта и *некой альтернативной биологической Жизни-2* — все это требует глубокого и масштабного философского синтеза современных естественнонаучных и социогуманитарных концепций для адекватного исторического и проективного представления *трансформативной антропологии*.

Специфика синергийного NBIC-процесса (нано-, био-, инфо- и когно- Конвергенции) заключается в том, что человечество впервые за всю историю своего развития обретает инструменты для создания альтернативного естественному биологическому развитию техноэволюционного процесса. Это значит, что нанотех (ключевой актор Конвергенции), по сути, как способ манипулирования материей на квантовом уровне в комплексе с другими эмерджентными технологиями дает ключ к появлению искусственной жизни, к изменению живой природы на самом фундаментальном уровне, в том числе и на уровне собственной антропологии. Очень важно понять, что нанотехнонаука — это не просто модное течение, а заявка на качественно новый уровень конструирования реальности. Здесь необходимо заметить, что *вторым* ключевым стратегическим технотрендом западные правительственные организации считают проекты Интернета Вещей, или же, в более общем смысле Smart Environment (Разумной Среды)²⁴.

Стало уже расхожим мнение, что эволюция *тела* Homo Sapiens закончилась, уступив место развитию социумов — культуры и технологий, совершенствование генов сменилось развитием и репликацией социокультурных мемов²⁵, имеющих информационную природу. Переведя NBIC-конвергенцию с языка областей взаимодействия (нано-, био-, инфо-, когнотехнонауки) на язык акторов наномасштаба: атомов, генов, нейронов и битов, мы сталкиваемся с гибридами природы и культуры, по выражению Брюно Латура — квазиобъектами, или «субъект-объектами», которые размывают барьеры между культурой и природой, деятелем и материалом²⁶. Пространство взаимодействия этих квазиобъектов на определенном уровне становится автопоэтическим, перерождаясь в реальность неких *экосистем 2.0*. Именно к этой смутной и пугающей перспективе мы приближаемся с ускорением, развивая такие тренды как Синтетическая Жизнь²⁷, Искусственный Интеллект, Компьютерно-мозговые интерфейсы и НаноАссемблер²⁸. В наших руках определить, каким будет этот новый Мир: дегуманизированным Нечто или полионтичной вселенной живых Разумных Ландшафтов.

Все это, казалось бы, технологические пролегомены; где же тут философия? А начинается она здесь при осмыслении индуцированного вышеуказанными технотрендами переломного момента в сознании современного человека: ширящейся ломки мировоззрения, трансформации социальности, глубочайшего кризиса самоидентичности. Сверхзадачей философии в этой сфере выступает создание достаточно отрефлексированного, полноценного, гармоничного и безопасного футурообраза, который бы выступал аттрактором, вектором напряженности смыслового поля, организующего уже сегодня наши действия. Основанный в 1996 г. фонд Long Now осуществляет многомиллионный проект 10-тысячелетних

часов. Смысл проекта — в повышении связи и ответственности поколений перед Будущим. Наши проекты и ожидания никогда не будут полноценными, если мы не будем заглядывать *максимально* далеко, в экстремально, на грани возможностей далекие области у самого края футурологического горизонта, и одновременно, и это не менее важно, постоянно сверяться с меняющимся, углубляющимся, все более живым Прошлым, снова и снова возвращаясь в настоящий момент, который только таким образом становится Эоном Вечности.

Здесь мы подходим к обещанному рассмотрению непростых отношений между адептами антропотехнологической эволюции Человека и представителями религиозного мировоззрения. Несмотря на отсутствие официальной позиции по проблеме Постчеловека со стороны официальных конфессий, уже можно встретить немало работ, направленных на синтез новейших технологических амбиций Human Enhancement и теологии.

В частности, известный на Западе христианский биоэтик доктор Грегор Волбринг в своей работе «Треугольник из новых технологий, людей с ограниченными возможностями и Всемирного Совета Церквей; Able-изм: предпосылка для трансгуманизма»²⁹ ищет пути примирения позиций иудео-христианских церквей с трансгуманистическими идеями, разыгрывая карту «помощи страждущим инвалидам». В качестве неких пролегомен к Христианскому Трансгуманизму Волбринг также использует концепты Со-Творения и продолжающегося Творения Богом посредством человека. Близкие Волбрингу идеи высказывает Стефен Роберт Гарнер в своей диссертации «Трансгуманизм и Образ Божий»³⁰, используя для примирения религии и современных технологий концепцию «человека, как со-творенного со-творца».

Говоря об архиважности NBIC-конвергенции технологий (нано-, био-, инфо-, когно-) для Улучшения Природы Человека, мы уже упоминали о необходимости включения NBIC-модели в еще более широкий социокультурный контекст — социальный и антропологический. В Старом Свете формируется такой более всеобъемлющий подход, выражающийся в схеме:

Nano-Bio-Info-Cogno-Socio-Anthro-Philo-Geo-Eco-Urbo-Orbo-Macro-Micro-Nano³¹.

Данную концепцию развивает проект WiCC (Widening the Circles of Convergence) — Расширение кругов Конвергенции, совершенно справедливо привлекающий к проблеме NBIC-конвергентных технологий специалистов в области социальных наук, антропологии, философии, геологии, экологии, архитектуры, возобновляемых источников энергии, экономики и пр. Проект уделяет больше внимания социальным, культурологическим, правовым, этическим вопросам конвергентных технологий, провозглашая вместо американского «инджиниринга ума и тела» девиз «инджиниринг *для* ума и тела».

Необходимо заметить, что даже в европейской концепции расширения кругов конвергенции «Nano-Bio-Info-Cogno-Socio-Anthro-Philo-Geo-Eco-Urbo-Orbo-Macro-Micro-Nano» отсутствует компонент «theo-» или «transcendo-». Вертикаль Бытия никто не отменял, и ролью России может оказаться как раз преодоление голого технократизма в постчеловеческом дискурсе, сохранение и представление в новом свете «вечных ценностей», чтобы возможности, которые предоставляет Конвергенция обогащали наш внутренний и внешний Мир, а не сводили существование Духовной Личности к уровню кибернетически-синергетических систем. Идеи Соборности и Всеединства очень живо перекликаются с новейшими «конвергентными» тенденциями.

Переинтерпретируя импульс к *Неовсеединству* (В.И. Моисеев), ниже мы попытаемся показать возможность актуализации того самого заветного синтеза Науки, Религии, Искусства, рационального, этического, эстетического, Истины, Добра и Красоты, как именно на практике проект Разумных Ландшафтов может помочь собрать эти до сих пор во многом «отвлеченные начала»:

— Внимание к средствам познания в неклассической и далее — к самому субъекту познания в постнеклассической науке ведет к так называемой человекомерности (В.С. Степин) научных исследований. Преодоление отчуждения личности от НТР, превращения человека в единицу потребления осуществляется за счет того, что Творец Разумного Ландшафта (субъект Постчеловеческого Мира), с одной стороны, *изначально* поставлен перед задачей рационального постижения Космоса, не ради отвлеченных целей прогресса неких внешних абстракций («экономика», «общество»...), а во имя собственной саморепрезентации, так как он *здесь и сейчас* постигает бесконечность Вселенной, автопоэтически конструируя свое *тело*, эксплицируя еще не выявленные возможности Бытия для Другого. С другой стороны, субъект Постчеловеческого Мира в качестве Путешественника *играет*, погружаясь в Мир Разумного Ландшафта Другого, в его «техне» (в хайдеггеровском смысле), и в этой Игре (допустим, грубо говоря, для начала, выполняя задания предложенного Квеста на Разумной Местности) в качестве побочного продукта рождаются элементы научного-технического знания.

— Не секрет, что расцвет древней Греции во многом был обусловлен культивируемой Периклом системе *агонов*. Городские и полевые Ролевые Игры, фирмы, практикующие все более сложные, экстремальные и концептуализируемые формы тимбилдинга, стимуляции креативности топ-менеджмента, общая *игрализация* масс-медиа, социальных взаимодействий и т.п. — это первые ласточки, неотрефлексированная тенденция к созданию противостоящих необходимостям Миров Свободы — онтических Игр. Альтернативой обществу потребления может стать общество креативности, мечты (мы хотим, чтобы оно еще было и обществом Надежды, Веры, Любви). Креативные Игры автопоэзиса Разумных Ландшафтов могут стать краеугольным камнем перехода к

адекватной, онтологически обоснованной версии *постинформационного общества*³². Эволюция видов искусства, «технэ», от наскальной живописи до кинематографа, мультимедийных инсталляций, перфомансов, виртуальной реальности подготавливает почву для интегральных, синкретических креативных Игр Разумных интерактивных ландшафтов. Идеалом и прототипом данного вида креативных игр может стать феномен Собора, в котором Искусство соединяется со знанием фундаментальных физических законов Универсума (то о чем писал П. Валери в своем «Введении в систему Леонардо да Винчи») и с движением Духа к Трансцендентному. Обозначим такой специфический ракурс, для различения с классической Соборностью русской православной философии, как Неособорность. Эта неособорность, обладающая свойствами самоорганизации, автопоэзиса, перцептивности, интерактивности и коммуникации может стать основой новейшего ренессанса Искусства в Играх Разумных ландшафтов.

— К переосмыслению христианской Любви: Мужское начало постчеловеческого субъекта («Путешественник») бродит по лабиринтам, садам и тропам Разумного Ландшафта («женское начало» постчеловеческого субъекта) зная, что окружающий его Мир — это *тело-загадка* Другого, *Genius loci* его Жизни, репрезентативная саморазвивающаяся Игра, в форме которой Другой решил представить себя в Вечности. Понять и принять этот живой Лабиринт можно только посредством Любви Путешественника к приютившему его Разумному Ландшафту, как частице Бога. А взаимная Любовь, конгруэнтность, козволюция Путешественника и Ландшафта, интерференция на их границах, флуктуации, самозарождающиеся в автопоэтические вихри рождает нечто *принципиально новое* — Ребенка, в потенциале кроющего в себе возможность полноценной Живой Вселенной.

Не претендуя на единственность концепции форсайт-решения, основную идею которой несколько бессвязно я пытался донести выше, еще раз резюмирую в семи тезисах концепцию *Разумных Ландшафтов* — метаформы одновременно как постчеловеческого тела, так и социального пространства будущих субъектов коммуникации.

1. Граница «Я» неоднозначна и динамична. Это подтверждают, во-первых, данные физиологии восприятия во-вторых, обоснованность многочисленных культурологических концепций личности в психологии. Неоднозначность субъект-объектной границы, самоопределения схемы тела в связи с психологическими феноменами, с представлением технологий, как экстракорпоральных органов, отождествлением с имиджевыми артефактами (мода), в связи с трансформативными антропологическими практиками (тело-без-органов), в связи с процессами социальной идентификации и пр. Все это позволяет говорить о нетривиальности — расширении топологии личности за физические границы тела.

2. В концепции *Разумных Ландшафтов* репрезентация Личности происходит в границах *реального* интерактивного пространства для

Другого. Этим постулируется экстраполяция, вектор развития природы человека, *метаформа* трансформативной антропологии. Эта интерактивная, автопоэтическая среда является также вариантом экосистем 2.0 — предела техноэволюции Искусственной Жизни.

3. Исходя из возможностей NBIC-технологий, конструируемый Личностью в рамках определенной территории *Разумный Ландшафт* может обладать как обширной перцептивной поверхностью (наносенсоры, нанорецепторы) с обработкой «чувственных» данных с помощью современных информационных сетей (ГРИД и пр.) и систем ИИ, так и (вследствие эмерджентных свойств наносистем) мощным потенциалом самоорганизации, автопоэзиса и саморазвития.

4. *Разумный Ландшафт* изначально представляется интерактивным и открытым коммуникации с Другим, как пространство креативных Игр, в которых происходит как становление и актуализация нано-, био-, информационных и когнитивных технологий, так и *селекция новых форм социальных отношений* в движении к новому качеству одухотворенных, персонализированных экосистем.

5. Пространство *Разумного Ландшафта* в сопряжении с наноконвергенцией предоставляет Личности сильные возможности семантической нагрузки естественных и вновь созданных компонентов очерченной для репрезентации территории. Это *Genius loci* постантропологического субъекта, как место, усвоившее дух личностно-преломленных феноменов Культуры. Это рефлексивно-активное поле Игры — актуализации знаков, символов, паттернов, мемов, их формы существования в Вечности³³.

6. Новые формы интересубъективности во взаимоотношениях репрезентированной в форме *Разумного Ландшафта* Личности и Другого порождают и новые формы экономических отношений: с одной стороны изменяется *потребление* — от чистого консьюмеризма к увеличению спроса на артефакты, процессы и услуги в качестве компонентов, модулей строительства собственного постчеловеческого тела; с другой стороны, происходит изменение самого способа производства в сторону полной инвайронментализации, когда в рамках Разумного Ландшафта высокоэффективным сочетанием возобновляемых источников энергии, автопоэзиса самореплицирующихся нано- и биосистем достигается «растворение» производства в Игре, само производство становится более похожим на непрерывное Творение Жизни, органично вплетаясь в канву маршрутов саморепрезентирующегося Живого Универсума.

7. Ценностные ориентиры построения *Разумных Ландшафтов* для Другого позволяют моделировать новые формы деятельностного подхода к Вертикали Бытия, трансцендентному измерению существования Личности: во-первых, здесь видится параллель репрезентирующих субъекта онтических Игр *Разумного Ландшафта* с концептом со-творения Универсума и своего Тела в подобию *Imago Dei*.

Во-вторых, в данном подходе органично возникает максима Всеединства «Истины, Добра и Красоты» — рационального, этического

и эстетического в пред-ставлении своего экстраполированного до *Разумного Ландшафта* Тела, как ответственности пред-ставления социального пространства и времени для Другого.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ NBIC-конвергенция – это положительное, ускоряющее взаимовлияние нано- (N), био- (B), информационных (I) и когнитивных (C) технологий (см., например: Основополагающие государственные отчеты: Converging Technologies for Improving Human Performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science / Ed. by M.C. Roco and W.S. Bainbridge. National Science Foundation. Report, 2002; Managing nano-bio-info-cogno innovations: converging technologies in society / Ed. by W.S. Bainbridge and M.C. Roco. National Science Foundation. Report, 2005; Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies / Ed. by Alfred Nordmann. HLEG. European Commission Research. Report, 2004. По поводу NBIC-конвергенции много уже написано и в отечественной литературе, в частности и в журнале «Философские науки» (2008. № 1. – С. 97 – 117).

² Концепция WiCC (расширения кругов конвергенции) «Nano-Bio-Info-Cogno-Socio-Anthro-Philo-Geo-Eco-Urbo-Orbo-Macro-Micro-Nano» европейской группы CTECS «Экспертов высокого уровня». См.: Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies / Ed. by Alfred Nordmann. HLEG. European Commission Research. Report, 2004.

³ См.: *Ciano A.* On the Relation Between Human Beings and Technology: a Piercean Perspective // SPT2009. University of Twente (Netherlands). – С. 16.

⁴ *Est R. van, Klaassen P., Schuijff M. and Smits M.* Future man – No future man? Connecting the technological, cultural and political dots of human enhancement. – Hague: Rathenau Institute, 2008. June 1. – С. 7.

⁵ Human Enhancement spectrum – термин междисциплинарной британской группы «Демос», означающий всю гамму возможных антропотехнологических изменений. Логическим концом этого спектра специалисты группы считают перенос (загрузку) сознания в компьютер.

⁶ «В экспериментах по сенсорной депривации были получены результаты, которые можно интерпретировать как нарушения топологии субъекта. В особых условиях обедненности или искаженности внешней стимуляции у испытуемых возникали странные ощущения изменения формы и размерности тела, конечностей и пр. (Bexton, 1954). Г. Бекеши продемонстрированы фантомы пространственного “передвижения” ощущения, которое могло локализоваться вне тела. Используя пару специальных вибраторов, раздражавших кончики пальцев или участки бедра, и изменяя интервалы между стимулами, Г. Бекеши показал, что ощущение может локализоваться в пространстве между пальцами или между коленями (Veesey, 1967)» (*Тхостов А.Ш.* Психология телесности. – М.: Смысл, 2002. – С. 64, 80).

⁷ Русский космизм / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. – М., 1993. – С. 149.

⁸ Хотя к данной сфере как никогда применим принцип: «Лучший способ предсказать будущее – создать его». См. например, *Schummer J.* From

Nano-Convergence to NBIC-Convergence: «The best way to predict the future is to create it» // *Deliberating Future Technologies: Identity, Ethics, and Governance of Nanotechnology.* – Heidelberg et al.: Springer, 2008.

⁹ См.: *Хоружий С.С.* Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // *Философские науки.* 2008. № 2. – С. 10 – 31.

¹⁰ Концепция экзистенциального пространства субъекта со своей стороны приходит к понятию топологической персонологии. Литература дает нам многочисленные примеры попыток лингвистическими и художественными средствами очертить это внутреннее пространство. Так, известные метафоры «душа не на месте», «выйти из себя», «места себе не находить», «уголок души», «тайники души», «дно души» и др. косвенно свидетельствуют о том, что людям свойственно переживать свою аутентичность в пределах некоторых пространственных и временных характеристик...

¹¹ *Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы. К «средиземноморской персонологии». Ч. I. – М.: Радикс, 1993. – С. 43 – 44.

¹² См.: *Portugali J.* The Seven Basic Propositions of SIRM (Synergetic Inter-Representation Networks) // *Nonlinear Phenomena in Complex Systems*, 2002. – С. 428 – 444.

¹³ *Лотман Ю.* Семиосфера. – СПб.: Искусство – СПб., 2000. – С. 681.

¹⁴ В заключительной части («Завершающий этап Земли») главной работы «Феномен человека» выдающегося мыслителя, французского ученого-палеонтолога, философа и теолога Пьера Тейяра де Шардена читаем: «Мы, безусловно, до сих пор толкали нашу расу на авантюру и недостаточно думали о проблеме, какими медицинскими и моральными факторами нужно заменить грубые силы естественного отбора, если мы их устраним. В ближайшие столетия необходимо основать и развить сообразно нашим личностным качествам благородную человеческую форму евгенизма». Идеи де Шардена в настоящее время развивает движение неотейердистов (см., напр.: Duane Elgin www.awakeningearth.org).

¹⁵ Down on the farm. The Impact of Nano-Scale Technologies on Food and Agriculture // ETC Group. Ottawa, 2004. – С. 36.

¹⁶ См.: Claytronics Project. Collaborative Research in Programmable Matter Directed by Carnegie Mellon and Intel. <http://www.cs.cmu.edu/>.

¹⁷ Это отличается как от субъективного бессмертия трансгуманистов, так и от упрощенного понимания вопроса, когда говорят «его дело живо», про память потомков и т.п.

¹⁸ Вспомнить Блоха (см.: *Bloch E.* The Principle of Hope. MIT Press, 1986).

¹⁹ Это важно еще для одного сомнительного вида трансгуманистического «бессмертия» – цифровой жизни в компьютере. Сеттлеретика – наука об оцифровке сознания и загрузке его в компьютер.

²⁰ Приведем примеры сюжетов из современной литературы: К Крису Кельвину, герою романа Станислава Лема «Солярис», психологу, прибывшему разобраться со странными событиями на планетарной станции, приходит его умершая жена Хари. Причем Разумный Океан восстанавливает

ее «модель» реалистичной вплоть до молекул по *всем* (предварительно отсканированным) воспоминаниям о ней Кельвина. Тут встает серьезный вопрос об идентичности модели и оригинала и о тождественности-ценности в Любви Другого самого по себе или через взаимодействие (здесь – по воспоминаниям). В романе Кристофера Приста «Лотерея» герой озадачен целью выразить *всего себя* на бумаге: не просто изложить последовательность жизненных событий, а именно отобразить суть, выбор его волей только своего, неповторимо личного ядра, которое может выражаться, как ни странно, даже в искажениях реально происходивших событий и никогда не происходивших фантазиях. Именно это полуфантастическое, аллегорическое видение реальности и своей самости герой выбирает в качестве «матрицы» для своего сознания после медицинского стирания памяти (это необходимое технологическое условие выигранной в Лотерею вечной жизни).

²¹ См. также: Носов Н.А. Манифест виртуалистики // Тр. лаборатории виртуалистики. Вып. 15. – М.: Путь, 2001. – С. 17.

²² Красилов В.А. Метаэкология. – М.: ПИН РАН, 1997. – С. 208.

²³ И социальная реальность роста отчуждения от областей науки и духа все большего процента людей в обществе потребления.

²⁴ См., например, отчет для ООН: www.itu.int/osg/spu/publications/internetofthings/; Cook D.J., Das S.K. Smart environments: technologies, protocols, and applications. – New Jersey: Wiley-Interscience, 2005.

²⁵ Популярное на сегодняшний день понятие Ричарда Докинза из его книги «Эгоистичный ген».

²⁶ См.: Latour B. We have never been modern. – Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1993.

²⁷ См. достижения лаборатории искусственной жизни Крега Вентера. <http://www.jcvi.org>.

²⁸ Самовоспроизводящийся нанореplikатор «Машина Созидания» Эрика Дрекслера.

²⁹ Wolbring G. The triangle of new and emerging technologies, disabled people and the World Council of Churches; Able-ism: A prerequisite for Transhumanism, 2007. <http://www.bioethicsanddisability.org/>.

³⁰ Garner S.R. Transhumanism and the *imago Dei*. Narratives of apprehension and hope. A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Theology. The University of Auckland, 2006.

³¹ Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies /Ed. by Alfred Nordmann. HLEG. European Commission Research. Report, 2004.

³² См., например: Йенсен Р. Общество мечты. Как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес. – СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2002.

³³ Нам необходима, как воздух, адекватная времени версия Касталии (см.: Гессе Г. Игра в бисер. Опыт жизнеописания магистра игры Иозефа Кнехта с приложением оставшихся от него сочинений. – М.: АСТ, 1999).

Аннотация

Концепция Разумных Ландшафтов – попытка интегрального синергийного подхода к социокультурному, трансцендентному и экономическому измерениям постчеловеческой персонологии. Разумный Ландшафт – это метаформа Постчеловеческого Тела: экстраполяция Топологии Личности до интерактивной автопоэтической среды для Другого *на реальной местности*. Таким образом, Разумный Ландшафт – это топологическая саморепрезентация и само-актуализация Постчеловеческого Субъекта, где он конструирует свое Тело, как социальное пространство для другой постантропологической Личности.

Ключевые слова:

постчеловек, конвергентные технологии, разумная среда, футурология, постинформационное общество, антропотехнологическая эволюция, эмерджентные технологии.

Summary

Integral synergy approach to the socio-cultural, transcendent and economic dimensions of the posthuman personology can be provided by new Smart Landscape concept. Smart Landscape is a Posthuman Body meta-form: extrapolation of Person Topology to a *real* interactive autopoietic Environment Space for Other. So Smart Landscape is Posthuman Being topological self-representation and self-actualization, where he constructs his Body as a social space to another postanthropological Person.

Keywords:

posthuman, converging technologies, smart environment, futurology, postinformation society, anthropotechnological evolution, emerging technologies.

НАНОЧАСТИЦЫ И ПРИНЦИП ПРЕДОСТОРОЖНОСТИ*

А. ГРУНВАЛЬД

Профессор Армин Грунвальд родился 20.06.1960 в Германии, изучал физику в университетах Мюнстера и Кёльна, а после защиты диплома по теоретической физике и диссертации по теории термических процессов в сильных магнитных полях в 1987 г. он защитил докторскую диссертацию по философии в Марбургском университете на тему «Культурологическая теория планирования и теоретико-деятельностная реконструкция планирования» (1998). В 1987 — 1991 гг. он работает в сфере системных исследований и программного обеспечения, а затем системного анализа и оценки техники в Германском аэрокосмическом агентстве (1991 — 1995). С 1995 по 1999 гг. он становится заместителем директора Европейской академии исследования последствий научно-технического развития, а затем — директором Института оценки техники и системного анализа (ITAS) Исследовательского центра г. Карлсруэ и одновременно профессором факультета прикладных наук Фрайбургского университета. В настоящее время Армин Грунвальд является профессором университета г. Карлсруэ, оставаясь директором ITAS и одновременно возглавляет Бюро по оценке техники Германского Бундестага. С октября 2010 г. университет г. Карлсруэ и Исследовательский центр г. Карлсруэ объединяются в Карлсруйский технологический институт.

В настоящее время особое внимание уделяется публичному обсуждению рисков, связанных с существованием искусственных наночастиц. Искусственные наночастицы — это синтезированные в наномасштабе частицы (фуллерены, нанотрубки или частицы двуокиси титана, используемые, например, в солнцезащитных кремах). В этой статье, я сосредоточусь на искусственных наночастицах именно этого типа, но не буду рассматривать наночастицы, возникающие как непредвиденные побочные эффекты производства или в процессе сгорания.

Синтез искусственных наночастиц имеет огромный рыночный потенциал: их можно добавлять, например, в поверхностные покрытия, в косметические средства или в солнцезащитные кремы. В результате получатся новые продукты, основанные на свойствах наноматериалов. Свойства же последних, находятся в зависимости от размера, формы и структуры поверхности наночастиц, а также от их объема и поверхностной композиции. Сейчас в наномасштабе можно синтезировать частицы с заданными физическими и хими-

ческими свойствами, что в свою очередь, представляется важным шагом к созданию материалов, обладающих заранее спроектированными качествами. И это всего лишь одна из сфер применения нанотехнологий, в которой открывается путь к «зеленой» химии и «зеленой» нанотехнологии.

Однако все эти потенциальные решения имеют свою цену. Цикл производства, использования и уничтожения материалов, обладающих заданными на наноуровне признаками, может привести к появлению искусственных наночастиц в воздухе, воде, почве и даже в живых организмах. Последствия этого не вполне предсказуемы¹, так как способы распространения наночастиц и их взаимодействие с другими частицами, воздействие на здоровье человека и на окружающую природную среду, в частности, возможные долгосрочные последствия, в настоящее время неизвестны. Хотя возможные отрицательные последствия применения наночастиц для здоровья человека или окружающей среды активно и всесторонне изучаются, существуют еще довольно большие области незнания в этой сфере. В этой ситуации доминирующим мотивом деятельности должен стать принцип предосторожности.

Цель этой статьи — анализ принципа предосторожности, а также исследование возможных последствий его использования. Например, опыт применения асбеста², показывает, что для построения стратегии управления рисками и выработки критериев принятия решений, необходим тщательный нормативный анализ³, а также этическая оценка. Точнее говоря, ориентируясь на принцип предосторожности, нужно понимать, что при оценке риска не существует каких-либо «стандартных ситуаций» в моральном и эпистемологическом смысле⁴. В случае применения наночастиц актуальное состояние «не доказано существование вреда» не должно быть истолковано как «доказано отсутствие вреда».

Такой этический фон выступает как необходимое предварительное условие процедур, в пределах которых общество могло бы определить надлежащий уровень защиты, пороговые значения опасности или стратегии действий. В области исследования наночастиц, без сомнения, большое значение имеют вопросы приемлемости и сравнимости рисков, целесообразности их оценки, осуществимости, а также рациональности действий в условиях неопределенности⁵. Новым предметом исследования становится сейчас этика техники, развивающаяся в тесном сотрудничестве с токсикологией, социальными науками и юриспруденцией. Однако это не означает, что в случае с наночастицами возникают принципиально новые этические вопросы, решение которых еще предстоит. Здесь наблюдается значительное сходство с задачей исследования новых химических веществ, например, путем определения экологических стандартов и стандартов безопасности⁶. Но все же, новая задача требует новых концептуальных и интеллектуальных подходов

* Перевод с немецкого Елены Гаврилиной выполнен в рамках проекта РФФИ «Технонаука в обществе знаний: методологические проблемы развития теоретических исследований в технических науках» № 09-06-00042.

к ее решению. В таком ключе данная статья может рассматриваться только как первые шаги к пониманию обсуждаемой темы.

Дискуссии о риске в области использования наночастиц

Долгое время нанотехнологии воспринимались как абсолютно безопасные. В 1990-е годы уровень общественного внимания к ним был довольно низок. Однако в научных журналах приставка «нано» использовалась как синоним «хорошей» науки и техники, что, безусловно, служит указанием на позитивное восприятие исследований в наномасштабе в целом и нанотехнологий, в частности. Нанотехнологии, в отличие от крупных электростанций или химических заводов, представление о которых в общественном сознании часто негативно, обещали лучшее, более чистое и более умное будущее. Эти ожидания строились на положительной оценке представлений о «малом». «Наноажиотаж» в науке и в политической коммуникации⁷ вызвал интерес к нанобласти у общественности и СМИ. Нанотехнологии стали рассматриваться как потрясающий позитивный пример научно-технического прогресса.

Ситуация радикально изменилась в 2000 г. Позитивная утопия манипуляции с «малым» сменилась антиутопией⁸. Понимание двойственности нанотехнологии приобрело драматический характер⁹. Открытая дискуссия об опасностях нанотехнологий вызвала к жизни, в том числе и спекулятивные сценарии развития техносферы. Образы «серой слизи», «нанороботов» и «киборгов» получили широкую известность буквально в течение нескольких месяцев¹⁰.

Вскоре возникла ассоциативная связь нанотехнологий с такими амбивалентными областями, как ядерные и биотехнологии. Затем в короткие сроки стало известно о рисках, связанных с использованием наноматериалов, и встал вопрос о необходимости научно-технического управления сферой нанотехнологии. Журналисты отнесли нанотехнологии к категории рискованных, общественное мнение склонилось к тому же¹¹. Таким образом, можно засвидетельствовать, что на наших глазах восприятие нанотехнологий изменилось. В зеркале общественного сознания и массовой коммуникации произошел переход от положительно образа научно-технического прогресса, воплощенного в нанотехнологиях, к восприятию новой технологической действительности, которая несет еще много неисследованных опасностей.

Сейчас решающее значение приобретает социальный опыт анализа технологических рисков в целом. Технологические риски в современном обществе имеют некоторые характерные особенности, что влияет на способы предварительного научного исследования их последствий и оценку техники, а также на общественное восприятие этих рисков. Среди этих характерных особенностей, в частности, следующие¹²:

- обширный спектр неблагоприятных последствий вплоть до глобальных (например, распространение аэрозолей в атмосфере или океанах);
- возрастание длительности технологического воздействия (например, из-за устойчивости химикатов);
- безмерное увеличение числа людей, подверженных возможным опасностям, вплоть до всего современного и будущего человечества;
- отсроченные эффекты: часто ощутимый ущерб может проявиться только через десятки лет (примерами являются история с хлорфторуглеродами, разъедающими озоновый слой и история с асбестом¹³);
- трудности с выяснением причинной связи ввиду весьма сложной и трудно воспроизводимой цепи событий (пример: «коровье бешенство» — *коровья губчатая энцефалопатия*, КГЭ);
- недостаток или даже отсутствие способности воспринимать опасность с помощью человеческих органов чувств (например, в случае радиоактивного излучения);
- размывание ответственности вследствие сложных причинно-следственных связей и большого числа действующих в технологических процессах лиц (см. о проблеме изменения климата);
- необратимость рисков (например, генетически измененные организмы после их возвращения в природную среду уже не могут полноценно ассимилироваться с ней вновь);
- отсутствие точного знания о возможных неблагоприятных последствиях или масштабах возможного ущерба.

Понятно, что многие из этих характеристик риска присущи и искусственным наночастицам, и нанотехнологиям в целом. Например, уже рассматривался тот факт, что наночастицы или нанороботы могут проникать в человеческие тела без ведома человека, а, следовательно, и без какой-либо возможности управлять этим процессом. Мы не в состоянии увидеть их или почувствовать их запах и вкус. Потребители уже сегодня могут легко контактировать с искусственными наночастицами, и вероятность этого из-за расширения рынка соответствующей продукции значительно увеличится в ближайшие годы. Кроме того, пространственное распространение наночастиц, вероятно, не может быть ограничено стратегией сдерживания, и поэтому, как только частицы попадут в окружающую среду, не будет никаких шансов вернуть их к исходному состоянию. Рациональное управление рисками в области оценки опасности наночастиц должно основываться на информации о путях их распространения и о способах поведения в атмосфере или в жидкостях, на знаниях о периодах жизни наночастиц, до тех пор, пока они существуют еще как наночастицы, а не как части более крупных агломераций, на учете их поведения в организме человека и в природной среде и т.д. Однако для применения классических стратегий регулирования риска подобного знания еще не существует¹⁴. В этой ситуации необходимо ориентироваться на принцип предосторожности.

В общественном сознании ухудшение образа нанотехнологии связано с неконтролируемым применением асбеста. Данные об этом послужили примером того, что может произойти в результате интенсивного использования материалов, без тщательного предварительного анализа возможных последствий. Некоторые исследователи указывают на аналогии употребления искусственных наночастиц и асбеста: «Некоторые люди считают, что как мелкие частицы, так и волокна (например, углеродные нанотрубки), производимые с помощью нанотехнологий, могут стать новым асбестом»¹⁵. И хотя фактически нет почти никаких соответствий в физическом или химическом строении, размерах частиц или их формы между волокнами асбеста и искусственными наночастицами, уместность истории асбеста в дискуссиях о риске, связанном с наночастицами, предлагает пример того, что может случиться без ориентации на принцип предосторожности.

Благодаря «чудесным» эксплуатационным свойствам асбеста он широко применялся в промышленности. Отрицательные последствия этого для здоровья людей (асбестоз) были отмечены уже в 1930-е годы, было разработано даже несколько постановлений, направленных на урегулирование проблемы. Однако информация о том, что распространение асбестовых волокон в воздухе вызывает рак легких и мезотелиому, игнорировалась или даже сознательно утаивалась. Статистический учет и оценка данных о пагубных последствиях применения асбеста не велась вплоть до 1960-х годов¹⁶. История промышленного применения асбеста с учетом всех медицинских и экономических последствий демонстрирует необходимость более осторожного подхода в области исследования наночастиц.

Возникновение проблемы риска в сочетании с почти полным незнанием о побочных эффектах нанотехнологий послужили основаниями для резкости и своего рода беспомощности на первых стадиях дискуссий о риске. Высказывания этого периода колебались между оптимистической «выжидательной» стратегией¹⁷, с одной стороны, и жестким предостерегающим, иногда даже «алармистским» подходом — с другой: «Новизна сценариев оценки риска в развитии нанотехнологий связана с тем, что до настоящего времени ущерб, связанный, например, с перевозкой опасных продуктов, носил относительно управляемый характер. Продукт же нанотехнологий может провоцировать постоянные и трудно сдерживаемые экологические последствия. В связи с этим для транспортировки нанотехнологической продукции, а также нанотехнологических процессов требуется организационно-техническая программа профилактики выбросов наночастиц по шкале, соразмерной с опасностью конкретных видов продукции»¹⁸.

Самой известной позицией по регулированию использования наночастиц, вероятно, по-прежнему выступает постулат ЕТС-группы о введении моратория: «На данном этапе мы практически

ничего не знаем о возможном кумулятивном антропогенном воздействии наноразмерных частиц на здоровье человека и окружающую среду. Учитывая проблемы, связанные с загрязнением живых организмов наночастицами, ЕТС-группа предлагает, чтобы правительства немедленно объявили мораторий на коммерческое производство новых наноматериалов и начали глобальный и прозрачный процесс оценки социально-экономических, медико-санитарных и экологических последствий этой технологии»¹⁹. Работа ЕТС-группы значительно стимулировала дискуссии о нормативных ограничениях развития нанотехнологий во многих странах, но, одновременно, она увеличила опасения и протесты как со стороны исследователей нанотехнологий, так и со стороны широкой общественности.

Абсолютно разные, но далеко идущие рекомендации в области исследований нанотехнологий можно свести к следующему: «Центр ответственных нанотехнологий (CRN) выявил несколько источников опасностей молекулярной нанотехнологии (МНТ), в том числе гонку вооружений, “серую” слизь, социальные потрясения, “независимое распространение наночастиц”, и программы, запрещающие нанотех, что повлечет за собой нарушение прав человека. Похоже, что самым безопасным вариантом является создание одной — и только одной — программы развития молекулярной нанотехнологии, которая будет широко распространена, но в нее должно включаться ограничение производственных возможностей»²⁰. Такая стратегия сдерживания развития нанотехнологий будет подразумевать секретность и строгий контроль, что представляется невозможным и небезопасным, а также недемократичным. Кроме того, эта рекомендация не согласуется с идеалом открытого научного сообщества.

Все эти предложения обогатили (и подогрели) общественные и научные дискуссии о рисках нанотехнологий. Сегодняшний взгляд на результаты этих дебатов позволяет рассматривать эти данные как специфические документальные источники. Нанотехнология, которая сама по себе находится все еще в зачаточном состоянии, позиционируется в общественной дискуссии как опасный предмет. Оказалось, что никто не готов к такой ситуации. Нынешнее состояние сферы нанотехнологий характеризуется серьезными проблемами: с одной стороны, существуют серьезные ожидания в отношении потенциальной выгоды от их использования, с другой — мы по-прежнему не имеем никаких достоверных знаний о возможных побочных эффектах. Осуществимость некоторых специфических сценариев развития нанотехнологий, вроде молекулярного ассемблера²¹ и его возможного выхода из-под контроля²², не могут быть оценены адекватно.

Исходя из вышесказанного, понятно, что в первые годы дискуссии о рисках нанотехнологий строились на подозрениях и неопределенности, а не на базе научных знаний и рационального обсуждения.

Тем временем, однако, ситуация изменилась. Интенсивные дискуссии по вопросам нанотехнологий играют значительную роль во многих странах. В немецком парламенте проблема наночастиц, подкрепляемая исследованиями в области социальной оценки техники (COT)²³, обсуждается с 2003 г. Исследования Лондонского королевского общества и Королевской инженерной академии позволили сформулировать множество рекомендаций, направленных на ликвидацию пробелов в знаниях и минимизацию возможных рисков. Основное требование этих рекомендаций сводится к использованию превентивного подхода при производстве наночастиц. Следуя ему, правительство Великобритании пообещало содействовать более интенсивному исследованию рисков нанотехнологий, упорядочить существующие правила с точки зрения их применимости к нанотехнологиям, а также усилить публичное обсуждение нанотехнологий²⁴. Одновременно программы исследований возможных побочных эффектов от использования наночастиц были развернуты также в Соединенных Штатах и в Германии.

Однако, невзирая на эти мероприятия общественные волнения, касающиеся наночастиц, не исчезли. Были внесены дополнительные предложения о введении моратория на исследования в области нанотехнологий²⁵. Эмпирическое изучение общественного восприятия нанотехнологий показывает, что в обществе существует по этому поводу значительное беспокойство. В Германии недавно произошла неоднозначная история с моющим средством «MagicNano» (несмотря на свое название, наночастицы там, согласно заявлению компании, не присутствовали). Этот продукт оказался небезопасным для здоровья, однако это не вызвало негативной реакции на использование нанотехнологий в средствах массовой информации, но привело к серьезному беспокойству среди исследователей нанотехнологий, так как пока еще не существует устоявшегося отношения общественности к наночастицам. В этой ситуации я сосредоточусь на дальнейшем анализе применения принципа предосторожности и его возможных последствий.

Управление рисками и принцип предосторожности

Стратегии управления рисками, сопровождающими внедрение новых технологий и материалов, имеют долгую традицию. Раньше доминирующим был «выжидательный» подход. Новые вещества создавались исходя из предположения, что, либо это не повлечет за собой никаких негативных последствий, либо потом, позднее можно будет исправить возможную неблагоприятную ситуацию, и, таким образом, компенсационная стратегия рассматривалась также как уместная. Опыт, приобретенный в результате создания новых материалов и технологий и изучения опасностей, связанных с радиационным заражением, привел к осознанию необходимости нормативного регулирования рисков, с тем, чтобы предотвратить

дальнейшее негативное воздействие этих материалов и технологий на здоровье человека и окружающую среду. Важными направлениями такой регуляции по-видимому являются следующие²⁶:

- установление правил работы с конкретными, осознанными рисками (на атомных электростанциях, в химической промышленности, на самолетах и т.д.) для защиты сотрудников и персонала;
- регламентация технологий и продуктов питания и продовольствия (процедур консервирования, максимально допустимых концентраций нежелательных химических веществ, таких, как гормоны и т.д.) для защиты потребителей;
- создание экологических стандартов в различных областях, для поддержания качества окружающей среды (в отношении грунтовых вод, максимально допустимого уровня промышленных выбросов, в эксплуатации электростанций, теплоцентралей и т.д.),
- разработка стандартов безопасности, и вопросов ответственности в целях защиты пользователей и потребителей (в области автомобильного транспорта, для электростанций, в бытовой технике и т.д.).

Существуют отработанные механизмы анализа риска, оценки риска и управления рисками во многих областях науки и техники, в частности, в производстве новых химических веществ и лекарственных препаратов, например, «Закон о контроле над токсичными веществами» в Соединенных Штатах²⁷. Такое «классическое» регулирование риска адекватно, если уровень защиты определен и риск может быть описан количественно как вероятность возникновения отрицательных последствий, умноженных на масштабы возможного ущерба. Здесь пороги ущерба могут быть установлены законом, а риски могут либо находиться ниже определенного уровня, либо минимизироваться. Кроме того, могут быть приняты предупредительные меры путем использования принципа ALARA (принцип достижения цели минимальными средствами — as low as reasonably achievable). Эту ситуацию можно описать как «стандартную».

Если условия, необходимые для «классического описания» риска, не выполняются, то следствием этого выступают неопределенность, противоречие и неоднозначные ситуации. В этом случае мы сталкиваемся с тем, что, с одной стороны, научных знаний, касающихся возможных негативных последствий нет вообще, либо они являются спорными и гипотетическими, либо отсутствуют достоверные эмпирические данные. С другой стороны, классические стратегии управления рисками не могут применяться достаточно адекватно, так как неблагоприятные последствия могут иметь катастрофические размеры при малой вероятности их возникновения. Такого рода ситуация мотивировала, например, Ханса Йонаса²⁸ постулировать «эвристику страха». В ней, как ориентир для действия, используется наихудший сценарий. Подход Йонаса вызвал обширную критику. Главными объектами критики в его

концепции были натуралистические трактовки и предполагаемая телеология природы, а также произвольность выводов, вытекающих из изучаемых ситуаций. Стало ясно, что подход Йонаса может быть весьма целесообразным для повышения уровня осведомленности в отношении опасных ситуаций, но было бы абсолютно неверно использовать его для адекватной оценки риска. Поэтому его использование в процессе принятия решения о применимости и адекватности принципа предосторожности неоправдано.

Однако подход Йонаса акцентирует актуальность нормативной рефлексии в тех случаях, когда классические стратегии управления рисками уже не работают. Такие ситуации зачастую представляют собой хорошую почву для манипуляции и идеологизации. Фактически очень трудно определить, что такое «рациональный подход» в условиях риска, и каким образом можно рационально обосновать его. Ни идеологические позиции, ни произвольный выбор стратегий управления рисками не могут быть приняты в качестве «рациональных»²⁹. Реализация принципа предосторожности в Европейском Союзе может быть истолкована как шаг к рациональной стратегии управления рисками в случае недостатка знаний о возможных негативных последствиях.

Наблюдение последствий использования новых материалов, не выявленных на стадии внедрения, крайне неблагоприятных, приводящих к огромному ущербу для здоровья человека, окружающей среды, а также экономики³⁰, вызвало дебаты о предупредительных мерах по их регулированию. В ходе встречи на высшем уровне (Конференция Организации Объединенных Наций по окружающей среде и развитию UNCED), состоявшейся в Рио-де-Жанейро в 1992 г. было достигнуто многостороннее международное соглашение о принципе предосторожности. Этот документ стал частью программы XXI века, в нем, в частности, записано следующее: «В целях защиты окружающей среды принцип предосторожности должен применяться государствами-участниками всегда, когда это возможно. В тех случаях, когда существует угроза серьезного или необратимого ущерба, научная неопределенность не должна использоваться в качестве причины для отсрочки принятия экономически эффективных мер по предупреждению ухудшения состояния окружающей среды (Декларация Рио-де-Жанейро, принцип № 15)». Принцип предосторожности был включен в 1992 г. в Договор о Европейском союзе, статья 174 постулирует: «Принимая во внимание разнообразие ситуаций в различных регионах Сообщества, политика ЕС по вопросам окружающей среды должна быть направлена на повышение уровня защиты последней. Эта политика должна быть основана на принципе предосторожности...».

Принцип предосторожности, таким образом, создает основания для политических действий. Он позволяет принимать определенные политические решения на более ранних стадиях потенциально

рискованных ситуаций³¹. Это значительно меняет ситуацию. Раньше политики могли использовать разногласия среди ученых (или злоупотреблять ими) в качестве одной из причин (или собственного оправдания) не принимать никаких мер вообще. В тех случаях, когда накопление соответствующих научных доказательств может потребовать десятилетий, это означает, что политические действия всегда могут быть отложены на том основании, что научные знания еще не сформированы. Таким образом, политические действия могут быть слишком запоздалыми.

Классическая стратегия управления рисками в «стандартной ситуации» заключается в том, чтобы применять ее для просчитываемых и хорошо известных рисков. В противном случае, если вместо определенных знаний присутствуют только мнимые опасения или предположения по поводу ожидаемого ущерба, то нет никаких рациональных оснований для управления рисками. В подходе Йонаса мы рассматриваем худшую из возможных гипотез, но эта стратегия не позволяет действовать легитимно и рационально. Между этими крайностями существуют две области, в которых присутствует некоторое знание, но оно не достаточно для классической оценки рисков. Эти две сферы — неисчислимо знание и эпистемологическая неопределенность. Здесь с полным основанием может применяться принцип предосторожности. Однако, это довольно трудная задача — найти точную грань в принятии законных решений, так как увлечение «выжидательной стратегией» или избыточное количество предостережений могут привести к отсутствию каких-либо действий вообще.

Следующая характеристика принципа предосторожности, несмотря на то, что он не объясняет всех значимых аспектов риска, показывает его сложную структуру: «Если после проведения оценки имеющейся научной информации остается обоснованное беспокойство о возможных негативных последствиях, но научная неопределенность сохраняется, необходимо действовать на основе принципа предосторожности, не ожидая, пока реальность и серьезность этих негативных последствий станет полностью очевидной»³².

Применение принципа предосторожности, как правило, начинается с научной экспертизы. В данном случае необходимо иметь оценку состояния знаний в исследуемой области науки, а также существующих типов и степени неопределенности. На границе между классическими стратегиями управления риском и подходами к описанию гипотетического риска, необходимо принятие четких нормативных решений³³. При оценке неопределенностей, во время применения принципа предосторожности особую роль играют нормативные документы. В ситуации неопределенности стоит выражать «разумную обеспокоенность». Термин «разумная обеспокоенность» используется в качестве руководящего принципа для ЕС, в свою очередь «разумность» беспокойства зависит от

качества имеющейся информации. Таким образом, оценка имеющихся знаний, в том числе с высокой степенью неопределенности, вводит в действие принцип предосторожности.

Исходя из предыдущего анализа ясно, что основные вопросы данной статьи концентрируются вокруг использования наночастиц и изучения возможных последствий их применения. Эти вопросы можно сформулировать так:

1. Можно ли описать сферу нанотехнологий посредством эпистемологической неопределенности или неисчислимого риска?

2. Является ли «разумная обеспокоенность по поводу возможного неблагоприятного воздействия» искусственных наночастиц достаточным основанием для легитимного применения принципа предосторожности?

3. Если да, то какие меры предосторожности, вытекающие из этого позитивного суждения, представляются адекватными?

Первые два вопроса касаются диагностики текущего положения дел, особенно в отношении оценки нынешнего состояния знаний, тогда как третий вопрос направлен на выводы, сделанные в результате диагностики с применением принципа предосторожности. На первый вопрос следует ответить положительно. До сих пор неизвестны вероятности риска, неизвестны или неопределены причинно-следственные отношения, связанные с возможным риском производства, использования и распространения наночастиц. Масштабы возможных последствий, их степень и характер их «серьезности» (в связи с выбранным уровнем защиты) могут в настоящее время оцениваться лишь качественно, даже в лучшем случае. Таким образом, мы наблюдаем типичную ситуацию неопределенности, в которой нельзя использовать существующие стратегии регулирования рисков.

Ответ на второй вопрос, существует ли «разумная обеспокоенность по поводу возможности неблагоприятного воздействия» искусственных наночастиц также представляется положительным. Известны результаты токсикологической экспертизы, в ходе которой изучалось воздействие на крыс высокой концентрации отдельных наночастиц. Эти данные свидетельствуют о серьезных и даже летальных последствиях. Конечно, нельзя однозначно распространять результаты, полученные в опыте с крысами, на людей, но они подтверждают необходимость «разумной обеспокоенности возможностью неблагоприятных последствий», вызванных искусственными наночастицами. Необходимо иметь в виду, что для легитимного применения принципа предосторожности подобного свидетельства о возможности негативных последствий достаточно. Здесь важно отметить, что, с одной стороны, это важное отличие от императива ответственности в смысле Йонаса, потому что в подходе Йонаса нет никаких данных, свидетельствующих о возможности негативных последствий, побуждающих отказаться от

некоторых технологий, а гипотетические риски рассматриваются как достаточные. С другой стороны, здесь есть отличие от строгой классической стратегии управления риском. В контексте «разумной обеспокоенности» доказательства вредного воздействия не необходимы, достаточно лишь свидетельства об их возможности.

Третий вопрос является наиболее сложным. В регулярном применении принципа предосторожности выделяют два аспекта³². С одной стороны, речь идет о непрерывном повышении уровня знаний, с тем, чтобы улучшить и использовать «классические» стратегии управления рисками. С другой стороны, использование принципа предосторожности заявляет о необходимости разработки нормативных механизмов, регулирующих ситуации неопределенности до тех пор, пока удовлетворительный уровень знания не будет достигнут. Обе эти сферы, однако, с трудом поддаются оценке.

Напоминание о том, что принцип предосторожности требует предварительной научной оценки, и о том, что «качество наличествующей информации»³⁵ выступает основой оценки «разумной обеспокоенности», приводит к пониманию того, что оценка состояния знания играет ключевую роль в принятии решений. Однако мы можем зафиксировать не наличие негативных последствий, а только их возможность.

Этот вывод подкрепляется другими исследованиями: «Принимая во внимание сегодняшние знания о специфических для нанотехнологий эффектах (исключая эффект самоорганизации и кумулятивный эффект массового производства), мы не видим причины для серьезной озабоченности глобальными и необратимыми последствиями изучаемых технологий, даже случившимися независимо от воли человека. Такое утверждение находилось бы на одном уровне с оправданием опасения относительно ядерной технологии и генной инженерии»³⁶.

Сама по себе возможность нанесения серьезного ущерба в результате широкого использования наночастиц, однако, не дает основания для использования принципа предосторожности в качестве аргумента для установления моратория или других запретительных мер. Всегда будет существовать возможность создавать спекулятивные сценарии ситуаций с весьма неблагоприятными последствиями, что не позволяет принципу предосторожности достигнуть «рациональности». Следовательно, это показывает, что нет никаких оснований для установления моратория или других жестких мер в соответствии с настоящим состоянием знаний. Именно из-за того, что уровень знаний постоянно изменяется, непрерывный мониторинг и оценка знаний, касающихся производства и воздействия наночастиц на здоровье человека и окружающую среду актуальны как никогда.

В современной науке есть серьезные пробелы, которые должны быть устранены. В вышеуказанных условиях главная задача

состоит в том, чтобы усовершенствовать базу научных знаний, особенно в области токсикологии и экологии. Второе направление необходимых мероприятий состоит в систематическом сборе всех соответствующих знаний и проведении регулярной и комплексной оценки их состояния, изучении следствий этого состояния. Третья область деятельности должна быть направлена на содействие общественному обсуждению и улучшению связи между наукой и обществом.

Однако нет никаких гарантий, что принимая эти меры мы предотвратим все возможные виды рисков. Необходимо помнить, что положение «нет никаких доказательств вреда», не должно быть истолковано как «доказательство отсутствия вреда».

Заключение

Наночастицы и наноматериалы, производимые во многих физических, химических и биологических процессах, представляют собой новые, радикально отличающиеся по свойствам, вещества. Они могут быть использованы для разработки принципиально новых изделий. Многие из этих материалов находятся пока только в исследовательских лабораториях. Вместе с тем, некоторые наночастицы уже присутствуют во многих областях нашей жизни и их число будет значительно увеличиваться в ближайшее время. Большинство известных и используемых наноматериалов еще не достаточно исследовано с точки зрения возможных негативных последствий их применения. Все это означает, что классическая стратегия оценки рисков неприменима. Способы количественного расчета вероятности ущерба и степени возможной опасности пока отсутствуют. Так что неудивительно, что в промышленно развитых странах ведутся оживленные дискуссии о применимости принципа предосторожности.

Принцип предосторожности должен применяться в связи с «разумной обеспокоенностью», основанной на научных исследованиях и оценке знаний. Согласно современным представлениям, такая «разумная обеспокоенность» оправдана сейчас в токсикологических исследованиях наночастиц. Однако не существует никакой «разумной обеспокоенности», которая служила бы оправданием жестких мер в области наночастиц (например, введения моратория на исследования) в соответствии с принципом предосторожности. Много в этом направлении делается, но предстоит еще много работы: должны быть заполнены пробелы в знаниях в области оценки рисков, необходимо выявить возможные источники воздействия, а также разработать действенные методы анализа экологической ситуации и влияния искусственных наночастиц на биологические образцы. Все этапы жизненного цикла продукта нанотехнологий должны быть интегрированы в область научных исследований и разработок.

Что касается «разумной обеспокоенности по поводу возможной опасности», то разумеется необходимо учитывать то, что для всех исследователей в области наночастиц обязательна особая осторожность. К таким частицам следует относиться так же, как к новым химическим веществам, даже в том случае, если химический состав частиц хорошо известен. При работе с наночастицами по-прежнему необходимо ориентироваться на индивидуальный подход, поскольку к ним пока еще не могут применяться специфические номенклатуры, классификации и стандартные схемы. Данная ситуация должна быть изменена как можно скорее³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Colvin V. Responsible Nanotechnology: Looking Beyond the Good News. – Centre for Biological and Environmental Nanotechnology at Rice University. <http://www.eurekalert.org/>, 2006.

² Gee D., Greenberg M. Asbestos: from «Magic» to Malevolent Mineral // Harremoes P., Gee D., MacGarvin M., Stirling A., Keys J., Wynne B., Guedes Vaz S. (eds.). The Precautionary Principle in the 20th Century. Late Lessons from Early Warnings. – London: Sage, 2002. – P. 49 – 63.

³ Schomberg R. The Precautionary Principle and Its Normative Challenges // Fisher E., Jones J., Schomberg R. von. (eds.). The Precautionary Principle and Public Policy Decision Making. – Cheltenham (UK); Northampton (MA), 2005. – P. 141 – 165.

⁴ Grunwald A. Nanotechnology – A New Field of Ethical Inquiry? // Science and Engineering Ethics. Vol. 11. 2005. No. 2. – P. 187 – 201.

⁵ Rescher N. Risk. A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management. – Lanham, 1983; Shrader-Frechette K.S. Risk and Rationality. Philosophical Foundations for Populist Reforms. – Berkeley, 1991.

⁶ Schmid G. et al. Nanotechnology – Perspectives and Assessment. – Berlin et al.: Springer, 2006. Sec. 6.2.1.

⁷ Paschen H., Coenen C., Fleischer T., Grünwald R., Oertel D., Revermann C. Nanotechnologie. Forschung und Anwendungen. – Berlin et al.: Springer, 2004.

⁸ Joy B. Why the Future Does not Need Us. Wired Magazine. April 2000. – P. 238 – 263.

⁹ Grunwald A. Converging technologies: Visions, increased contingencies of the *conditio humana*, and search for orientation. Futures. 39 (2007). – S. 380 – 392.

¹⁰ См.: Schmid G. et al. Nanotechnology – Perspectives and Assessment.

¹¹ Munich R. Nanotechnology – What is in Store for Us? Münchener Rückversicherungs-Gesellschaft. – München. http://www.munichre.com/publications/302-03534_en.pdf [12.11.2005].

¹² Grunwald A. The Case of Nanobiotechnology. Towards a Prospective Risk Assessment // EMBO reports. Special Issue. Vol. 5. October 2004. – P. 32 – 36.

¹³ См.: Harremoes P., Gee D., MacGarvin M., Stirling A., Keys J., Wynne B., Guedes Vaz S. eds. The Precautionary Principle in the 20th Century. Late Lessons from Early Warnings.

- ¹⁴ См.: Schmid G. et al. Nanotechnology – Perspectives and Assessment.
- ¹⁵ Ball P. Nanoethics and the Purpose of New Technologies. Lecture at the Royal Society for Arts. – London, March 2003. <http://www.whitebottom.com/philipball/docs/Nanoethics.doc> [2.10.2006]
- ¹⁶ Gee D., Greenberg M. Asbestos: from «Magic» to Malevolent Mineral. – P. 49 – 63.
- ¹⁷ Gannon F. Nano-nonsense // EMBO reports. 2003. Vol. 4. No. 11. – P. 1007.
- ¹⁸ Munich R. Nanotechnology – What is in Store for Us? Münchener Rückversicherungs-Gesellschaft.
- ¹⁹ ETC-Group. The Big Down. Atomtech: Technologies Converging at the Nanoscale. <http://www.etcgroup.org> [2.10.2006].
- ²⁰ Phoenix C., Treder M. Applying the Precautionary Principle to Nanotechnology. The Centre for Responsible Nanotechnology. <http://www.crnano.org/Precautionary.pdf> [2.10.2006].
- ²¹ См.: Drexler K.E. Engines of Creation – The Coming Era of Nanotechnology. – Oxford: Oxford University Press, 1986.
- ²² Joy B. Why the Future Does not Need Us. – P. 238 – 263.
- ²³ Paschen H., Coenen C., Fleischer T., Grünwald R., Oertel D., Revermann C. Nanotechnologie. Forschung und Anwendungen. – Berlin et al.: Springer, 2004.
- ²⁴ UK Gov. H.M. Government. Response to the Royal Society and Royal Academy of Engineering Report. http://www.ost.gov.uk/policy/issues/nanotech_final.pdf [March 7, 2005].
- ²⁵ Friends of the Earth Nanomaterials, sunscreens, and cosmetics. Small Ingredients. <http://www.foe.org/camps/comm/nanotech/nanocosmetics.pdf>. 2006.
- ²⁶ См.: Schmid G. et al. Nanotechnology – Perspectives and Assessment.
- ²⁷ Wardak A. Nanotechnology & Regulation. A Case Study Using the Toxic Substance Control Act (TSCA). Woodrow Wilson International Center, Foresight and Governance Project. Paper 2003-6.
- ²⁸ Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. – Frankfurt/M.: Suhrkamp; english: The Imperative of Responsibility. 1984.
- ²⁹ Decker M., Grünwald A. Rational Technology Assessment as Interdisciplinary Research // Decker M. (ed.). Implementation and Limits of Interdisciplinarity in European Technology Assessment. – Berlin et al., 2001. – P. 33 – 60.
- ³⁰ См.: Harremoës P. et al. The Precautionary Principle in the 20th Century. Late Lessons from Early Warnings.
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid; Schmid G. et al. Nanotechnology – Perspectives and Assessment.
- ³³ Rescher N. Risk. A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management.
- ³⁴ Haum R., Petschow U., Steinfeldt M., Gleich A. von. Nanotechnology and Regulation within the Framework of the Precautionary Principle // Schriftenreihe des IÖW. 173/04. – Berlin, 2004.
- ³⁵ Schomberg R. The Precautionary Principle and Its Normative Challenges // Fisher E., Jones J., Schomberg R. von (eds.). The Precautionary Principle and Public Policy Decision Making. – Cheltenham (UK); Northampton (MA), 2005. – P. 141 – 165.

³⁶ Haum R. et al. Nanotechnology and Regulation within the Framework of the Precautionary Principle.

³⁷ Renn O., Roco M.C. Journal of Nanoparticle Research. 2006. 8(2). – P. 153 – 191.

Аннотация

В настоящее время особое внимание в публичных дебатах, посвященных рискам, связанным с новыми технологиями, привлекают вопросы предосторожности в использовании наночастиц, которые часто еще недостаточно исследованы, но уже направляются в сферу нанопроизводства и коммерческого применения. В данном случае, как подчеркивает автор, требуется особый подход в анализе рисков и социальной ответственности ученых и инженеров.

Ключевые слова:

наночастицы, риск, принцип предосторожности.

Summary

Currently, special attention in the public risk debate is being paid to synthetic nanoparticles. A vast potential market for nano-based products is seen in this field. New products, based on new properties of nano-materials can be brought about in admixtures or specific applications of nanoparticles. With respect to the reasonable concern for the possibility of hazards, specific caution in responsibly dealing with synthetic nanoparticles is required.

Keywords:

nanoparticles, risk, precautionary principle.

SEMINARIUM: КОЛЛЕКТИВНЫЙ СУБЪЕКТ ЛОНГИТЮДНОГО ВРЕМЕНИ *Опыт постнеклассической публикации*

Д.В. РЕУТ

Мне некогда писать этот текст. Я не хочу писать этот текст. Я не работаю над этим текстом. Этот текст совершает насилие надо мной, используя почему-то меня в качестве канала актуализации.

В ИФ РАНе завершился свой очередной сезон семинар В.И. Аршинова. Не будучи философским профи, Ваш покорный слуга заглядывал туда лишь в течение последнего года, и то — нерегулярно. Так и сегодня — пришлось уйти пораньше. Сбегая по широким ступеням мраморной лестницы, я думал следующее.

Интересно, какие установки давал руководитель при запуске семинара? Если они вообще были. Аршинов мог и обойтись. С него станется. Он ведь живет философией и имплицитно полагает, что так всякий человек устроен в принципе. Он мог вообще сказать: «У нас будет семинар по пятницам», — и выйти в дверь, не вдаваясь в подробности. Обозначив таким образом для участников планку по уровню стремления к развитию и самоорганизации.

Чего мог хотеть Аршинов?

Во-первых, вырастить среду для обсуждения своих текущих результатов в широком спектре направлений, включающих постнеклассику в ее теоретическом и практическом аспектах, синергетику, самоорганизацию, а в последнее время — и нанотехнологии в глобальном контексте. Семинар — мощный катализатор, специфический (диалоговый или даже полилогический) способ работы, альтернатива «индивидуальной творческой лаборатории»¹, причем не только для руководителя, но для любого действующего в нем участника.

Во-вторых, воспроизвести вживую дискурс новых французов (М. Фуко, Н. Лумана, Э. Морена, П. Бурдьё...). Чтобы приблизиться к ситуации восприятия их текстов *in statu nascendi*². В свое время П.Щедровицкий предпринимал подобную попытку в организованной им Школе Культурной Политики: он предложил каждому своему студенту выбрать какого-нибудь крупного философа прошлого, основательно познакомиться с его трудами и на занятиях выступать как бы от его лица. Здесь можно констатировать сближение с современными ролевыми играми³. Ведь философский дискурс подобен музыке: он оживает в моменты его исполнения. В промежутках между ними он законсервирован в книгах. Их можно читать — как музыкант читает партитуру, обдумывать, воспроизводить в пространстве собственной мысли, но это — *другая* форма мыследеятельности.

В-третьих, реализовать альтруистическую цель выращивания философской смены.

В-четвертых, поэкспериментировать с упомянутой выше самоорганизацией.

Многие наши семинары, застывшее наследие классической европейской науки, страдают «научностью» не в лучшем значении этого слова. Пространство коммуникации там кристаллизовано иерархически, заседания есть реляции о былых достижениях, до стоящего на пьедестале докладчика не докричишься. Вопросы предлагается подавать в конце в письменном виде, чем семинар благополучно и завершается.

Здесь же было не так. Овальный стол семинарского помещения оказывался довольно «круглым», а обсуждения — острыми.

Но для формирования ЦЕЛОСТНОСТИ семинара этого недостаточно.

Руководитель избрал «демократичную» стратегию движения от наличного состава участников и доступных для приглашения лиц. Поэтому последовательность докладов представлялась случайной. Возможно, этим моделировалась «организующая случайность» и «открытость» по Э. Морену⁴, которая должна была способствовать групповой самоорганизации. И если эта групповая самоорганизация не состоялась в заметной степени, то, скорее всего, потому, что участники семинара априорно имели достаточно высокий «градус» внутренней самоорганизации, т.е. следовали собственным траекториям развития. Студентов среди участников семинара было не так уж много.

Никто не говорит, что диктатура — лучше. Наоборот, она вряд ли совместима с постнеклассическим подходом, уважающим флуктуации плывущего целеполагания участников, их методологических предпочтений и сиюминутных квазистратегий. Семинар Аршинова — это, конечно же, «неспециализированная команда» (ср. с текстом⁵).

Выделенные выше четыре группы целей могли присутствовать в различных сочетаниях, быть осознанными либо неосознанными, интерферировать и/или конкурировать между собой.

В практическом воплощении семинара каждый говорил о своем, взаимных ссылок практически не было. Предварительно ознакомиться с тезисами докладов представлялось невозможным, иногда докладчик и тема оставались неизвестными до последнего момента. Апостериорная работа с докладами также оставалась «делом рук самих утопающих», зависящим от технической оснащенности слушателей и их текущих интересов. В частности, постоянно работала видеокамера. Интернет-сопровождение семинара отсутствовало. Совместная работа ограничивалась астрономической продолжительностью семинара, и ей просто не хватало «разбега», чтобы превратиться в работу коллективную.

В его современном состоянии семинар вряд ли можно считать коллективным или сетевым *субъектом реального времени*. Во всяком

случае, пока участниками не была достигнута степень осознанности, позволяющая связывать в реальном времени семинара выслушиваемые ими доклады со своим собственным движением в постнеклассической философии и/или прикладных областях. Пока это — даже не сетевой организм, а, скорее — сетевой полисубъектный конгломерат. В нем не просматривается механизм оперативного согласования целей и интересов. Видимо, механизм взаимного влияния реализуется задним числом, инерционно, с запаздыванием. Ведь при его отсутствии посещения семинара оказались бы однократными. Так и бывало с посетителями, которые по разным причинам указанного влияния не испытали. Гипотеза: семинар оказался коллективным или сетевым субъектом инфра-реального, лонгитюдного или продолженного времени.

Можно ли сказать, что семинар не достиг «критической массы» по количеству и личной мощности участников, когда начинают проявляться эмерджентные процессы — например, «кроссфertilизация» — взаимное оплодотворение научных дисциплин⁶ в лице представляющих их «игроков»? У вашего покорного слуги нет информации о фиксации подобных озарений или их отсутствия за упомянутые восемь лет.

Так что же, пока есть добротный классический научный семинар по... постнеклассическим проблемам, может быть, в этом и состоит ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ между предметом и методом, предопределяющее ограниченность развития?

Можно предложить более сложную модель феномена. В настоящее время, как известно, в науке принято выделять три базовые онтологии: классическую, неклассическую и постнеклассическую⁷, причем переход между ними не обладает нормативностью перехода на летнее или зимнее время. Субъекты различных видов деятельности или даже различные субъекты одного и того же вида деятельности могут «мирно» сосуществовать и даже взаимодействовать, принадлежа разным парадигмам. В частности, здесь: сидя за одним и тем же столом на одних и тех же стульях, участвуя в общем обсуждении, различные участники участвуют в разных семинарах: одни — в добротном классическом, другие в методологическом (неклассическом), третьи — в постнеклассическом. Классика, неклассика, постнеклассика — всего лишь атрибуты позиций участников, формирующие видимые ими аспекты реальности.

Отдаленная аналогия: в буддизме говорят о трех «измерениях» реальности: дхармакайе, самбхогакайе и нирманакайе⁸. Обычный человек пребывает в низшем из них и может обнаружить другие измерения и взаимодействовать с их обитателями лишь пройдя определенный путь и действуя посредством определенных техник в рамках определенных духовных практик. Эти ограничения не удастся обойти. Древние даосы заметили, что «когда неправильный человек использует правильные средства, правильные средства работают неправильно».

Но каков же может быть для нас, выходцев из европоцентристских традиций, идеал постнеклассического коллективного интеллектуального взаимодействия? Пожалуй, в европейской (в широком смысле) традиции, это — музыкальная джазовая jam session, имеющая, между прочим, афроамериканские корни.

Есть ли альтернатива в рамках немusикальных традиций? Известны и десятилетиями практикуются, например, ОДИ⁹ и их вариации — продвинутые формы соорганизации работы больших коллективов. Там поставленная перед коллективом проблема в течение нескольких дней (в классике — порядка 9 дней полного погружения) решается параллельно несколькими группами участников, чередующих групповую и пленарную работу с обязательным предъявлением промежуточных результатов и жесткой взаимной критикой. Указанное детище СМД-методологии¹⁰ эксперты относят к порождениям неклассической онтологии, в которой акцент переносится с предмета исследования на метод. Важный момент: сама работа строится в проектом зале, но не в исследовательском. В этом, кстати, создатель ОДИ видел ограниченность предложенной им формы. Исходная проблема привносится в ОДИ извне. Практика использования ОДИ в фундаментальной науке, в философии либо не осмыслена в достаточной степени, либо вообще отсутствует.

Заметим, что в последнее время наблюдается откат практиков и, в особенности, исследователей с указанных неклассических позиций обратно на классические. Но, может быть, СМД-подход рано сдавать в архив, несмотря на кончину его автора?

Ведь сложившееся противопоставление естественнонаучного подхода и СМД-подхода, оформившееся во времена расцвета СМД-методологии в ее противостоянии с психологией, не преодолено; оно имеет шансы к разрешению лишь на расширенном плацдарме постнеклассического мира, включающего внешний мир человека и его внутренний мир.

Продолжая намеченную указанными двумя точками¹¹ траекторию развития теоретического знания и учитывая постнеклассическую атмосферу работы, задаваемую самими стенами сегодняшнего ИФ РАНа, было бы естественно использовать в семинаре постнеклассические формы работы. Это было бы достойным результатом всего предприятия. Дело тормозится всего лишь... отсутствием аналогов, на которые можно опереться.

Как известно, переход к постнеклассической онтологии связан с тем, что в поле зрения науки попали открытые и саморазвивающиеся системы. «Саморазвивающиеся системы характеризуются кооперативными эффектами, принципиальной необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Среди исторически развивающихся систем

современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые включен в качестве компонента сам человек. Примером таких «человекоразмерных» комплексов могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии, включенные в биосферу в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь, генетической инженерии), системы «человек-машина»...»¹².

Субъект приходит к пониманию, что представление об объекте существенно зависит и от его, субъекта, структуры и внутреннего состояния. Сегодня в картину мира человеку приходится включать не только внешний мир, но и свое внутреннее устройство, свой внутренний мир. Внешний и внутренний миры рядопологаются. В новой, постнеклассической онтологии внутренний мир субъекта из несущественного, вносящего помехи в «обстоятельства исследования», перерастает в существенную и даже основную часть его содержания. При этом за объектами внешнего мира остается роль реперов, шкал, средств фиксации, «переводчиков» и прочих инструментальных средств, обеспечивающих выразимость, сравнимость, воспроизводимость и «объективность» получаемых результатов.

Постнеклассические представления востребованы не только в философии и отвлеченных теоретических дисциплинах, но — в экологии, психологии, а также в практике управления, в частности, управления организационными проектами: «...организационному проекту соответствует внешний или внутренний субъект деятельности, который, наряду с предметом деятельности, меняется сам»¹³, а также в постнеклассическом консалтинге¹⁴.

Попытаемся соотнести эти положения с практикой обсуждаемого семинара и возможной трансформацией представлений его участников в область постнеклассических сессий (jam sessions), интерактивного коллоквиума и т.п. Меняются ли ментальные структуры участников семинара по его ходу? Или происходит только приращение пассивного багажа знаний? Задаются ли участники вопросом: «Стал ли я сегодня в большей степени постнеклассическим философом, чем раньше? В чем это проявляется?»?

В поисках идей для организации постнеклассической практики естественно обратиться к духовному наследию Востока. Контрапунктом упомянутой афроамериканской jam session здесь будет, например, ритуальный танец — он допускает весьма узкий диапазон личных импровизаций в рамках традиции и все же исполняет функцию скорее института очень постепенного развития, чем инструмента трансляции.

Отметим еще ряд очевидных сложностей и противоречий.

А) Восток и Запад по-разному демаркируют категориальные поля пространства человеческой активности. Запад имплицитно исходит в своих ментальных построениях из дихотомии теория-практика. Восток же видит три пути развития, причем развития духовного: 1) интуитивные озарения, 2) медитацию, она же ме-

дитативная практика, 3) интеграция достигнутых результатов медитативной практики в собственное поведение практикующего индивида. Как мы видим, сама практика понимается здесь различно, а практика в западном смысле воспринимается как принципиально неупорядочиваемая «сансара». Она вообще неинтересна духовному Востоку из-за априорной невозможности ее благого обустройства. Подчеркнем, что описываемое восточное мировоззрение не есть религия, это, скорее, «неистовое» исследование себя (ср. с текстом¹⁵).

Б) Как видно из вышеприведенной цитаты¹⁶, Запад озабочен, в основном, коллективными постнеклассическими практиками. Исключением являются, пожалуй, «медико-биологические объекты...». Они включены в практики болезни, диагностики, лечения, реабилитации. Болезнь взаимодействует со своим носителем двояко: физиологически и посредством знака — диагноза¹⁷.

На Востоке же постнеклассические практики — это, прежде всего, — практики духовные; они индивидуальны, личностны, при своем успехе они приводят к появлению зримых знаков и способностей («сидх») у практикующего. Это — направляемая многовековой традицией по определенному Пути интроспекция. Путь обладает аспектом множественности, особенности его актуализации зависят от способностей человека. Каждый волен вступить на него и пройти его самостоятельно. Коллективные практики Востока лишь усиливают эффект благодаря обмену опытом и, возможно, пребыванию в поле «коллективной энергетики» добродетельных спутников (сангхи).

В) Духовный Восток идеалистичен. Он ориентирован на индивидуальное духовное развитие, познание своего внутреннего мира, в котором можно найти отраженный во всех подробностях внешний мир. Проявления последнего Восток считает пустотными, лишенными какой-либо собственной природы.

В противоположность ему, современный Запад озабочен в первую очередь конструированием эффективных во внешнем мире коллективных субъектов, возможно, сетевых структур. Впрочем, современная когнитивная наука заявляет устами своего яркого представителя Т. Черниговской: «Для того чтобы понять, как устроен мир, надо узнать, как устроен мозг». В мозгу же, как известно, структуры, отвечающие за функционирование, подчинены структурам, отвечающим за развитие¹⁸.

Известно высказывание Н. Бора, что противоположное глубокой истине — это тоже истина. Так что же, согласно Киплингу, «Запад есть Запад, Восток есть Восток, не встретиться им никогда»? Но если мы вчитаемся в текст Киплинга, то увидим, что своей поэмой¹⁹ он говорил обратное: Восток и Запад находят возможность для взаимопонимания и взаимодействия на широко понимаемых общечеловеческих основаниях.

Что может послужить таким основанием в нашем случае? Может быть, базовый конструкт восточного мировоззрения — Великое таинство единства мысли, слова и тела? Любопытно, что этой триаде дословно соответствуют три пояса оргдеятельностной схемы коллективной мыследеятельности²⁰ — базовой схемы СМД-методологии. На сегодняшний день это — наиболее рельефная точка возможного сопряжения западной и восточной картин мира²¹. В ней фронт европейской философской мысли имеет шансы сопрячься с базовым конструктом тысячелетней мудрости Востока.

Через «дупло» схемы коллективной мыследеятельности сама СМД-методология корреспондирует с принципом сложности (которого так не хватает, например, кибернетике I порядка²²). Феномен коллективной мыследеятельности, безусловно, сложен; и посредством упомянутой схемы аналитический аппарат СМД-методологии может быть сфокусирован на любом интересующем нас аспекте этого сложного феномена.

Однако вернемся к Востоку. Какие препятствия в достижении взаимопонимания видны «с Восточной стороны»? Здесь интересно привести описание следующего эпизода.

«Среди участников конференции был японский юнгианский психолог Хаяо Каван, который провел несколько лет в Цюрихе и хорошо был знаком с западным менталитетом, так же, разумеется, как и с японским. При просмотре телевизионной программы он, посмеиваясь, заявил: «Им кажется, что если у них есть переводчик, то они на самом деле общаются и понимают друг друга. Но это отнюдь не так. У них совершенно разные ракурсы». Мы попросили его разъяснить свои слова, и он сделал это, используя юнгианский подход.

Эти люди происходят из совершенно разных архетипических территорий, поэтому их метафизические предпосылки очень отличны друг от друга. Восток опирается на модель космоса с пустым центром. Мироздание возникло из пустоты как тотальный гештальт, в котором все взаимосвязано, все имеет свое место и все является одинаково важной частью целого. На Западе вы держитесь за совершенно иную, космогенетическую модель, в центре которой пребывает источник власти. Это Бог, «большой босс», сотворивший вселенную. Из этой центральной электростанции исходит иерархическая система с постепенно уменьшающейся значимостью. В мире архетипов у вас имеются разные уровни небожителей — самые высокие серафимы и херувимы, затем — персонификации власти, престолов, добродетелей и т.д., затем архангелы и наконец обычные ангелы. В природе тоже есть иерархия — низшие организмы, высшие организмы, наконец, человек, как венец творения.

...это различие в базовых метафизических допущениях окрашивает любую высказанную мысль²³.

Осознавание противоречий есть путь к их преодолению. Следует ли постнеклассический семинар проектировать, выращивать или

даже дрессировать? И если и выращивать, то — проектировать условия для этого выращивания? Сможет ли Аршинов «сделать» такой семинар, у которого сам сможет чему-нибудь научиться? Это было бы явным знаком успеха по функциональному критерию. Или следует в первую очередь заняться собой?

Почему я продолжаю писать этот текст? Наверное, меня «зацепила» пограничность ситуации. Ощущение фронта²⁴, подобное звуку полковой трубы... М. Булгаков по этому поводу говорил устами генерала Черноты: «— Да ты азартен, Парамоша?!»

Чем для меня является «круглый» стол обсуждаемого семинара (против существования которого у части участников появляются возражения)? А, может быть, и семинар в целом?

«...открытое опирается на закрытое, объединяется с закрытым. Незажженная свеча — замкнутая система, представляющая собой агломерат воска и фитиля. После зажигания воск становится резервуаром, питающим открытую систему пламени, а фитиль становится относительным инвариантом, необходимым для постоянства пламени. Водовороты обретают постоянство и определенную длительность существования, когда они упорядочивают свое движение вокруг некоторого неподвижного и стабильного, т.е. материально закрытого, элемента, такого, как камень или изгиб русла. Таким образом, мы имеем неактивный относительный «инвариант», который информирует действие; непрактический «инвариант», но который делает возможной практику; непродуктивный «инвариант», но вокруг которого водоворот осуществляет производство-самого-себя; он не реорганизует себя, но делает возможной реорганизацию, он не трансформируется, но делает возможной трансформацию. Он подобен стержню, вокруг которого вращается генеративная петля»²⁵.

Обсуждаемый семинар — инструмент, на котором я пытаюсь играть собственную партию «сложного мышления». Solo или a capella? Ответ зависит ... от настроения читателя. Существительное «читатель», к сожалению, не имеет коннотаций совершенного и несовершенного вида по аналогии с парой «спасатель» — «спаситель», «осознавание» — «осознание», или, в английском языке: «seeker» (искатель) — «finder» («находитель», хотя последний термин, по видимому, переключался в английский язык из французского, где он не имеет коннотации совершенности — ср.: находить и найти).

Какова же цена этой «игры» для самого исполнителя? Непрерывная трансформация собственной идентичности. Ученик Запада каждый день приобретает нечто новое. Ученик Востока ежедневно от чего-то отказывается, приближаясь к своему Изначальному состоянию. «Когда я говорю “я”, я лгу. Возьмем перцептивное “я”, нейтральное и прозрачное. Соотнесем его с интермедийным “я” — в этом качестве мое тело принадлежит мне; вернее, я принадлежу своему телу. И что мы наблюдаем? Отсутствие контакта. Бойтесь моего слова»²⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. – СПб.: РХГИ, 1998. – С. 350 – 381.
- ² В момент образования.
- ³ История одного семинара. Magister Ludi. Проблемы и перспективы игры. 1996 – 2006 / Под ред. Л. Смеркович. – Казань, 2006.
- ⁴ Морен Э. Метод. Природа природы. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 52, 238.
- ⁵ Там же. – С. 34.
- ⁶ Князева Е.Н. Эдгар Морен в поисках метода познания сложного // Морен Э. Метод. Природа природы. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 22.
- ⁷ Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- ⁸ Зегерс М. Термины буддизма. – СПб.: Алмазный путь, 2000.
- ⁹ ОДИ – организационно-деятельностная игра, изобретение ведущего отечественного методолога Г.П. Щедровицкого: *Щедровицкий Г.П.* Организационно-деятельностная игра как новая форма организации и метод развития коллективной мыследеятельности // Избр. труды. – М.: Школа культурной политики, 1995.
- ¹⁰ СМД-методология – системомыследеятельностная методология, разработка Московского методологического кружка (ММК), бессменно возглавлявшегося Г.П. Щедровицким.
- ¹¹ Классика и неклассика.
- ¹² Степин В.С. Теоретическое знание. – С. 631.
- ¹³ Балашиов В.Г., Заложнев А.Ю., Новиков Д.А. Проблемы управления организационными проектами. Тр. 2-й международной конференции «Когнитивный анализ и управление развитием ситуаций (CASC'2002)». Москва, 4 – 6 ноября 2002 г. Т. 1. – М.: Институт проблем управления РАН. – С. 122.
- ¹⁴ www.odn2.ru.
- ¹⁵ Гроф С., Гроф К. Неистовый поиск себя. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996.
- ¹⁶ Степин В.С. Теоретическое знание. – С. 631.
- ¹⁷ Тхостов А.Ш. Психология телесности. – М.: Смысл, 2002.
- ¹⁸ Бир. С. Мозг фирмы. – М.: Радио и связь, 1993.
- ¹⁹ См.: Киплинг Р. Баллада о Востоке и Западе // Уайльд О. Стихотворения. Портрет Дориана Грея. Тюремная исповедь; Киплинг Р. Стихотворения. Рассказы (Библиотека всемирной литературы). – М.: Художественная литература, 1976. – С. 366 – 369.
- ²⁰ Щедровицкий Г.П. Схемамыследеятельности – системно-структурное строение, смысл и содержание // Избранные труды. – М.: Школа культурной политики, 1995. – С. 281 – 298.
- ²¹ См.: Реут Д.В. Взаимная дополнительность Востока и Запада относительно транскультурного инварианта Мысль-Слово-Дело. Диалог и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: альтернативы на XXI век. Материалы IV международной Кондратьевской конференции. Москва, 15 – 16 мая 2001 г. – М.: МФК, 2001. – С. 267 – 272.
- ²² Морен Э. Метод. Природа природы. – С. 295.

²³ Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания. Трансатлантический диалог. – М.: АСТ, 2004. – С. 79 – 80.

²⁴ Фронтир – порубежье, «... зона освоения; точнее – территория... условия которой определяются идущим на ней процессом освоения... Мы подошли к основному “родовому признаку” фронта – его **неопределенности, неустойчивости, неустойчивости**... Фронтир существует только по своим зыбким, неписанным законам, иначе это уже не фронтир. У него своя логика, свои правила. Как перегретый газ нельзя описать по законам, верным для обычного газа, так и изучать фронтир надо по особым, фронтирным правилам». Фронтир – «...состояние ума...» (Белаш Н.Ю. Зона освоения (фронтир) и ее образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. — С. 75 – 89).

²⁵ Морен Э. Метод. Природа природы – С. 239 – 240.

²⁶ Уэльбек М. Возможность острова. – М.: Иностранка, 2007. – С. 15.

Аннотация

Приведены результаты реконструкции принципиальных оснований работы семинара в отделе философии науки и техники ИФ РАН. Изложение носит характер рефлексии участника семинара 2008/2009 гг. с использованием аппарата сложного мышления (в смысле Э. Морена).

Ключевые слова:

семинар, сложное мышление, сложность, Э. Морен, рефлексия, постнеклассическая онтология, постнеклассическая практика, самоорганизация, СМД-методология, ОДИ, организационно-деятельностная игра, субъект, целостность, лонгитюдное время, эмерджентность, Восток, Запад, фронтир.

Summary

Results of principal base reconstruction of seminar functioning belonging to Department of Science and Technics in Philosophy Institute of Russian Academy of Science are presented. The presentation has traits of reflexion of seminar member (2008/2009) and takes advantages of Complicated Thinking Techniques (after E. Moren).

Keywords:

seminar, complicated thinking, complexity, E. Moren, reflexion, postnon-classic ontology, postnonclassic practice, self-organization, System-thinking-activity-methodology, Organization- Activity-Game, subject, integrity, longitude time, emergency, East, West, frontier.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философское измерение



ТЕОЛОГИЯ ПЕРВОГО ЛИЦА: ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОГА

М.Н. ЭПШТЕЙН

Вопрос о доказательствах бытия Бога, казалось бы, относится к давно прошедшей, в основном, докантовской эпохе философии. Тем не менее, эта тема остро возникает и в современных дискуссиях о пересекающихся или, напротив, расходящихся путях науки и религии. Персоналистический аргумент, о котором я буду говорить, становится все более насущным для построения новой философско-теологической картины мира. Он выдвигается на то место, которое раньше принадлежало «классическим», или «схоластическим» аргументам, не выдержавшим ни философской критики И. Канта, ни столкновения с данными естественных наук.

Современный атеизм и натуралистическая теология

Недавно классические, докантовские доказательства еще раз «опроверг» известный эволюционист, биолог и популяризатор науки Ричард Докинз в своей книге «Бог как иллюзия» (2006). Поскольку эта книга признана самым последовательным и непримиримым манифестом «нового атеизма» и представляет целый парадигмальный ряд научно-атеистических сочинений, вышедших в последние годы¹, стоит остановиться подробнее на ее аргументации, выдержанной в духе критики натуралистической теологии.

Суть в том, что научно-атеистические опровержения бытия Бога, вроде тех, что предлагает Докинз, предполагают натуралистический характер самой теологии, указующей место Бога во Вселенной как некой объективной Сверхпричины всех вещей, которая избыточна с точки зрения научного исследования. И действительно, известный онтологический аргумент, выдвинутый Ансельмом Кентерберийским в XI в., утверждает необходимость объективного существования Бога, исходя из понятия о нем как всесовершенном существе; совершенство не может быть лишено предиката существования, иначе оно несовершенно. Еще И. Кант решительно отвергал этот аргумент, как и другие (космологический, физикотеологический), построенные на расширении наших умоположений в область

опытно-объективного бытия: «Понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т.е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней... Эта идея, именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширить наше знание в отношении того, что существует»².

Хотя Докинз ссылается на критику онтологического аргумента, сам он остается при той же самой идее Бога как некоего всемогущего Сверхобъекта, отвечающего за поведение всех объектов. Он понимает теизм как веру в Бога, прямо управляющего каждой частицей вселенной и действиями каждого живого существа. «Теизм утверждает, что каждый существующий объект появился и существует только благодаря одной-единственной сущности — богу. Он также утверждает, что каждое свойство каждого объекта существует лишь благодаря тому, что бог создал его таким или позволил ему быть таким»³. Докинз полагает, что такое теистическое допущение Бога сводит все мироздание к простой сверхпричине, отменяющей научные вопросы и объяснения. Почему это так? — Потому что так создал или так захотел Бог. Воспринимая Бога как простейший механизм, состоящий из одного винта, одним поворотом заводящего вселенную и все в ней, Докинз предпочитает этому «одновинтовому» Богу более сложный механизм эволюции и естественного отбора, который позволяет разобрататься в частностях мироустройства. Сначала соорудив себе, пользуясь старомодными теологическими выкладками, модель Бога как «простого» существа, Докинз затем успешно развенчивает ее. «Бог, способный постоянно контролировать и исправлять состояние каждой отдельной частицы Вселенной, не может быть простым. Его существование само требует грандиозного объяснения»⁴.

Такой Бог, каким представляет его Докинз, — это и вправду иллюзия, существующая только в головах самых наивных атеистов и старомодных теологов, с которыми Докинз и предпочитает иметь дело, дабы легче их разоблачить. Показательно, что на протяжении всей книги Докинз ни разу не обращается к размышлениям Канта о природе «религии в пределах разума» или к экзистенциальной теологии Кьеркегора. Да и просто к Священному Писанию. Иначе он узнал бы, что царство Божие — не в мире объектов, частиц, элементов, а внутри человека. «Когда же приходит царство Божье?» — «Царство Божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри вас есть»⁵.

Именно потому, что натуралистическая теология не выдержала испытания временем, так важно сегодня обратиться к персонологии, философии личности и наметить ее взаимодействие с теологией, т.е. расширить представление о Личностном, лежащем в основании всякой человеческой субъективности.

Говоря в дальнейшем об умозаключениях в пользу бытия Бога, я предпочитаю слово «аргумент», а не «доказательство», потому что строго доказать бытие Бога нельзя (как нельзя доказать и неизмеримо более простые математические истины, согласно теоремам Гёделя о неполноте). Но можно показать, почему бытие Бога не противоречит законам разума и данным человеческого опыта, более того, позволяет с наибольшей достоверностью объяснить общность опыта разных людей, несмотря на всю его субъективность, а точнее, именно благодаря ей.

Мир субъектов и его основание

Свой аргумент в пользу бытия Бога я назову персоналистическим. Он входит в семейство «трансцендентальных» умозаклучений, которые были инициированы философией Канта. *Трансцендентальным* Кант называл «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», т.е. до всякого опыта⁶. К числу таких доопытных форм познания Кант относит, как известно, пространство и время. Мы не находим их в окружающих объектах, они накладываются на них самой нашей способностью познания, конструирующей все наблюдаемые объекты в формах пространства и времени.

К числу таких доопытных, я бы даже сказал, «доопытнейших» форм познания относится и то, что можно назвать субъективностью опыта. Эта субъективность не присутствует в объектах нашего познания, она не выступает как объект опыта, но составляет его исходное условие. Простейший пример: нигде вне себя мы не находим опыт горячего или холодного. Мы видим огонь, мы можем изучить химический процесс, происходящий при горении, разложить его на элементы, показать взаимодействие молекул и т.д., но нигде в самом огне мы не найдем то ощущение горячего, жгучего, обжигающего, которое мы испытываем при его прикосновении. Условием ощущения горячего является наличие субъекта, способного его ощутить своей кожей, рецепторами, нервной системой. И даже если мы исследуем кожу, рецепторы, нервную систему, мы узнаем физиологический и химический процессы, вызывающие ощущение горячего, но мы не найдем в них самого этого ощущения. Горячее можно ощутить, лишь будучи субъектом этого ощущения, переживая его на себе, а не изучая его как объект.

Тем более нигде на свете, ни в каких объектах, мы не найдем того, что называется любовью, нежностью, жалостью, страхом, надеждой. Разумеется, есть музыкальные звуки или поэтические строки, которые передают нам эти чувства, испытанные другими. Но, рассматривая и исследуя эти звуки или строки, акустику звуковых волн или состав типографской краски, мы не найдем в них, как объектах, ничего похожего на наше чувство любви или нежности.

Оно вообще не похоже ни на что видимое, осязаемое, предметное; как чувство, оно принадлежит миру субъектов.

Между мирами объектов и субъектов лежит граница, это два различных модуса бытия. Один описывается местоимением «что», другой — «кто». Про огонь можно спросить: «*Что* это?» — и ответить на основе объективных научных данных. Про чувство горячего может рассказать только тот, *кто* его пережил, кто причастен к нему как субъект. Поэтому по сути неверно говорить: «Я прикасаюсь к горячему». Горячим оно становится только в момент прикосновения и благодаря ему. Я прикасаюсь к огню, к раскаленному утюгу, кипящей воде, перегретому мотору и т.д. Но горячими они становятся только в отношении к субъекту, который такими их переживает; поэтому «прикасаться к горячему» — это метонимия, переносящая субъективный результат опыта на его объект. Точно так же в мире объектов нет цветов: красного, синего, зеленого, — есть только определенные длины и частоты световых волн, углы их преломления и т.д. Красными или зелеными эти свойства волн становятся только в восприятии субъектов, в мире «кто». И это не лирическое, а строго физическое утверждение. «Тот или иной цвет «присваивается» человеком объекту в процессе зрительного восприятия этого объекта (электро-магнитного излучения с длинами волн от 380 до 780 нм)»⁷. Наш язык пронизан словами и терминами, которые обозначают не объективную реальность, а реальность ее восприятия, ту субъективность, которая задает условия опыта. Сам наш язык в основном трансцендентален, и понятно почему — ведь это *наш* язык, а не деперсонализированный язык приборов, автоматов, инструментов, электронных программ (впрочем, и последний субъектно опосредован, ведь приборы и программы создаются людьми).

И тем не менее, несмотря на субъективность нашего языка и условий нашего опыта, мы хорошо друг друга понимаем, поскольку все мы, как люди, принадлежим к миру субъектов. Для всех нас (за исключением дальтоники) красное и зеленое выглядят примерно одинаково, сахар имеет сладкий вкус, а соль — соленый. Субъективность нашего опыта не препятствует его общезначимости. Просто эта общезначимость, общечеловечность раскрывается каждым изнутри себя, в модусе «кто», а не в модусе «что».

Но это означает, что у мира субъектов есть свое собственное основание, подобно тому, как есть оно и у мира объектов. Объектов превеликое множество: звезды, планеты, океаны, камни, деревья, слоны, муравьи... Но за ними раскрывается единство живой и неживой материи, всех этих бесчисленных «что», окружающих нас во вселенной. Наука еще глубже проникает в природу вещества и находит основания материального единства вселенной в законах, определяющих устройство и взаимодействие частиц, полей, энергий. Но точно так же мы не можем не искать единого основания и у мира субъектов, которых тоже превеликое множество: живые и

умершие, молодые и старые, мужчины и женщины, белые и черные, французы и китайцы, горожане и сельчане... Тем не менее, у всех у них есть способность испытывать нечто внутри себя, через себя: теплоту и цвет, любовь и жалость, радость и горе. Внутри них совершается жизнь, которая открыта каждому только в глубине себя: поток мыслей, чувств, ощущений, намерений.

Бог как Субъект, Абсолютная Личность

Закономерно встает вопрос: каково же основание этой общности всех субъектов, всех людей (а возможно, и животных, если распространить на них свойство субъективности, чего мы в этой статье не будем обсуждать)? Если есть некое предельное «что» в мире объектов, как его ни называть, то должно быть и некое предельное «кто» в мире субъектов. Если ученые ищут некий Сверхобъект, «первополе» или «первосубстанцию», которые лежали бы в основании всего многообразного мира объектов и объясняли их свойства и поведение, то столь же законно искать и некоего Сверхсубъекта, который стоял бы в основании нашей способности быть субъектами.

Понятно, что это основание нашей субъективности само не может не быть субъектом, это не «что», а «кто», и его *ктойность* составляет условие нашей собственной ктойности, а не чтойности. Бытие этого Сверхсубъекта делает возможным и наше бытие как субъектов, а не только объектов (каковыми мы являемся в окружающем мире — телами среди других тел). Этот Сверхсубъект не может быть просто объектом нашего опыта, потому что он составляет условие нашей субъективности. Он сам и есть субъективность, которая нас разделяет, замыкает в себе и одновременно открывает навстречу друг другу, делает возможным выражение себя и восприятие другого, взаимопонимание, коммуникацию.

Конечно, можно считать, что есть только интерсубъективность, но нет никакой транссубъективности, никакого Сверхсубъекта. Но это все равно, что считать, что есть отдельные взаимодействия между отдельными телами, а такие общие категории, как материя, энергия, поле, масса, не существуют, все совершается от случая к случаю. Ударит мяч об стенку — отскочит; ударит метеорит о землю — оставит воронку. Нет законов о равенстве сил действия и противодействия, нет законов, определяющих меру упругости тел. Такой «магический» взгляд на отдельность, спонтанность, неупорядоченность отдельных явлений и взаимодействий возможен в донаучную эпоху, но именно наука и способствовала осознанию единства объектного мира и постижению его материальных оснований. Поэтому и естественные науки не вправе отказывать религии, богословским и гуманитарным дисциплинам в стремлении постичь законы субъектного мира и установить его связи со Сверхсубъектом, средоточием всякой субъективности. Еще раз вспомним Евангелие: «Царство Божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать:

вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри вас есть». Каждый из нас является самим собой для себя и в этом смысле несет в себе «царство Божье». Это свойство, индивидуальное для каждого и в то же время универсальное для всех субъектов.

Сверхсубъект, в обыденном языке именуемый «Бог», есть Кто, т.е. Личность как условие и предпосылка личностности как таковой, и поэтому — Абсолютная Личность, или Личностный Абсолют. Можно называть его также Перволичностью, Личностью личностей, Субъектом субъектов, Верховным Существом... В этом утверждении не больше догматизма или авторитаризма, чем в научных представлениях о каких-то последних основаниях материального мироустройства (будь это единое поле, элементарные частицы, суперструны, вакуум, темная материя или что-либо еще). Познание этих основ и законов объектного мира не ограничивает свободы человека, а напротив, делает его свободным преобразователем вселенной на основе ее познания. Так и познание самого себя, Себя в себе, т.е. внутреннее сообщение с Перволичностью, с источником всякой субъективности, освобождает человека от рабства у внешнего мира и от сильных личностей, правителей мира сего.

Таково персоналистическое обоснование понятия о Боге как о Перволичности среди Личностей. Без Бога никто не мог бы вступать в отношение с *собой*, сказать о себе «я», — не было бы того внутреннего пространства и времени внутри нас, которое было бы заполнено бытием субъекта. Без Бога были бы только «они»: тела, объекты, их взаимодействия.

Конечно, возникает вопрос о том, является ли Бог и творцом этого мира объектов. Вопрос этот, как и все более конкретные теологические вопросы, выходит за рамки данной статьи, но вполне вероятно, что именно благодаря своей Субъектности, своей внеположенности объектам, Бог создает и мир объектов. Если объектность и субъектность раздельны и соотносительны, то очевидно, что действенной стороной в их разделении и соотношении выступает субъект. Объектов не могло бы быть без Субъекта, который определяет их как объекты самой природой своей субъективности. В Книге Бытия Бог творит небо и землю, отделяет сушу от воды, насаждает растения, создает животных и, наконец, человека, венец творения. При этом он осуществляет это своим словом и закрепляет это своим взглядом, т.е. способностью говорить и созерцать, свойственной лишь субъекту. Бог творит мир объектов не потому, что он сам составляет его часть, некий наибольший объект, а именно потому, что он, как Субъект, внеположен этому миру и, следовательно, делает его объективным, отделяя его от себя созидующим словом («и сказал Бог: да будет...») и остраивающим взглядом («и увидел Бог, что это хорошо»).

Первое лицо Бога.

Библейские истоки персоналистического аргумента

Теперь немного об истории персоналистического аргумента. По сути, он столь же древен, как монотеизм, восходя к библейскому представлению о Творце. Когда Моисей спрашивает у Бога, какое Его имя он может передать народу, Бог отвечает: «Я есмь Сущий» (Исх. 3: 14), или: «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Это и есть произносимое четырехбуквенное имя Бога, Тетраграмматон, по-еврейски «Яхве». Его буквальное значение толкуется так: «Я есмь Тот, Кто пребудет». Употребленное здесь слово сплетает три формы глагола быть: прошедшее, настоящее и будущее время (был, есть и будет), указывая на вечность того Я, которое так именует себя⁸. Иными словами, собственное (не нарицательное) имя Бога означает вечно Сущего, который сам определяет себя в первом лице, как Я. Наричательное имя «Бог», обозначающее некое существо в третьем лице, создает искаженное представление о том, что Бог — это Он. Польза этого слова лишь в том, что оно оберегает от произнесения подлинного, запретного имени Бога, которым вправе называть себя только сам его носитель. Всякий, кто произносит это имя, как бы нарекает себя Богом, потому что оно содержит в себе местоимение первого лица, т.е. совершает величайший грех самозванства.

Таким образом, любое доказательство бытия Бога, если оно осуществляется внутри иудео-христианско-исламской традиции, должно исходить из самоопределения Бога как первого лица. По сути, даже не вполне верно доказывать, что Бог *есть*, и атеизм по-своему прав, утверждая, что Бог *не есть*. Он и в самом деле, не есть, а *есмь*, не как Он, а как Я. Таково персоналистическое обоснование истины, точнее, *есмины* Божьего бытия.

Эта «есмина», т.е. истина в первом лице, входит в само существо откровения Бога о себе. Такое же самоопределение Бога в первом лице повторяется в Новом Завете. Иисус Христос не говорит, *что* есть истина, он утверждает, что истина есть *кто*, причем первого лица: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14 : 6).

Тем не менее, ни одно из известных мне доказательств бытия Бога не содержит этого аргумента от «первого лица», от самоопределения Бога как «Я есмь». Напомню, что онтологический аргумент выводит бытие Бога из понятия максимального совершенства, которое включает в себя признак существования. Космологический аргумент ссылается на необходимость Первой Причины в цепи зависимых причин, наблюдаемых в мироздании. Телеологический аргумент ссылается на то, что в мироздании все подчинено единому плану и цели, все согласовано и взаимосвязано, что предполагает действие творящего разума. И. Кант убедил меня в слабости всех этих аргументов задолго

до Р. Докинза, который на Канта практически не ссылается именно потому, что несостоятельность этих аргументов он хотел бы выдать за правоту атеизма. У Канта на этот счет было другое мнение: его трансцендентальная философия создает возможность для совсем иных теологических аргументов, против которых доводы Докинза были бы бессильны. Однако послекантовские мыслители редко и непоследовательно использовали персоналистический «аргумент от субъекта», который мог бы соединить кантовский трансцендентализм с самоопределением Яхве как первого лица в Ветхом Завете и Иисуса Христа как первого лица в Новом Завете.

Суть в том, что монотеизм изначально был обращен вглубь личности Творца, т.е. был еще и *интроптеизмом* — интровертным теизмом. Представление о том, что Бог — это скорее Я, чем Он, было намечено в немецкой мистике и философии, а также в экзистенциальной теологии, от С. Кьеркегора до Н. Бердяева. Приведу два двустушия немецкого мистика и поэта Ангелуса Силезиуса (1624 — 1677).

Ты смотришь в небеса? Иль ты забыл о том,
Что Бог не в небесах, а здесь, в тебе самом?!

Бог жив, пока я жив, его храня.
Я без Него ничто, но что Он без меня?!

Из русских философов мысль о Боге-Субъекте более всего важна для Н. Бердяева: «Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь»⁹. Мое коренное несогласие с гностически настроенным Бердяевым состоит в том, что я не считаю объективированный мир безбожным и бесчеловечным и, соответственно, не обвиняю науку в том, что она занимается только этим отчужденным и «падшим» миром¹⁰. Как уже говорилось, мир объектов соотносителен миру субъектов и возникает по одной с ним линии разделения. Ничто не мешает нам признать достоинство науки — и вместе с тем провести решительную черту между истиной, как она познается наукой, и *есминой*, как она открывается религии. Естественные науки изучают то, что есть, мир объектов, а *есмественные* — мир субъектов, утверждающих свое «есмь».

И кто сказал, что «есмь» — это менее полное и фундаментальное бытие, чем «есть»? Разве в системе лиц первое менее значимо, чем третье? Не случайно во всех языках оно называется «первым», начинается собой ряд лиц. Оно первое по значению и почести, потому что «я» — это местоимение, общее Богу и человеку, знак их совместной субъектности и отличия от всего, что только есть, но не есмь, от всего, что только «он» или «они».

Нравственность не только в том, чтобы человек был больше своего узко-индивидуального «я», больше своего эгоизма. Нравственность и в том, чтобы «я» человека было больше него самого, ибо оно по сути сверхчеловечно. Вспоминается И. Фихте: «Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: Я — человек. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием?»¹¹

Это не собственное, эгоцентрическое величие человека, это величие того Я, которое он разделяет с Богом.

Персонализм в отличие от персонификации и персонального опыта

Следует предупредить против ложных отождествлений персоналистического аргумента (тео-персонализма) с двумя схожими понятиями, которые также широко используются в теологии, но по сути имеют с ним мало общего: это «персонификация» и «персональный опыт». Персонализм — это совсем не то же самое, что персонификация Бога как некоего мифического существа, вроде всемогущего старца, восседающего на облаках. Персонификация представляет Бога в третьем лице и тем самым создает о нем искаженное представление как о дирижере мировых процессов, как об инженере, диспетчере, наладчике, инспекторе вселенной. Персоналистический аргумент не персонифицирует Бога, а рассматривает его как глубину личности, в которую каждый из нас обращается как в беспредельную глубину самого себя. Персонализм по сути противоположен персонификации, поскольку выступает как субъектно-трансцендентальный, а не объектно-натуралистический аргумент бытия Бога.

Персоналистический аргумент следует отличать также от «персонального опыта», который тоже часто используется при доказательстве бытия Бога. Речь идет о религиозных видениях, прозрениях, переживаниях, которые имеют субъективный источник. Некоторые собственными глазами видели ангелов или слышали их голоса, или были свидетелями чудес, или проводят время с таинственным собеседником, видимым или невидимым... Тот же Докинз «расправляется» с этим доказательством от личного опыта ссылкой на галлюцинации, на «моделирующие способности мозга», которому «ничего не стоит создать «видения» или «посещения», почти не отличающиеся от реальности. Для программы такой сложности смоделировать ангела или Деву Марию — пара пустяков»¹².

Конечно, контраргумент Докинза не объясняет, почему видения разных людей, не знакомых друг с другом, являются именно в общей для них форме ангела или девы Марии, какая реальность стоит за таким совпадением. И все-таки не следует отождествлять персоналистический аргумент с аргументом от «личного опыта», поскольку последний подразумевает некое конкретное переживание или контакт со сверхъестественным, которое опять-таки «персонифицируется» в неких образах. Персоналистический аргумент может включать

такого рода видения и переживания, но к ним не сводится и даже избегает их акцентировать, поскольку некоторые из них и впрямь могут быть галлюцинациями, да и вообще дело не в них. Бытие Бога открывается нам не только и не столько в исключительных, чудесных элементах нашего опыта, сколько в опыте бытия личностью, а этот опыт всегда с нами, хотим мы того или не хотим. Это не личный опыт сверхъестественного, а *сверхъестественность самого личного опыта*, в самых обычных, заурядных его формах, когда мы переживаем любовь, радость, тоску. Потому что этих рядовых чувств и ощущений нет нигде в мире, кроме как внутри нас самих и внутри других личностей. Не нужно далеко идти за видениями ангелов — тот простейший факт, что мы видим солнечный свет и воспринимаем его как ослепительно яркий или видим весеннюю листву леса и воспринимаем ее как прозрачно-зеленую, — этот факт сам по себе есть доказательство того, что наряду с объектами в мире присутствует субъектность. Таков персоналистический, или субъектно-трансцендентальный аргумент: он не апеллирует к каким-то прозрениям и откровениям, не ищет особых чудес, а исходит из «обыкновенного чуда» самой субъективности, которая входит неведомо откуда в мир объектов и преобразует их своим восприятием и действием.

Почему идея Бога согласуется с разумом

Подведем итог. Бог не есть объект или даже Сверхобъект, лежащий в основании мира объектов. Бог есть условие нашей субъективности, нашей способности быть самими собой, вмещать дух и душу, иметь свое «я», от себя думать, говорить, действовать. Этого «себя» нет нигде в окружающем мире, оно совершенно необъективируемо и возникает лишь из отношения существа к самому себе. Но условие всякой субъективности само не может не быть субъектным, и понятие Бога как раз и указывает на трансцендентального субъекта, на то Я, которое составляет возможность для каждого из живущих существ быть собой, а не только объектом для других. Это свойство «быть собой» каждому открывается только изнутри себя самого, оно не содержится в физических, химических, биологических, математических свойствах объектов. Никто не может сказать: «Я чувствую внутри себя эту клетку» или «Я переживаю в себе эту молекулу». Но каждый может сказать: «Я чувствую внутри себя радость, печаль, любовь, обиду, веру, сомнение». Этот личный опыт не есть галлюцинация или видение, это каждому знакомая и непосредственно переживаемая реальность нашего бытия собой. Бог — это всеобщее «Себя», благодаря которому люди могут общаться и понимать друг друга.

Р. Декарт утвердил субъекта, «я» как основу всякого достоверного опыта. Д. Юм, как известно, опроверг Декарта, обнаружив, что в предмете нашего опыта нет никакого отдельного «я», субъекта. Тогда И. Кант заново восстановил в правах субъекта, уже не как отдельный предмет опыта, а как условие всякого опыта, как транс-

цендентального субъекта, не как видимое, а как видящее, не как наблюдаемое, а как наблюдающее, — как источник луча, который освещает весь мир вещей. По Канту, «необходимое существо должно иметь волю и рассудок, т.е. быть духом»¹³.

Какой же разумный вывод можно сделать из этой способности субъекта быть субъектом, не сводимым к свойствам объекта? Разум состоит в том, чтобы возводить единичные и частичные явления к действию общих законов. Так научный разум открывает законы в основании множественных взаимодействий элементарных частиц, химических молекул, разных биологических видов и организмов и т.д. Разум ищет единых оснований всего объективного мироустройства в таких предельно обобщенных понятиях, как «материя», «поле», «энергия», «вакуум» и т.п. Разум же побуждает нас искать то общее, что объединяет внутреннюю, духовную жизнь многих людей, о которой мы узнаем и по собственному опыту, и по общению с другими. Бог — это Всеобщее Я, которое так же согласуется с требованием разума обобщать, как понятия материи, времени, пространства, числа, жизни и т.д. Глубочайшее отличие этого обобщения от других состоит в том, что это общность не закона, не мира объектов, не третьего лица, а первого лица, «Я», которое изнутри объединяет все личности, способные к самосознанию. Переживая свое «я» как «я», мы одновременно входим в глубину взаимодействия с «Я» этого Всеобщего Существа, именно Существа, а не отвлеченной, законообразной сущности.

Таким образом, наш достовернейший, личностный опыт бытия собой в сочетании с обобщающей деятельностью разума приводит нас к понятию Бога как Вселичности, всеобщего «Я», с которым каждое сознательное существо общается через свое внутреннее «я», через действия своей совести, разума, воления. Вот почему я считаю свою веру в Бога совершенно разумной, столь же согласной и с опытом, и с разумом, как согласуются с ними вера физика в элементарные частицы и вера биолога в естественный отбор.

Персоналистический аргумент очень важен для того, чтобы провести демаркацию между ведомствами науки и религии без ущерба для той или другой. В той мере, в какой религия объективизирует и натурализует Бога, она притязает на место науки — и сама подставляет себя под ее удар. Атеизм естественных наук, точнее, их идеологов и популяризаторов, оказывается обратной стороной натуралистической теологии. Именно перед лицом нового атеизма, нападающего на натуралистическую теологию от имени естественных наук, важно очистить теологию от какого бы то ни было натурализма и четко обозначить ее персоналистическую сферу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Dawkins R. The God Delusion. — Boston; N. Y.: A Mariner Book, 2006; Harris S. The End of Faith and Letter to a Christian Nation. — N. Y.: Knopf, 2006;

Dennett D. Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon. — N. Y.: Penguin, 2007; Hitchens C. God Is Not Great: The Case Against Religion. — N. Y.: Grand Central, 2007. Этих четырех авторов называют «четырьмя всадниками нового атеизма», конечно, с аллюзией на четырех всадников Апокалипсиса.

² Кант И. Критика чистого разума. Глава «О возможности онтологического доказательства бытия Бога» // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994. — С. 448, 454.

³ Докинз Р. Бог как иллюзия. — М.: Колибри, 2008. — С. 214.

⁴ Там же. — С. 215.

⁵ Библия. Лк. 17:21 — 22.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Введение. VII. — С. 56.

⁷ Физический энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С. 840.

⁸ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. В 8 т. Т. 2. Пятикнижие Моисеево. — М.: Теревинф, 2001. — С. 320, 321.

⁹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Размышление II. Субъект и объективация. 2. Экзистенциальный субъект и объективация // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994.

¹⁰ «Наука со своей всеобщезначимостью есть познание объективированного и социализированного мира, в котором сообщение достигается при разобщенности людей, она предполагает минимальную общность людей» (Бердяев Н.А. Я и мир объектов).

¹¹ Фихте И.Г. Избранные сочинения. Т. 1. — М., 1916. — С. 404.

¹² Докинз Р. Бог как иллюзия. — С. 131.

¹³ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1964. — С. 421.

Аннотация

Предлагается обоснование бытия Бога исходя из опыта бытия личности. Бог не есть объект опытного познания, но есть условие субъективности всякого опыта и сам абсолютный Субъект, Перволичность, «Я», а не «Он». Отсюда самосвидетельство Бога как основа теологии первого лица: «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (Исх. 3:14). Попытки «научного атеизма» на основе данных естественных наук опровергнуть бытие Бога опровергают только натуралистическую теологию, которая представляет Бога как объект или Сверхобъект.

Ключевые слова:

атеизм, персонализм, теология, Бог, личность, «я», субъект, Кант, наука.

Summary

One can argue the existence of God from the experience of being a personality. God is not an object of empirical knowledge but the condition of subjectivity of any experience. God is the absolute Subject, the Primary Personality, «Me», not «Him». Hence the self-testimony of God as the basis for the theology of the first person: «I am who I am» (Exodus. 3:14). Thus the attempts of «scientific atheism» to refute the existence of God on the basis of natural sciences in fact refute only naturalistic theology that presents God as an object or the Superobject.

Keywords:

atheism, personalism, theology, God, personality, «Me», subject, Kant, science.

КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ КАК МЕТАФОРА

О.А. ЛАВРЕНОВА

Метафора — феномен культуры, являющийся своеобразной «лакумусовой бумагой» для базовых образов и собственно ментальности культуры. Она же — один из инструментов познания, структурирования и объяснения действительности, наименования объектов, создания художественных образов и порождения новых значений.

Достаточно обширная область взаимоотношений культуры и пространства также имеет метафорическую природу. И само пространство, и ландшафт как его частное проявление могут выступать в роли метафоры. В процессе метафоризации создается множество смысловых коннотаций, за счет которых происходит передача непередаваемой информации, как ландшафтной, так и культурной. Поэтому пространственная и ландшафтная метафоры имеют безусловную информационную ценность для исследователя.

С точки зрения когнитивной теории метафоры **постижение ландшафта как сложного понятия происходит через метафоры**, открывающие к нему «эпистемологический доступ». И наоборот, **ландшафт может выступать как концепт, структурирующий целый ряд абстрактных фреймов (гештальтов) в ментальности культуры**.

С точки зрения семантики культурного ландшафта важна одна из теорий, описывающая процесс метафоризации как биполярное взаимодействие двух структур знаний — когнитивной структуры «источника» (source domain) и когнитивной структуры «цели» (target domain). Важно то, что в процессе метафоризации происходит частичное структурирование цели по образцу источника — «*метафорическая проекция*» (metaphorical mapping) или «*когнитивное отображение*» (cognitive mapping)¹. В результате такой проекции цель становится более понятной, или понятийно организованной, так, чтобы быть доступной заданному кодами и рамками определенной культуры сознанию. В этом и состоит сущность когнитивного потенциала метафоры. Иногда возможно обратное направление метафоры. Например, метафора «жизнь — это река» вполне может корреспондироваться с метафорой «вода — это жизнь». Но в большинстве случаев инверсия источника и цели невозможна. И та и другая упомянутая метафора имеет вполне определенные ландшафтные коннотации, в пределах которых находится человек, употребляющий эти метафоры, или испытывающий душевный трепет, выходя на крутой берег над широкой рекой, трепет, затрагивающий глубинные основы его сущности, заложенные культурой.

Метафоры являются частью культурных кодов, определяющих в том числе и взаимоотношение человека и пространства. Если рассматривать ландшафт с точки зрения метафоры, то можно заметить,

что его морфологические элементы (горы, реки, города, храмы, свалки и т.п.) выступают в двойной роли. С одной стороны — как когнитивные структуры источника, определяя структуру некоторых онтологических концептов (вспомним метафору «жизнь — это река»). С другой стороны, если речь идет о конкретных географических объектах, то они в метафорической проекции выступают в роли цели, как, например, «Волга-матушка».

Иконичность метафоры и культурный ландшафт

Одно из свойств метафоры, характеризующее ее образную яркость, обозначается как иконичность. Поль Рикёр по этому поводу пишет, что «яркость метафор заключается в их способности “показывать” смысл, который они выражают. Здесь предлагается своего рода изобразительное измерение, которое может быть названо *изобразительной функцией* метафорического значения... Подобно тому, как схема служит матрицей категорий, иконический образ — это матрица для нового семантического согласования, возникающего на обломках старых семантических категорий, разрушенных взрывной волной противоречия»². И представляется, что в культурном ландшафте происходит искомое «слияние смысла и образа, характерное для “иконизированного смысла (sens iconisé)”»³, о котором писал Рикёр.

С этой точки зрения можно рассматривать метафоры, включающие в себя топонимы и связанные с ними образы географических объектов. Наиболее яркие изобразительные метафоры переводят топонимы в разряд иконических знаков. Например, устойчивая культурно-географическая метафора «Москва златоглавая», возводит в смысловой квадрат сразу два образа. Первый — визуальный облик города, архитектурную его особенность — обилие златоглавых церквей. Второй — латентный мифологический образ колосса с золотой головой, символизирующий государственную власть. Второй метафорический образ находится под спудом, под образным давлением первого, но отрицать его существование нельзя.

С другой стороны, на наш взгляд, вполне оправдано видеть ландшафтные образы как смысл структурных метафор. В отличие от ассоциации иконичность «предполагает контроль над образом со стороны смысла; другими словами, иконичность — это образ, встроенный в сам язык»⁴. И здесь нельзя пройти мимо очевидного факта, что ориентационные метафоры также обладают подобной образностью. Таковы, например, метафоры, структурирующие понятия «верх — низ», и вошедшие в саму ткань языка конкретные ландшафтные коннотации — «вспарить к облакам», «быть на вершине счастья», «лечь на дно».

С иконичностью метафоры связано понятие «видеть как», входящее к Витгенштейну, которое в полной мере ввел в научный оборот М. Хестер⁵. «Видеть как» выполняет роль моста между

вербальным и квазивизуальным и построено на сенсорике, на чувственном восприятии, на ощущении, связывающем воедино смысл и образ. Образ становится смыслом, на котором и держится метафора⁶.

По Рикёру, «объяснить метафору — это значит перечислить значения, в рамках которых образ *видится как смысл*»⁷. Образ видится как смысл достаточно ярко именно в метафорах, в которых ландшафт выступает в качестве источника, и любой концепт получает ландшафтную образность. Соответственно, культурный ландшафт насыщен метафорическими образами, латентными, сокрытыми в ориентационных метафорах, или явными, составляющими информационный слой того или иного места в культурном ландшафте. Территориальные объекты в их обобщенном, абстрактном смысле могут выступать как метафоры. Таковы море, река, гора, пустыня, болото. Зачастую через внешнее, географическое пространство определяется внутреннее пространство человеческой души. Поэт Дж. Хопкинс говорит о холмах сознания: «O! The mind, mind has mountains». Или, например, распространенная метафора «душа — как выжженная пустыня».

Но и каждый конкретный ландшафт предстает как метафора в зависимости от специфики: городской ландшафт — как метафора небесного града, горный ландшафт — как метафора онтологической вертикали, равнинный степной ландшафт — как метафора беспредельности и бескрайности, речной ландшафт — метафора жизни и пути, и т.д. во всевозможных вариациях. Все эти метафоры — иконические, причем яркость образа, конструируемая в языке, в данном случае подменяется визуализацией образа, наблюдаемого с той или иной точки зрения, а иногда и не наблюдаемого как пейзаж, органически вошедший в самоидентификацию региональной или локальной культуры, когда ее носители воспринимают себя и свое место нераздельно с базовым пейзажем. В таких случаях **определенный тип ландшафта выступает в роли источника метафорической проекции**, структурирующей более абстрактные понятия.

Ландшафт как цель метафорической проекции

В геокультурном пространстве может происходить согласование семантических полей различных географических объектов в буквальном смысле слова далеких друг от друга, могут возникать емкие и устойчивые метафоры, как, например, «Москва — третий Рим, а четвертому не бывать». При этом необходимо понимать, что «Рим», как наиболее популярную в западной культуре метафору власти и эталона макросоциального центра, в разные исторические периоды примеряли на себя разные геополитические центры и державы, претендующие на роль империй. В этих метафорах использовались концепты ближайших степеней родства наряду со смысловыми реперами инаковости (другой, второй, третий) — по

словам Мишеля Фуко, «все европейские нации, государства, все монархии претендовали быть сестрами Рима... Франция должна стать другим Римом, независимым от Рима, но все же Римом»⁸.

В вышеприведенном случае речь идет о **ландшафте/месте — цели метафорической проекции**.

Конкретные географические объекты, наиболее значимые в национальной культуре, превращаются в устойчивые метафоры. Они используются как в обыденной жизни, в художественной литературе, так и в научных культурно-географических работах. Например, в работе Ю.А. Веденина, посвященной культурному ландшафту России⁹, используются авторские поэтические метафоры, являющиеся результатом творческой переработки историко-культурного и географического материала: «Русский Север — живая память России», «Новгородско-Псковская земля — исторический форпост России на Западе», «Санкт-Петербург — сколок Европы, волей Петра Великого брошенный на пограничные со старой Россией земли», «Центральные Русские земли — сердце России», «русское Черноземье — поэтическая душа России», «русские степные Поволжско-Приуральские земли — восточное лицо России» (интересен подтекст последней метафоры, предполагающей двойной смысл — то ли Россия повернута лицом на Восток, то ли существует еще и западное лицо, о котором автор умалчивает, хотя «двуликость» России заложена в ее гербе — двуглавым орле).

«Волга-матушка», «Урал-батюшка», «Киев — мать городов русских» — укорененные в русской культуре метафоры родственных отношений применительно к макроландшафту собственной страны. Если Киев действительно был столицей Древней Руси, то Волга и Урал — отнюдь не являются прародиной Руси, ее «генетическими родителями». Как писал Г. Федотов, «мы... с легкостью отрекались от Киевской славы и бесславия, ведя свой род с Оки и с Волги... Овладевая степью, Русь начинает ее любить, она находит здесь новую родину. Волга, татарская река, становится ее «матушкой, кормилицей»¹⁰. Таким образом, в этих случаях «родственные отношения» в пространстве строятся не по принципу исторических истоков, а по экономическому принципу: кормильцы — значит, родители.

«Хан-Алтай» — метафора иерархичности социума, переносимая на иерархию культурного ландшафта, поскольку Алтайские горы действительно являются доминантой в достаточно обширном физико-географическом регионе. На региональном уровне существуют легенды и предания о взаимоотношениях географических объектов и их легендарных прототипов по семейному типу. Легенды о богатыре Бие и красавице Катунь, о Байкале и его дочери Ангаре и другие перемещают географические объекты в метафорическое «пространство», где слияние рек, расположение гор по отношению к рекам и озерам, т.е. собственно особенности морфологической структуры ландшафта трактуются как социальные коммуникации.

Антропоморфное представление о пространстве, ландшафте — наиболее часто встречающийся фрейм для соответствующих метафор, который восходит к языческим и христианским средневековым воззрениям. Через него выражаются глубинные слои коллективного и индивидуального сознания, постигающего мир через свое тело.

Рождение антропоморфных метафор пространства укоренено в далекой архаике. Идентичность микрокосма и макрокосма — одна из основных смысловых осей образа мира Средневековья. Обобщая эти представления, А.Я. Гуревич пишет о системе взглядов этой эпохи: «Элементы человеческого организма идентичны элементам, образующим вселенную. Плоть человека — из земли, кровь — из воды, дыхание — из воздуха, а тепло — из огня. Каждая часть человеческого тела соответствует части вселенной: голова — небесам, грудь — воздуху, живот — морю, ноги — земле, кости соответствуют камням, жилы — ветвям, волосы — травам, а чувства — животным»¹¹. Существовали и более конкретизированные ландшафтные метафоры. Например, в древнескандинавской поэзии части тела уподоблялись объектам живой и неживой природы и наоборот: «Голову называли “небом”, пальцы — “ветвями”, воду — “кровью земли”, камни и скалы — “костями”, траву и лес — “волосами земли”. Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными»¹².

В современных представлениях пока еще на уровне идей это трансформируется в единство «человек — биосфера», которое бытует преимущественно в различных экологических общественных движениях.

Метафора «ландшафт/макрорегион — это человеческое тело» встречается в современных культурах довольно часто. В культурном ландшафте России наиболее устойчива метафора двух столиц как двух жизненно важных частей тела: «Петербург — голова, Москва — сердце».

Неизменно желание увидеть в очертаниях локального ландшафта, преимущественно горного (так как он дает больше пространства для воображения), человеческое тело или только лицо. Например, профиль М. Волошина, видимый в очертаниях скалы в Коктебеле, человеческий лик в картине Н.К. Рериха «Дух Гималаев», множественные «горные гряды — лежащие женщины» в устной культуре населения Крымских, Кавказских, Уральских, Алтайских гор. В языке метафора «ландшафт — человеческое тело» зафиксирована в устойчивых выражениях «рукав реки», «озера — глаза земли» и наоборот, «глаза — бездонные/голубые озера», многократно тиражируемых в мировой литературе. Как пишет американский писатель, мыслитель, натуралист XIX в. Г.Д. Торо в своей известной работе

«Уолден, или Жизнь в лесу», «озеро — самая красивая и выразительная черта пейзажа. Это око земли, и, заглянув в него, мы измеряем глубину собственной души»¹³. Исследователь поэтики пространства Г. Башляр повторяет ту же мысль: «Водоем — это само око пейзажа... мир впервые видит себя, отражаясь в воде... удвоение красоты отраженного пейзажа есть корень космического нарциссизма»¹⁴.

То же самое можно сказать и о таких выражениях, как «подножие горы», «плечо горы». В метафоре ГОРА — ЭТО ЧЕЛОВЕК заложена возможность, благодаря которой альпинисты будут говорить о *плечах* горы (*shoulder of mountain*) (а именно о гряде около вершины) и о *покорении, сражении* и даже о том, что можно *быть убитым* горой. В мультипликационных фильмах горы оживают, и их пики становятся головами»¹⁵. Хотя, по мнению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, такие метафоры маргинальны в культуре и языке, мы можем наблюдать, как в определенных субкультурах, например, в альпинистском и туристском фольклоре, они становятся основополагающими. В рамках этих субкультур они именно структурируют деятельность и мышление, определяют отношение с ландшафтом и порождают своеобразный неязыческий культ, например, принятый обычай здороваться с горами перед восхождением, класть свой камень в каменные пирамиды, напоминающие *обо*, на перевалах, — отдавая дань уважения и благодарности горе за благополучно пройденный этап пути. В данном случае можно говорить о том, что эта метафора формирует специфический дискурс путешествия по горам, выступает в роли «дискурсивной практики»¹⁶.

Город как метафора

Рассмотрим отдельно город как метафору, в которой географическая составляющая образа намного уступает культурной, но, тем не менее, метафорика города сама по себе — неотъемлемая часть макrolандшафта страны и региона.

Если природные объекты и их топонимы в культуре выступают преимущественно как метафоры различных частей тела, то душа и сознание генетически связываются с рукотворными пространственными объектами, от храма и сада («душа — господний храм», «сады души») до города. Город представляется полимасштабной метафорой сознания, он может выражать структуру сознания от единичной человеческой личности до человечества в целом. Процесс урбанизации охватывает все пространства, от географического до внутреннего, от реального до иномирного. В этом отношении следует согласиться с Л.В. Стародубцевой, которая полагает, что «с ходом тысячелетий “урбанизируется” не только ландшафт земли, не только образ жизни человечества, но и мысль человека: город становится фундаментальным элементом языка образного мышления и метафорой сознания... вопрос о городе как метафоре сознания как бы сам собою предполагает “двойной перенос” значе-

ния между “городом” и “сознанием”. Чтобы таковой был возможен, город и сознание должны быть структурно, понятийно, образно подобны... Чем выше степень абстрагирования, тем менее красочен образ, но чем больше деталей и тонкостей в описании — тем менее сильна метафора. Ведь в одном случае невидимый град напоминает, скорее, утонченное философское понятие, абстрактную категорию небытия, в другом — представляет собой всего лишь примитивную фольклорно-народную интерпретацию комплекса древнейших представлений о несуществовании»¹⁷.

Диалектика противопоставления Земли и Неба выражается через укорененную в христианской традиции метафору двух Градов — земного и небесного. Согласно учению Св. Августина, «град божий — незримая духовная община христиан, видимым воплощением которого является церковь — вечен, Град же земной, государство, преходящ и подвержен гибели»¹⁸.

Составные элементы ландшафта города — мифический, исторический, идеологический, архитектурный¹⁹ являются одновременно и компонентами смысла места, и побочными продуктами его динамики, и факторами, необходимыми для его воспроизводства и для его полноценного восприятия. Все они участвуют в метафорическом процессе, в своем абстрактном или конкретном виде. В каждом городе формируется собственное внутреннее метафорическое пространство, которое во многом укоренено в метафизике. Параллельно с тем, что город является метафорой сознания, в каждой урбанистической культуре существует архетип города, обладающего сознанием.

В этом отношении интересна одна из авторских метафор А. де Сент-Экзюпери о городе, выпавшем из коммуникационного контекста, который, как человек, лишенный связей с реальностью, не стремится нарушить свое отчуждение: «...нас разглядывал город. А мы — мы видели лишь его небывалой высоты красные стены, они высокомерно повернулись к пустыне, словно бы изнанкой, нарочито лишенной всяческих украшений, выступов и зубцов, откровенно не предназначенной для взглядов со стороны. Ты разглядываешь город, а он разглядывает тебя. Он вздымает против тебя свои башни. Он присматривается к тебе из-за своих зубцов. Он распахивает или запирает свои ворота. Он может хотеть быть любимым и улыбается тебе, маня своими украшениями... этот [город] на памяти людей ни разу не снарядил и ни разу не принял каравана. Ни один путешественник не принес в него вместе со своим багажом отравы чуждальщины обычаев. Ни один торговец не ввел в его обиход незнакомой вещи. Ни одна пленница, захваченная вдалеке, не прибавила капли крови к их породе. И моим воинам показалось, что они ощупывают панцирь неведомого чудовища, у которого все не так, как у других племен»²⁰. Аутичность сознания перенесена в данном случае на образ гипотетического города, выражающего инаковость того, кто

не включен в его систему связей. Сознание и локус-сообщество вне коммуникации становятся «невидимыми» и «неощущаемыми» для остального общества, перестают для него существовать.

Процесс восприятия и постижения смысла города основаны на его идентификации, т.е. на понимании не только внешних элементов городского ландшафта, но и элементов семантических.

Если речь идет не об абстрактном городе как о метафоре сознания, а о конкретном городе на карте мира, то примечательно, что его метафорическое значение меняется в зависимости от географического положения.

А. Крамер видит метафорику города в его функциональности. «Город стоит на берегу моря (реки, озера) или на дороге. Функционально — как объект военный или объект гражданский (условно — крепость или постоянный двор)... Существуют города, которые можно описать “чистой метафорой”. И возможны перекрестки: три основных типа сочетания базовых метафор»²¹. «Город на горе» (Рим, Москва и т.п.), являющийся эманацией небесного града, «крепость у моря» (крепость Орешек, Севастополь и т.п.) и «караван-сарай на перекрестке путей» (Самарканд) — значимы в культуре.

На карте мира существуют и «города вообще» — как с положительным, так и отрицательным контекстом. Типовые застройки второй половины XX века — во многом реализация метафоры нивелированного и обезличенного техногенной цивилизацией сознания. Сто пятьдесят лет назад «городом вообще» представлялся и Санкт-Петербург; по мнению А.И. Герцена он — «воплощение общего, отвлеченного понятия столичного города; Петербург тем и отличается от всех городов европейских, что он на все похож»²².

Итак, метафора позволяет проникнуть в глубинные структуры реальности культурного ландшафта, создает множество смысловых коннотаций, в результате которых происходит передача непередаваемой информации, как географической, так и культурной. Безусловно информационная насыщенность связанных с культурным ландшафтом метафор, которая создается полифонией смыслов, возникающей в результате сближения семантических полей геообъектов в геокультурном пространстве и их топонимов.

В каждом культурном ландшафте зашифровано определенное множество смыслов, часть из них — определена метафорами, закреплёнными в культуре и/или в литературе (как в случае авторских поэтических метафор, не склонных к репродуцированию и развитию). «Гроздь» сигнификативных и денотативных дескрипторов каждой метафоры одновременно образуют семантические «поля» не только в лингвистическом и культурологическом, но и в их географическом понимании — через метафорическое использование топонима они формируют смысловую «ауру» соответствующего географического объекта. Это своего рода дискурсивная практика культуры по отношению к пространству.

В ландшафте как целостном образовании собственно метафоры теряют свою целостность, соседствуя с другими метафорами, формируют символическое пространство, пространство как систему символов, которое может быть интерпретировано и как текст.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Lakoff G.* The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image Schemata? // *Cognitive Linguistics*. 1990. Vol. 1 (1); *Turner M.* Aspects of the Invariance Hypothesis // *Cognitive Linguistics*. 1990. Vol. 1 (2); *Баранов А.Н.* Предисловие редактора // *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. – М.: URSS, 2008. – С. 9; *Будаев Э.В.* Становление когнитивной теории метафоры // *Лингвокультурология*. Вып. 1. – Екатеринбург, 2007. – С. 16 – 32.

² *Рикёр П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // *Теория метафоры*. – М.: Прогресс, 1990. – С. 417, С. 444.

³ *Рикёр П.* Живая метафора // *Теория метафоры*. – С. 452.

⁴ Там же. – С. 449.

⁵ См.: *Hester M.B.* The Meaning of Poetic Metaphor. – La Haye, Mouton, 1967.

⁶ Более подробно см.: *Рикёр П.* Живая метафора. – С. 450 – 451.

⁷ Там же. – С. 450.

⁸ *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1975 – 1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – С. 90, С. 132.

⁹ *Веденин Ю.А.* Культурно-ландшафтное районирование России – ориентир культурной политики // *Ориентиры культурной политики*. Информационный выпуск. № 2. – М.: МК РФ, Главный информационно-вычислительный центр, 1997. – С. 3 – 99.

¹⁰ *Федотов Г.П.* Три столицы // *Русские столицы Москва и Петербург*. – М., 1993.

¹¹ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – С. 52.

¹² Там же. – С. 41.

¹³ *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу / Пер. З.Е. Александровой. – М.: 1980. – С. 220.

¹⁴ *Баиляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 181.

¹⁵ *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. – М.: URSS, 2008. – С. 91.

¹⁶ См.: *Баранов А.Н.* Метафорические модели как дискурсивные практики // *Известия РАН. Сер. Литературы и языка*. 2004, Т. 63. № 1.

¹⁷ *Стародубцева Л.В.* Город как метафора сознания // <http://kharkovhumanit.narod.ru/Metaphisic2.html>.

¹⁸ Цит. по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – С. 104.

¹⁹ См.: *Glaser H.* Die stadt als kulturlandschaft - um eine stadt von innen bitend // *Mitt. dtsh. Acad. Stantebau und Landesplan*. 1987. 31. № 1.

²⁰ Сент-Экзюпери А. де. Цитадель. CLVII.

²¹ *Крамер А.* Город как метафора // http://alexkrm.narod.ru/papers/Article/city_3.htm.

²² *Герцен А.И.* Москва и Петербург. – СПб., 1842.

Аннотация

Статья посвящена анализу географических образов с точки зрения теории метафоры. Определив ландшафт как знаковую систему, автор предлагает рассмотреть место в этой системе таких отличных от знака семиотических концептов, как метафора и символ. Географическое пространство выступает в роли метафоры – как категория структурирования мысли.

Ключевые слова:

метафора, культурный ландшафт, семантика.

Summary

The article is dedicated to the analysis of geographical images from the point of view of the metaphor theory. Having defined a landscape as a sign system, the author goes on to consider the position of such different from the sign semiotic concepts as the metaphor and the symbol in this system. Geographical space acts as a metaphor – as a category of thought structurizing.

Keywords:

metaphor, cultural landscape, semantics.

Философия и музыка

ЛОГОС И МЕЛОС ФИЛОСОФИИ

Н.А. ГОЛИНЕВИЧ

καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἀλλὰ πολλὰ
(Тело же не из одного члена, но из многих).

1 Кор. 12:14

καὶρὸς τοῦ βάλεῖν λίθους καὶ καὶρὸς τοῦ συναγαγεῖν λίθους
(...время разбрасывать камни, и время собирать камни).

Екк. 3:5

Начинай со стихов, утверждайся в ритуале и завершай музыкой.
Конфуций

На протяжении последнего полувека в гуманитарной сфере науки наиболее часто произносимым словом, по которому можно было бы судить о характере господствующей парадигмы мышления, является «смерть» или «конец»: «смерть автора», «смерть человека», «смерть книги», «конец истории», «конец времени композиторов», «конец театральной эпохи» и пр.

Что это? Констатация факта? Аналитическая конструкция? Или магическое заклинание окружающего мира, ставшего бесконечно чуждым человеку и потому вызывающего безотчетный страх и ненависть, необходимость огораживаться от него путем повторения каких-то формул?

Действительность представляется настолько жуткой, что современная культура объявляет ее симуляцией, иллюзией, подобно напуганному до смерти человеку, убеждающему себя, что «это ему только снится». Находится и идеологическое оправдание этим страхам — в новой форме «философии подозрения», которая провозглашает человека эпохи постмодерна номадом, кочевником (Ж. Делёз). «Номадическая сингулярность» страшится укорененности, совпадения (с расой, полом, родом, сословием, историей, родиной, судьбой), страшится смысла, грозящего высветить ее ничтожность. Основное предназначение номада — постоянное ускользание от контроля со стороны дискурсов, жестко централизованных систем и их разоблачение. Номадическое сознание пробегает по поверхности смысла и нигде не задерживается. Параноидальная мнительность номадической личности заставляет ее видеть повсюду надгробия, могилы и ловушки — сети идеологических и дискурсивных установок. Номад — дикое создание, ни к чему не привязанное, никем не прирученное. Без грусти и сожаления он проходит по поверхности мира, с трогательной скромностью отводя себе место «на краях», не дерзая приблизиться к его сердцевине. Жизнь *ad marginem* — удел

существа двухмерного: без глубины, почвы, корней, источников. И кажется, такая маргинальная жизнь — единственный способ свободного существования человека¹.

Взглянем пристальней на «свободу» номада, бесцельно блуждающего по бесплодным ризомным (заплесневелым) ландшафтам и складкам тела другого. Непременным следствием подлинной свободы человека является ответственность. Животное не несет ответственности за свои действия, так как совершает их несвободно, руководствуясь инстинктами, жесткой программой, не предусматривающей возможности выбора. Человек, будучи обреченным на свободу, несет на себе бремя ответственности за каждый свой поступок. «Свобода» номада — свобода без ответственности: «...всегда существует и всегда должно было бы существовать право не отвечать, и эта свобода является частью самой ответственности, а именно свободы, которую всегда принято связывать с ответственностью. Необходимо обладать свободой не отвечать на призыв и приглашение»².

Приведенные слова Ж. Деррида весьма созвучны словам иного, теологического дискурса — словам Ивана Карамазова: «Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билет ему почтительнейше возвращаю». Деррида без колебаний признает за человеком право «вернуть билет» — не отвечать на приглашение — жест демонстративно антихристианский. Ф.М. Достоевский не решился дать прямой и убедительный ответ «устам, говорящим гордо и богохульно», лишь косвенно (шестой и не самой удачной книгой романа) пытаюсь опровергнуть «бунт» Ивана Карамазова. Христианская догматика дает недвусмысленный ответ евангельской притчей о минах (талантах): жестокое наказание ждало нерадивого раба, который самочинно схоронил, завернув в платок, полученную от господина мину серебра, посчитав, что он сам вправе решать: выполнять данное ему поручение или нет.

Безответственность — только одна из причин фиктивности свободы номада. Вторая, не менее серьезная причина — идеология постмодернизма, всесторонне обосновывающая и регламентирующая поведение и восприятие маргинала. Его «свобода» ограничена правилами, предписаниями, которые «предписывают, какими должны быть приемы языковой игры, чтобы быть допустимыми»³. Как бы ни хотелось практиковать абсолютный отказ от идеологий, абсолютность этого отказа неизбежно вновь превращается в идеологию, обрастая деталями, вариациями, предписаниями, закономерностями. И ризома (плесень) живет по определенным, неизменным законам. И этот нюанс теоретического лукавства был подмечен гением Достоевского и вложен в уста «беса» Шигалева: «...выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что кроме моего разрешения общественной формулы не может быть никакого»⁴.

Идеология постмодернизма не допускает никакой внешней критики, как скользкое пресмыкающееся, ловко ускользая в собствен-

ный антиметафизический дискурс или затягивая в себя и разъедаая смысл любых критических высказываний. В этом постмодернизм схож с «ненаучными» марксизмом и фрейдизмом, как их характеризовал К. Поппер. Не допуская возможности своей фальсификации, постмодернизм с легкостью вменяет в вину своим антагонистам вульгарное поверхностное понимание.

И, наконец, третья, глубинная причина, свидетельствующая о неполноценности свободы номада, — его внутреннее расположение. Будучи безродным, бесполом, противоестественным созданием, не имея никаких глубинных точек опоры, номадическая сингулярность бесплодна в творческом отношении. Все, на что она способна, — это деконструкция, разоблачение, демифологизация, деструктуризация накопленного другими культурного запаса. Заняв позицию не-философствования, не-знания, интеллектуал-постмодернист стяжает все содержание для своего тотального отрицания из уже сложившихся традиций.

Если обратиться для сравнения к сфере музыки, которая обычно постфактум отражает влияние интеллектуальных настроений общества, то можно заметить, что постмодернистские веяния в виде атональной, серийной музыки в ней проявились задолго до формирования аналогичной постмодернистской идеологии. Русский композитор Георгий Свиридов просто и емко охарактеризовал произошедшее сущностное изменение в музыке: «Замена темы (живого, душевно-созданного образа) серией, безобразным рядом звуков (придуманно-состроенных). Созерцание внутренней жизни заменяется наблюдением над движением мертвой музыкальной материи»⁵. Так и в философском дискурсе: мышление превращается в безрассудную или подчиненную воле автора игру в слова и со словами.

Стремление интеллектуала-постмодерниста к тотальной деконструкции вызвано не столько искренним подозрением к скомпрометировавшим себя нарративам, сколько отсутствием творческого потенциала и сознанием собственного бессилия, на основе которых формируется особая моральная установка — ресентимент (Ф. Ницше) — мстительная завистливая злоба. Именно ресентимент чаще всего лежит в основе любой контркультуры — «сознательной профанации (по злобе, ненависти или легкомыслию) крупных культурных и художественных ценностей»⁶. Поскольку в легкомыслии уличать интеллектуала-постмодерниста, тяжеловесная речь и поступок которого задолго до его приближения приводит в бегство всех муз, вряд ли кто-либо возьмется, остается признать в качестве истинной причины антиметафизического манифеста постмодернизма злобу и ненависть.

Явление ресентимента, составляющего основу «морали рабов»⁷, было исключительно тонко проанализировано в начале XX в. М. Шелером. Недоброжелательность, характеризующая ресентимент, «выискивает в вещах и людях те объекты и ценностные мо-

менты, которые могут ее удовлетворить. Свержение с пьедестала и унижение, выпячивание негативных ценностных моментов в вещах и людях, которые и заметны-то лишь потому, что встречаются вместе с явно выраженными позитивными ценностными моментами; концентрация на негативных моментах, сопровождаемая острым чувством наслаждения, — все это становится устойчивой формой протекания переживаний, в которой могут найти себе место самые разнообразные материи»⁸.

Философия, как и любая другая область культуры, во второй половине XX в. претерпела яростную атаку со стороны людей, находящихся во власти ресентимента, попытавшихся дискредитировать и девальвировать сокровища культуры, накопленные за тысячелетия. Будучи не в силах оправдать собственное мироощущение, дать позитивную оценку здоровью, красоте, могуществу, повторению, свободе, семейному укладу, прочному быту, а тем более реально воплотить их, интеллектуал-постмодернист, руководствуясь извращенным ценностным чувством, создает собственную систему противоположных ценностных ориентаций. Здоровье вытесняется клиникой, разум — шизофренией, космос — хаосмосом, норма — извращением, гетеросексуальность — педерастией, религиозность — атеизмом, доверие — цинизмом, память — забвением, культура — контркультурой, подлинник — репродукцией, язык — жаргоном, уникальное — массовым, согласие — диссенсусом, смысл — его рассеянием.

Сама идея переоценки ценностей не нова. Постмодернизм заимствует ее у Ф. Ницше, которого желает видеть своим предшественником. Однако постмодерновый проект Деконструкции — нечто в корне отличное от «нигилизма», чью сгущающуюся над Европой тень наблюдал Ницше в конце XIX в. Переоценка всех ценностей, спроектированная Ницше, не имела целью их фальсификацию, отрицание и замену на противоположности. Им двигало стремление оживить, одухотворить то, что когда-то пылало огнем жизни, а в современном ему европейском обществе превратилось в полых идолов. Только подлый «раб» способен обнаружить себя и свою систему ориентиров посредством унижения, разрушения морали Другого. «Господин» в унижении Другого не нуждается, все необходимое он несет в самом себе, и требования предъявляет только к самому себе⁹. Постмодерновый дискурс не состоялся бы без философии, опровержение основных принципов и понятий которой и составляло его содержание.

Есть все основания полагать, что затянувшийся на полвека террор метафизики завершен. Почили французские идеологи постмодернизма, на русской почве это явление не прижилось (сегодня, имея возможность бросить ретроспективный взгляд на двадцатилетние усилия культуртрегерства с маниакальной энергией привить основы постмодернового мировосприятия российской общественности, мы можем с полным основанием прийти к такому

выводу) — то ли в силу нашей интеллектуальной инертности, то ли в силу здорового инстинкта, нежелания поддаваться «паразитическому соблазну» урезонивать эпатирующую маргинальность.

Конечно, во время бурной постмодернистской экспансии 90-х годов и начала нынешнего века в отечественной истории философии предпринимались спорадические попытки определить место и значение данного интеллектуального эксцесса.

Указывалось на то, что субъекта «похоронить поторопились», человек руководствуется не столько извне (дискурсивно) усваиваемыми нормами, попавшими под подозрение, сколько нравственными личностными побуждениями. Высказывалась надежда на то, что человек «сумеет обнаружить глубинные точки опоры, которые не позволят ему быть поглощенным хаосом». Соответственно постмодернистская философия характеризовалась как «философия очищения» (от различных тоталитарных и идеологических схем), философия «расчистки оснований», способствующих прежде всего созиданию, собиранию самих себя»¹⁰.

Оценка, на наш взгляд, слишком лояльная, поскольку, во-первых, «я сам» в постмодернизме редуцирован и растворен в ансамбле отношений (экономики, власти, знания), а потому выведен за периферию постмодернистского рассмотрения. Во-вторых, французская философия второй половины XX в. (а вслед за ней и российские интеллектуалы 90-х годов) всегда была политически (идеологически) ангажированной, как бы ей ни хотелось убедить других в обратном. Современный интеллектуал — персонаж, востребованный властью. Пока власть безлика и косноязычна, она позволяет ему заигрывать с собой. Как только власть персонифицируется, становится способной самостоятельно излагать и отвечать, интеллектуал становится фигурой лишней. Однако будучи исключенным из дискурса политической власти (причем не по своей воле, а волею объективных обстоятельств), он быстро приспособливается под сенью другой дисциплинарной практики — власти денег. Культура рынка — место, где бомж находит себе новое уютное пристанище, может быть, до поры до времени, пока у власти политической снова не возникнет в нем необходимость.

«Собирание самого себя» — дело философии, «осуществления разума, всерьез относящегося к самому себе» (В.В. Калиниченко). Делом современного интеллектуала (который, отметим, справедливости ради, эксплицитно и постоянно дистанцирует себя от философии, однако тотчас же, будто забывая о своей маргинальности, претендует на то, чтобы занимать собой всю нишу философского дискурса) становятся «социология и психология денег», «экономика символического обмена», «либидозная экономика», «потребление культуры», «история культурного потребления» и т.п. — вот «альтернативные горизонты», которые может предложить человеку современная мысль. Это, что касается содержания.

Что касается формы. В свое время ведущий мамардашвилианец В.В. Калиниченко, образно представляя событие мысли как восстановление «символа» (дощечки, разломанной на две половинки), отмечал: «"Философия по краям" — это смелое предприятие, это атака на "центр", это жизнь без соединенных половинок или — опыт рискованных соединений: здесь можно — как в иной связи говорил Мераб — и стенку дома с задницей лошади соединить»¹¹. Развивая это образное представление, отметим, что смысл символа — в правильном соединении, когда подлинность отделенной половинки удостоверяется приложением недостающей части, и вместе они образуют одно целое. Греческое σύμβολον («знак», «пароль», «иносказание») происходит от глагола συμβάλλειν («собирать», «накоплять», «соглашаться», «встречаться», «истолковывать», «соединять»). Если при идентификации символа части не совпадают, имеет место не «соединение», а «обман» и «раздор», συμβάλλειν превращается в διαβάλλειν («перебрасываться», «ссорить», «клеветать», «порочить»). Вместо σύμβολον получаем διάβολος («клеветник», «сеющий рознь»).

Клеветническую сущность культуры постмодернизма отмечал Г. Свиридов: «Искусство XX века, что говорить, внесло свой вклад в снижение уровня духовности культуры, в насаждение цинизма, скотоподобный человек стал в центре внимания искусства. Обгадить человека стало первейшей задачей искусства...»¹². «Философия» постмодерна подвела теоретическое обоснование под это стремление уничтожить и уничтожить человека как самобытное духовное существо.

Провозглашаемая цель постмодернистской парадигмы — бесконечное и бессмысленное умножение разногласий, диверсификация, генерация дифференциаций — лишний раз подтверждает ее духовное родство с идеологией Великого инквизитора и бесов Достоевского.

В историко-философской литературе за определенным направлением философской мысли закрепилось название «философия жизни». По аналогии, учитывая, что ядро постмодернистской мифологемы образует возведенная в принцип клевета на жизнь, отважimsя охарактеризовать господствующую во второй половине XX века интеллектуальную ориентацию как «"философию" смерти». «"Философия" смерти» — в двойных кавычках, поскольку игры интеллектуалов-логомахов со словами и вещами имеют только кажущееся отношение к философии.

Стать не-философией, чтобы понять философию (Делёз, Гваттари) — тактика, изначально обреченная на провал. Подлинное, живое может быть понято только себе подобным. Вспомним судьбу фиванского царя Пенфея, подсмотревшего танец менад и растерзанного ими. Постмодернизм не обладает паролем, половинкой «символа», которая свидетельствовала бы об аутентичности владельца. А такими «символами» философии являются «логос» и «мелос».

Логос — основообразующая категория философии, явственная ось, вокруг которой развивалась философская мысль на протяжении

всего времени своего существования — от Античности до нашего времени. Не вдаваясь здесь в детальный анализ эволюции этого понятия в истории философии, выделим значение, которым наделял его Гераклит: *Абυος* значит «постоянно в самой себе властвующая изначально собирающая собранность»¹³. Такое, эксплицированное М. Хайдеггером понимание Логоса лучше всего свидетельствует о его «символичности» в выше рассматриваемом смысле. Логос — условие понимания как события встречи разных смыслов и разных пониманий.

Другое необходимое условие — родство этих разностей, которое и находит выражение в понятии «мелос». Мелос в философской мысли не так явственно проступал в своей непреложности, как логос. Интуитивное ощущение значения мелоса мы обнаруживаем у Константина Николаевича Леонтьева, когда тот рассуждает о допустимых критериях оценки жизнеспособности культурных образований. «Объективное мерило», считает Леонтьев, не применимо к здоровью общественного организма, ибо это здоровье «субъективно» в том смысле, как субъективна радость, боль, равнодушие, страдание. «Раскройте медицинские книги, о, друзья реалисты! И вы в них найдете, до чего *музыкальное*, субъективное мерило боли считается маловажнее суммы всех других, пластических, объективных признаков»¹⁴ (Курсив наш. — Н.Г.). «Музыкальным» называет Леонтьев единственное верное, спонтанное отношение, восприятие и понимание живого, имеющее основание в самом себе.

В виде метафизической категории, пожалуй, впервые мелос был представлен в философии Ф. Ницше. Мелос Ницше — неаполлонический (нелогический) элемент дионисийской музыки и музыки вообще. Однако не только музыке, но и любой «символической» деятельности человека, т.е. деятельности, направленной на узнавание-познание путем установления совпадения, свойственно мелическое начало — «потрясающее могущество тона, единообразный поток мелоса и ни с чем не сравнимый мир гармонии. Дионисический дифирамб побуждает человека к высшему подъему всех его символических способностей; нечто еще никогда не испытанное ищет своего выражения — уничтожение покрывала Майи, единобытие как гений рода и самой природы»¹⁵. Мелос — реальная сила и несокрушимая потребность живого человека в гармонии, которая предусмотрительно замирает в современной истории философии, запруженной деструктурированными конструктами «дискурсивных практик», унифицированными «концептуальными персонажами» и разоблаченными (в лучших традициях Эдгара Алена По) «трансцендентальными субъективностями». Мелос замер и потому остался незамеченным яростными ниспровергателями порядка метафизического логоцентризма.

Если Логос — универсальное начало, то Мелос — разнообразен. Мелос — вид ощущения, отношения к Логосу, то общее, что позволяет, например, назвать К.Н. Леонтьева «русским Ницше», а М.К. Ма-

мардашвили — «русским Сократом». Мелос — то, что определяет своеобразие, например, русской или итальянской музыки, которое невозможно объяснить лишь сведением к внешним (объективным) факторам: использованию народных мелодий, особенностям оркестровых тембров, определенному рисунку фраз, характеру тем, ритмическому облику произведения. Существует множество образцов произведений псевдонародного жанра (например, современная «этническая» музыка), которым все эти признаки свойственны, и которые, однако, представляют собой поверхностные лубочные подделки — эрзацы, не несущие никакого мощного эмоционального и смыслового заряда. Претендовать на статус «онтологической реальности», каковым обладают подлинные творения (П.П. Сувчинский), они, конечно, не могут. Мелос — органическое и живое чувство, ориентирующее в выборе способов выражения, определяющее приемлемое и неприемлемое. Наличие мелоса отличает творение мастера от подделки ремесленника, оригинальный, неповторимый стиль — от пустой стилизации. Не случайно Г. Свиридов считал, что «высшее искусство это — *национальное искусство*. И в нем есть, ко всему прочему, понятному всем, еще главное, глубинное, почвенное, которое должно быть доступно уже не всем — сакраментальная сущность искусства как выражение духа»¹⁶.

Мелос — стихия, освоение и усвоение которой происходит несознательно с самого рождения, подобно освоению родного языка, и приобщение к которой дает почувствовать прилив сил как от соприкосновения с истиной. Мелос вызревает в глубинах культуры, концентрируя, вбирая в себя наиболее плодотворное и жизнеспособное. Мелос не имеет никакого отношения к ментальности: расщудочное начало (*mens*) само уже несет следы мелоса.

Причастность к общему мелосу, на наш взгляд, и делает возможным явление резонанса, отзывчивости отдельных индивидуальностей на определенные стимулы, когда, кажется, чувства и мысли начинают звучать в унисон. Само собой разумеется, что понять друг друга проще людям одного круга, общества, нации. И дело тут не только в порядках логоса (дискурсных или языковых различиях), но и в общем мелосе-интонации. Иначе как объяснить тот факт, что наиболее проникновенное, прочувствованное исполнение русской музыки удастся русским коллективам, а исполнение ими же музыки Моцарта, например, часто оказывается неубедительным? Искать объяснение этому факту, апеллируя только к особенностям национальных исполнительских школ, явно не достаточно.

Мелос и логос неразрывно связаны, хотя сами по себе абсолютно самостоятельны. Мелос интонационно окрашивает и украшает слово. Слово намечает смыслы мелоса. В искусстве преобладает начало мелоса, определяющее его специфические (стилевые) особенности, в философии — начало логоса, универсального, общезначимого смыслового содержания. Но как искусству не чужд логос, так философия пред-

полагает проявления мелоса. В наиболее яркой форме философский мелоцентризм нашел выражение в философии Фридриха Вильгельма Ницше — зените, символе и славе метафизики. Не случайно для означивания собственной мысли он обращается к метафоре танца: «Только в пляске умею я говорить символами о самых высоких вещах»¹⁷.

Для прояснения смысла взаимоотношения логоса и мелоса обратимся к двум фрагментам дневниковых записей Г. Свиридова.

1. «Художник призван служить, по мере своих сил, раскрытию Истины Мира. В синтезе Музыки и Слова может быть заключена эта истина.

Музыка — искусство бессознательного. Я отрицаю за музыкой — Мысль, тем более какую-либо Философию...

На своих волнах (бессознательного) она <музыка> несет Слово и раскрывает сокровенный тайный смысл этого Слова.

Слово же несет в себе Мысль о мире (ибо оно предназначено для выражения Мысли). Музыка же несет Чувство, Ощущение, Душу мира. Вместе они образуют Истину мира...»¹⁸.

2. «Европейская (католическая) хоровая музыка не имеет связи с живым языком. Она поется на мертвом латинском языке и сама приобретает от этого мертвый характер. В ней нет *живого слова* с его конкретным смыслом, эмоцией и тайной глубиной. Моя же музыка исходит из *живого слова* (такое слово я нахожу в Русской поэзии), чтобы заставить его жить, нужна мелодия.

Когда слово мертво, то музыкант пишет *не мелодию*. Наоборот, он ищет чисто музыкантские ухищрения: контрапункты, гармонию, форму и т.д., уходя от мелодии. Наоборот, композитор, имеющий дело с живым словом, ищет *интонацию*»¹⁹.

Что черпаем мы из этих двух отрывков?

Слово (логос) и музыка (мелос) — взаимодополняющие условия совершения истины. Это две половинки дощечки-символа, соединением которых заканчивается блуждание культуры в поисках аутентичности.

Мелос — интонация. Интонация — то, что не в меньшей мере, чем слово (логос), определяет смысл (истину) сказанного. Интонация способна превратить буквальный смысл в противоположный (например, ирония). Интонация определяется актуальной ситуацией, увязывает слово с участниками диалога. Интонация телеологична, обусловлена настроением, намерениями, интенциями говорящего. Интонация неповторима, самобытна и способна наделять этой самобытностью слово. Интонация придает ритмическую окраску сказанному, оказывая «магическое», преобразующее действие на окружающих. «Мелос, по своему корню, означает успокоительное средство не потому, что сам он спокоен, а потому, что успокаивает его воздействие»²⁰.

В той мере, в какой философия является мелоцентричной, она может рассматриваться как искусство — искусство проявления реально-

сти. Назначение философии тогда становится идентичным сущности искусства, как ее определял М. Хайдеггер, — «открывать перспективу, в которой сущее становится зримым для нас». Это искусство установления непосредственного, интуитивного контакта с объектом, приобщения к его живому богатству и глубокому содержанию.

Философ подобен художнику в той мере, в какой ему удастся схватить облик сущего там, где оно открывается в целом — в человеке. В таком смысле понимает Хайдеггер слова Ницше о «художнике-философе» и о более высоком понятии искусства: «Может ли человек так далеко отойти от прочих людей, чтобы *создавать форму, имея их в качестве материала?*»²¹ Мелоцентричная философия, как и искусство, обнаруживает интимное стремление к проблеску преобразования, являющего реальность, к самоутверждению в ясности бытия. Сущностное предназначение философии и искусства едино и соответствует чаяниям того, что Ницше назвал «монументальный стиль»: «Возобладать над хаосом, каким мы являемся, заставить свой хаос стать формой; стать необходимостью в форме; стать логичным, простым, недвусмысленным, математикой; стать *законом* — вот в чем тут великая амбиция»²².

Осуществление назначения философии — вырвать нас из забвения бытия и не дать угаснуть нашему взору, обращенному к бытию, — невозможно без ориентации на логос и мелос, которые рождаются их духа традиции. «Традиция имеет способность возрождаться заново, воскресать... Великое искусство только и возможно в опоре на великую традицию»²³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Губин В.Д. Проблема освобождения: альтернативные горизонты // Вестник РГГУ. 2008. № 7. — С. 264.

² Деррида Ж. Эссе об имени. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 35.

³ Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 154.

⁴ Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 7. — Л.: Наука, 1990. — С. 378.

⁵ Свиридов Г. Музыка как судьба. — М.: Молодая гвардия, 2002. — С. 127.

⁶ Там же. — С. 384.

⁷ «Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мстостью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”: это Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это *необходимое* обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль ра-

бов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией. Обратное явление имеет место при аристократическом способе оценки: последний действует и произрастает спонтанно, он ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя, — его негативное понятие “низкий”, “пошлый”, “плохой” есть лишь последовый блеклый контрастный образ по отношению к его положительному, насквозь пропитанному жизнью и страстью основному понятию: “мы преимущественные, мы добрые, мы прекрасные, мы счастливые!”... В то время как благородный человек полон доверия и открытости по отношению к себе (уєνναῖος «благородный» подчеркивает пиансе “откровенный” и даже “наивный”), человек ressentiment лишен всякой откровенности, наивности, честности и прямоты к самому себе. Его душа *косит*, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери; все скрытое привлекает его как *его* мир, *его* безопасность, *его* улада... Как много уважения к своим врагам несет в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... Он даже требует себе своего врага, в качестве собственного знака отличия; он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть *очень много* что уважать! Представьте же теперь себе “врага”, каким измышляет его человек ressentiment, — и именно к этому сведется его деяние, его творчество: он измышляет “злого врага”, “злого” как раз в качестве основного понятия, исходя из которого и как послеобраз и антипод которого он выдумывает и “доброе” — самого себя!..» (*Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 424 — 427).

⁸ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука; Университетская книга, 1999. — С. 16 — 17.

⁹ Ср. у Конфуция: «Благородный муж требователен к себе, маленький человек требователен к другим» (Беседы и суждения (Лунь юй) // *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. — М.: Восточная литература, 2001. — С. 357).

¹⁰ *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. — СПб.: РХГИ, 2000. — С. 343.

¹¹ *Калиниченко В.В.* Об одной попытке «децентрализовать» Мераба Мамардашвили // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. — М.: Прогресс, 1999. — С. 169.

¹² *Свиридов Г.* Музыка как судьба. — М.: Молодая гвардия, 2002. — С. 622.

¹³ *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. — СПб.: НОУ — «Высшая религиозно-философская школа», 1997. — С. 206.

¹⁴ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7(1). — СПб.: Владимир Даль, 2005. — С. 387.

¹⁵ *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 65.

¹⁶ *Свиридов Г.* Музыка как судьба. — С. 197.

¹⁷ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 80.

¹⁸ *Свиридов Г.* Музыка как судьба. — С. 125.

¹⁹ Там же. — С. 191.

²⁰ *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. — С. 564.

²¹ *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — С. 75.

²² *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 13. Черновики и наброски 1887 — 1889 гг. — М.: Культурная революция, 2006. — С. 229.

²³ *Свиридов Г.* Музыка как судьба. — С. 385.

Аннотация

В статье представлена попытка анализа современного положения философии в России. Обозначены условия, необходимые для развития философии: лого- и мелоцентричность. Подчеркнуто значение живого интонационного начала философии, хранилищем которого является традиция.

Ключевые слова:

постмодернизм, логос, мелос, символ, интонация, ressentiment.

Summary

The article presents an attempt to review the contemporary situation of philosophy in Russia. Two conditions of existence of philosophy are emphasised: logo- and melocentrism. The particular importance of vivid intonational origin, which the tradition guards, is pointed out.

Keywords:

postmodernism, logos, melos, symbol, intonation, ressentiment.

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ В СИНЕРГЕТИЧЕСКОМ КЛЮЧЕ

А.С. КЛЮЕВ

Мы предлагаем философское рассмотрение музыки в рамках синергетического мировидения¹. В таком контексте мир представляет собой системно-эволюционирующую материю, т.е. эволюционное движение систем. При этом движении отличием системы, находящейся на «последующем» уровне эволюции, от существующей на «предыдущем», является более совершенная в качественном отношении организация ее элементов, обусловленная интеграцией, упорядоченностью и т.д. элементов, входящих в систему «предыдущего» уровня². В этом смысле музыкальное искусство для нас — система. Обратимся к характеристике этой системы.

Музыкальное искусство как система

В синергетическом смысле музыкальное искусство, на наш взгляд, можно определить как *систему (систему отношений), элементами которой являются субъект, человек, и объект, мир (при ведущей роли субъекта, человека), «потребность» эволюционирующего мира в музыке, а также язык данной системы — язык музыки*. Проясним наше понимание названных элементов.

Что касается субъекта (человека), то он существует для нас на разных уровнях: как отдельный человек, как член человеческой группы (объединения людей по тому или иному признаку: возрастному, профессиональному и т.д.), нации, человеческой общности определенной исторической эпохи, человечества в целом. Такая точка зрения соответствует общепризнанному в философской литературе отношению к субъекту.

Если говорить об объекте (мире), то таковой предстает для нас, так же как и субъект, на разных уровнях: отдельного явления (природного, социального, культурного), совокупности явлений различного плана, а также мира в целом. Здесь мы, как и в случае с рассмотрением субъекта, следуем существующей традиции понимания объекта в философской науке единственно по аналогии с трактовкой субъекта и считаем возможным «расширить» объект до уровня мира.

Под «потребностью» эволюционирующего мира в музыке мы понимаем предпосылку общего эволюционного движения мира.

Музыкальный язык для нас — то, что особым образом запечатлевает, овеществляет в звучании (звуковой материи) отношения входящих в музыкальную систему элементов. В этом плане музыкальный язык — один из элементов музыки, в котором происходит интеграция всех элементов музыкального искусства, что *предопределяет способность языка музыки служить воплощением музыкального искусства*.

Учитывая особую значимость музыкального языка в выявлении существенных основ музыки, рассмотрим его подробнее.

Во-первых, музыкальный язык — *единое образование в силу единства музыки*. (О единстве музыки писали многие теоретики и практики музыкального искусства XX в. Так, например, известный русский композитор и пианист Н.К. Метнер подчеркивал: «Я хочу говорить о музыке, как... о некоей стране, нашей родине, определяющей нашу музыкантскую национальность, т.е. музыкальность... о музыке, как о некоей единой лире, управляющей нашим воображением»³.)

Во-вторых, единство музыкального языка предопределяет *теснейшая взаимосвязь его проявлений, фиксируемых понятиями «род», «жанр» и «стиль»*. (Например, фортепианную прелюдию Ф. Шопена из цикла 24 прелюдий можно рассматривать как один из ведущих жанров в творчестве композитора, особенность его индивидуального стиля, а также стиля исторического — Романтизма, понимать как «образ» профессиональной музыки первой половины XIX в. и т.д. Опера М.П. Мусоргского «Борис Годунов» одновременно и оперный жанр, и своеобразный род оперной музыки: историческая драма, и выражение характерных особенностей стилей различных уровней: индивидуального — композитора, группового — творческого объединения «Могучая кучка» и пр.) Последнее позволяет предположить наличие феномена *трансформации рода, жанра и стиля музыкального искусства: «перехода» рода в жанр, стиль; жанра — в род, стиль и т.д. внутри единого музыкального языка*.

Итак, музыкальный язык — это единое образование, представленное сопряженностью (взаимосвязью) его проявлений: рода, жанра и стиля музыкального искусства. Возникает вопрос: что является условием, предопределяющим указанную их сопряженность?

На наш взгляд, такое условие — *наличие музыкального произведения*⁴. Именно в музыкальном произведении находит концентрированное выражение язык музыкального искусства, иначе говоря, *именно музыкальное произведение оказывается важнейшим условием существования музыкального языка, а значит, и музыки в целом*.

Имея в виду значимость музыкального произведения в репрезентации музыкального языка, обратимся к его параметрам.

Прежде всего, важно помнить о том, что это произведение *звуковое, т.е. «границы» его существования определяет звук, звучание*. Как четко указал Г.А. Орлов, «музыка живет только в звучании... Она дает человеку шанс вступить в жизненно важный контакт с труднодоступными уровнями существования, указывает на нечто “позади” себя, но то, на что она указывает неотделимо и неотличимо от звучания. Смысл и средство, вестник и весть едины, неповторимы и незаменимы. Не существует ни другого способа пережить опыт, доставляемый музыкой, ни возможности описать его, и раскрываемый ею мир в отсутствие звучания может быть лишь

воспоминанием или предвкушением»⁵. Что же представляет собой звуковой материал музыкального произведения?

По нашему мнению, таким материалом оказывается *единство трех уровней (слоев) звучания, именуемых нами физико-акустическим, коммуникативно-интонационным и духовно-ценностным*.

Физико-акустический уровень — естественно-природный (физический) срез звучания музыкального произведения, коммуникативно-интонационный уровень — естественно-природный (интонационный, или биологический), духовно-ценностный уровень — социокультурный (человеческий). Таким образом, *обнаруживаемые в музыке три звуковых уровня: физико-акустический, коммуникативно-интонационный и духовно-ценностный, соответственно связаны с физической, биологической и человеческой реальностью*⁶. А поскольку эти, перечисленные в вышеприведенной последовательности, типы реальности представляют собой этапы мирового эволюционного процесса, *названные уровни звучания музыкального произведения можно рассматривать как поступательные этапы эволюции музыкального произведения, осуществляющейся по тому же принципу, что и эволюционный процесс вообще: качественного совершенствования (форм, структур и пр.)*.

Действительно, исследуя звуковую ткань музыкального произведения с точки зрения физико-акустического уровня звучания, можно говорить о таких феноменах, как *ритм, метр, темп, тембр, динамика*, являющихся первичными средствами музыкальной выразительности.

Исследуя эту ткань с точки зрения коммуникативно-интонационного уровня, можно говорить не только о ритме, метре, темпе и т.д., но и об *интонации*, оказывающейся качественным итогом (качественной «суммой») предшествующего эволюционного развития звуковой материи, определяемой в понятиях «ритм», «метр», «темп», «тембр» и «динамика».

Наконец, рассматривая звуковую ткань музыкального произведения в плане духовно-ценностного уровня звучания, можно уже говорить не только о ритме, метре, темпе, тембре, динамике, интонации, но и о *ладе, тональности, мелодии и гармонии*, представляющих собой, в свою очередь, качественный итог (качественную «сумму») предшествующего эволюционного становления звуковой материи, фиксируемой понятиями «ритм», «метр», «темп», «тембр», «динамика» и «интонация».

Мы обрисовали систему музыкального искусства. Каким образом осуществляется ее саморазвитие?

О механизме саморазвития музыки

Напомним, музыка в нашем понимании — *система (система отношений), элементами которой являются субъект (человек), объект (мир), «потребность» эволюционирующего мира в музыке, а также язык данной системы — язык музыки*. Ведущим элементом этой системы является субъект — человек. В этом плане *развитие субъекта как*

элемента в системе музыкального искусства выступает в качестве механизма саморазвития (эволюции) музыки.

Поскольку субъект здесь, по сути, представляет собой поли-субъектное образование, в состав которого входят такие субъекты, как отдельный человек, человеческая группа, нация, историческая общность людей, человечество в целом, развитие этого субъекта, обуславливающее саморазвитие музыки, по всей видимости, есть не что иное, как развитие межсубъектных (интерсубъектных) отношений в рамках данного субъекта. Вместе с тем, очевидно, что обозначенное нами развитие межсубъектных отношений само имеет предпосылку. В качестве последней, на наш взгляд, необходимо рассматривать развитие отдельного человека. В силу того, что развитие отдельного человека связано с развитием его как личности⁷, *именно развитие личности отдельного человека в системе музыкального искусства «обеспечивает» эволюционное саморазвитие музыки* (поясним, что личность мы понимаем как духовное начало человека, выражающееся в наличии у человека гармоничного единства его сознания и самосознания, а под «отдельным человеком» подразумеваем композитора, исполнителя или слушателя, представляющих, по словам Б.В. Асафьева, своеобразную «триаду» в музыке).

Выдвинутое нами положение проиллюстрируем конкретным материалом, взятым из истории развития музыкального искусства.

Так, в первобытнообщинную эпоху, когда еще не произошло вычленения индивида (отдельного человека) из коллектива, музыкальное творчество носило коллективный характер. Плодами подобного коллективного творчества выступали достаточно примитивные музыкальные сочинения, во многом основанные на подражании различным звучаниям физической («неживой») и биологической («живой») природы. Такое подражание обуславливало предельную близость музыки того времени к немusическим звуковым явлениям. Что касается существования в данную эпоху «установки» на подражание звучаниям природы в музыке (и, как следствие, сближения музыки и немusики), то это прекрасно показал А.П. Мерриам, в частности, на примере древнего предания жителей Сьерра-Леоне о происхождении мелодии одной из популярных у них песен (баланьи) от «пения» птиц⁸.

Не существовало развитой личности в музыке и в эпоху древних государств: Индии, Китая, Египта, Греции и т.д. Это убедительно показывают высказывания специалистов в области культур Древнего мира. Так, например, О. Фрейденберг, автор трудов, посвященных музыкально-поэтическому наследию Древней Греции, писала: «Лирический певец поет о себе, но это “себя” очень специфично. Личных эмоций он почти не знает... Я предлагаю вспомнить личную форму хоровых песен, явно безличную по содержанию»⁹. Однако, безусловно, в рассматриваемую эпоху уже наблюдалось проявление личностного начала в области музыкального творчества.

Подтверждение тому — сохранившиеся до нашего времени имена древних творцов музыкально-поэтических сочинений: Бо Цзы-я, Чжун Цзы-ци, Сян (Китай); Ина-икииаллак (Шумер-Вавилония); Ху-фу-анх (Египет); Терпандр, Пиндар, Саккад, Алкей, Сапфо, Тимофей из Милета (Греция) и др. Что касается Древней Греции, то исторически наиболее отдаленной от нас фигурой является здесь Терпандр (VII в. до н.э.).

Подчеркивая возникновение личностного начала в музыкальном искусстве древних государств, следует, однако, отметить, что в силу исключительного господства в данную эпоху традиций и канонов в художественном творчестве, в том числе музыкальном, это личностное начало, прежде всего, проявилось в деятельности *слушателя* и *исполнителя* (причем больше слушателя) музыкальных сочинений.

В эпоху европейского Средневековья также нельзя обнаружить развитую личность ни в одном из трех основных проявлений средневекового музыкального искусства: ни в культовом, ни в светском (постепенно профессионализирующихся), ни в народном; в культовой и светской музыке, прежде всего, музыкально-поэтической лирике средневековых рыцарей, она не могла появиться, поскольку личностная деятельность зависела от предустановленных канонов и правил музыкального творчества; в народном музыкальном искусстве — по причине внеличностной (коллективной) его природы.

Несмотря на отсутствие ярко выраженной личности в музыкальной культуре этого исторического периода, все же можно назвать сохранившиеся в истории имена мастеров музыкального искусства (иногда творивших под псевдонимами), что, по всей видимости, в определенном смысле позволяет говорить о таких мастерах, как о личностях. Среди них: Ноткер Заика, Якопоне да Тоди, Фома Челано (культовая музыка); Вольфрам фон Эшенбах, Бернарт де Вентадорн, Вальтер фон дер Фогельвейде, Тибо Шампанский (светская музыка) и др. Более того, на основании сохранившихся произведений многих из названных творческих деятелей можно даже высказать утверждение об известном развитии личностного начала в музыке европейского Средневековья по сравнению с «масштабом» его пребывания в музыкальном искусстве эпохи древних государств. Мы имеем в виду то, что по сравнению с историческим периодом древних государств, в котором, как было отмечено выше, личность в музыке, главным образом, проявлялась лишь в качестве личности *слушателя* и *исполнителя* музыкальных творений, в эпоху европейского Средневековья мы встречаемся со все более активным «заявлением о себе» и личности *композитора*. Последнее выражалось во все более частом «преодолении» творцами музыкальных сочинений канонических законов и норм музыкально-творческой деятельности.

Исключительно важным этапом становления личности в музыке стала эпоха Возрождения, благодаря наблюдаемым в это время секуляризации музыкальной деятельности и распространению профес-

сионального музыкального искусства. Как отмечают исследователи западноевропейской музыки Ю.К. Евдокимова и Н.А. Симакова, «начиная... с конца XV в. ... можно ощутить... конкретные особенности стилистики, известную степень художественного своеобразия крупных (десятей) музыкального искусства. — А.К.) того времени»¹⁰.

Важнейшим показателем роста личностного начала в музыке в этот период стала активизация выражения новаторства, оригинальности в творчестве наиболее ярких композиторов. Новаторство, а значит и выражение личностного начала композиторов этого времени, проявлялось в двух направлениях: во-первых, в «наполнении» композиторами новым содержанием традиционных жанров музыкального искусства, во-вторых, в создании творцами музыкальных произведений новых жанров музыкального творчества.

Одним из примеров первого направления можно считать творчество нидерландского композитора Г. Дюфаи, использовавшего при создании произведений в жанре средневековой католической музыки — мессы — мелодий светских песен, например, таких, как «Бледно личико твое», «Вооруженный человек» и др.

О втором направлении говорит, прежде всего, рождение в Италии таких новых жанров, как вокальные — *мадригал* (в творчестве К. Джезуальдо, К. Меруло, К. Монтеверди) и позже — *опера* (сочинение Я. Пери и Я. Корси) и инструментальные — *соната* (у А. и Дж. Габриели) и *сюита* (композиции В. Галилеи, Ф. да Милано). Следует особо отметить возникновение инструментальных жанров — сонаты и сюиты, поскольку именно возникновение этих жанров особенно свидетельствовало о росте личностного начала композиторов в музыке рассматриваемого времени. Показательно в этом плане суждение Б.В. Асафьева. Развитие европейского инструментализма, подчеркивал ученый, было бы немыслимо без его установок на «очеловечивание», выражение «эмоционально-идейного мира европейского человечества»¹¹.

Свидетельством достижения определенного уровня личностного развития деятелей музыкального искусства (главным образом, композиторов) эпохи Возрождения явилось — впервые в истории развития музыки — *возникновение музыкального произведения как завершенного, зафиксированного на письме (нотами) продукта музыкально-творческого процесса*. Однако в силу того, что эта завершенность *еще не была окончательной* (поскольку до конца не были «разведены» функции композитора и исполнителя: исполнитель часто по своему усмотрению мог изменять порядок чередования частей в интерпретируемом им музыкальном произведении, импровизировать и т.д.), по всей видимости, нельзя говорить о проявлении *в полной мере развитой личности композитора и исполнителя* в музыкальном искусстве. В то же время стоит подчеркнуть, что вследствие общих гуманистических достижений, обеспечивших в данную эпоху расцвет личности человека, вероятно, можно говорить об утверждении, впервые в истории, «полномерной» личности *слушателя* музыкальных произведений.

В период XVII – XVIII вв. своеобразным нормативом художественной, в том числе музыкальной, деятельности стал выступать *эстетический вкус*. О необходимости соблюдения в музыке требований эстетического вкуса, при этом в равной степени композиторами и исполнителями, писали сами теоретики и практики музыкального искусства XVII – XVIII столетий: И.С. Бах, К.Ф.Э. Бах, Ф. Джеминиани, Ф. Куперен, Ж.-Ф. Рамо и многие другие.

Формирование в период XVII – XVIII вв. правил и канонов (эстетического вкуса) в музыкальном искусстве свидетельствовало об известной близости музыкально-творческих установок этого времени соответствующим установкам некоторых предшествующих исторических периодов, например, европейского Средневековья. Вместе с тем, при всей близости указанных установок, нельзя не отметить и их существенного различия. В XVII – XVIII вв. считалось обязательным присутствие личностного начала в музыкально-творческой деятельности композиторов и исполнителей. Скажем больше: это требование присутствия личностных черт, особенностей и т.д. композиторов и исполнителей в их творческой практике было выражено даже сильнее, чем в предшествующую эпоху – эпоху Возрождения. Об этом, в частности, говорит отсутствовавшая в эпоху Ренессанса забота самих мастеров музыкального искусства – композиторов и исполнителей – о сохранении своего «Я», уважении к их личностному достоинству. Эта забота отчетливо предстает в некоторых характерных высказываниях деятелей музыкального искусства XVII – XVIII вв.: И.С. Баха, В.А. Моцарта и др.

Развитие личностного начала деятелей музыкального искусства, в данном случае это касается, прежде всего, композиторов, в период XVII – XVIII вв. по сравнению с историческим периодом Возрождения, так же, как и композиторов Возрождения по сравнению с творцами музыки европейского Средневековья, проявлялось в двух направлениях (правда, теперь исключительно в рамках светского искусства): «наполнении» (творцами музыкальных сочинений) новым содержанием имевшихся жанров музыкального искусства (преимущественно эпохи Возрождения), например, *сонаты* – И.С. Бахом, Г.Ф. Генделем, В.А. Моцартом, *сюиты* – Ф. Купереном, Ж.-Ф. Рамо, *оперы* – Б. Галуппи, Г.Ф. Генделем, В.А. Моцартом, Д. Чимарозой и создании композиторами новых жанров, например, *Concerto grosso* (сочинения А. Вивальди, Г.Ф. Генделя, А. Корелли), *концерта* (сочинения А. Вивальди, Й. Гайдна, В.А. Моцарта), *симфонии* (произведения Й. Гайдна, В.А. Моцарта, Я. Стамица).

Дальнейшее становление личности композитора и исполнителя в XVII – XVIII вв. обусловило *возникновение в это время нового этапа «самоопределения» музыкального произведения*, выразившегося в усилении разделения функций композитора и исполнителя.

Принципиально важной ступенью в развитии личностного начала композиторов и исполнителей, по сути утверждения личности

композитора и исполнителя, явилась первая половина XIX в. – эпоха Романтизма, показателем чего стала дифференциация эстетического вкуса как общеканонического феномена на ряд индивидуальных вкусов, свойственных выдающимся деятелям музыкального творчества. Об утверждении в эпоху Романтизма личности композитора и исполнителя (причем как личности гениальной) свидетельствуют многие теоретики и практики музыкального искусства того времени.

Проявление личности (т.е., как было отмечено выше, единства сознания и самосознания) композиторов в это время наблюдалось в двух аспектах: в гражданственном пафосе, порыве в утверждении гуманистических идеалов истинного, должного существования (что соответствовало проявлению сознания творцов музыкальных произведений) и в выражении лирических, интимных чувств и переживаний, нередко связанных с деталями жизни автора (соответствующем проявлению самосознания композитора).

Указанные личностные проявления композиторов обнаруживались главным образом в рамках зародившихся в это время новых музыкальных жанров. В первом случае – *симфонической поэмы* (в творчестве Ф. Листа), во втором – *ноктюрна* (у Ф. Шопена), *интермеццо* (у Р. Шумана), *экспромта*, *музыкального момента* (у Ф. Шуберта) и др.

Что касается исполнителей, то об их личности (единстве сознания и самосознания) свидетельствует возникновение в рассматриваемую эпоху особой профессии музыканта-исполнителя, в соответствии с которой музыкант был обязан исполнять (интерпретировать) музыкальные произведения различных эпох, постоянно совершенствовать свое исполнительское мастерство (чему служила организация всевозможных исполнительских состязаний, турниров и пр.). Выдающимися музыкантами-исполнителями эпохи Романтизма были К. Вик, Ф. Калькбреннер, Ф. Лист, И. Мошелес, Н. Паганини, С. Тальберг, Ф. Шопен и многие другие.

«Закрепление» личности композитора и исполнителя в музыкальном искусстве эпохи Романтизма выразилось в *отчетливой завершенности музыкального произведения*, что, в частности, проявилось в решительном «разъединении» деятельности композитора и исполнителя.

Таким образом, эпоха Романтизма – эпоха рождения личности отдельного человека в музыке: композитора, исполнителя и слушателя. С этого исторического периода отдельный человек начинает более активно взаимодействовать (вступать в диалог и т.д.) с различными человеческими группами, нациями, историческими общностями людей, человечеством в целом, т.е. осуществлять межсубъектные (интерсубъектные) отношения в рамках субъекта как элемента в системе музыкального искусства. Результатом указанного взаимодействия явилось последовательное «расширение» личности такого отдельного человека, в конечном счете выразившееся в стремлении ее к слиянию с Универсумом. Особенно эта тенденция заявила о себе в XX в., и ее воплощением стало создание многими композиторами XX

столетия музыкальных произведений, отражающих вселенскую гармонию: П. Хиндемитом («Гармония мира»), Дж. Адамсом («Учение о гармонии»), Ч. Айвзом («Вселенная»), О. Мессианом («От каньонов к звездам»), С. Губайдулиной («Перцепция») — в академической музыке; П. Уинтером («Колыбельная матушки Китихи маленьким тюленям») — в джазе и др. Правда, зачастую указанная тенденция приводила к полному «растворению», «уничтожению» личности в Универсуме, свидетельством чего являлось «уничтожение» музыки — фактически сведение ее, подобно тому, что имело место в первобытную эпоху, к звучанию «неживой» и «живой» природы, — выражавшееся в *«исчезновении» музыкального произведения*. Типичными в этом смысле можно считать творения У. Гассера, Э. Брауна, Ф. Ржевского, И. Соколова — выполненные в академическом плане, а также большинство опусов джазовой, рок- и поп-музыки.

Важно подчеркнуть, что развиваясь, музыка обеспечивает системно-эволюционное становление мира, выступая в качестве *суператтрактора* этого становления. Что имеется в виду?

Музыка — суператтрактор системно-эволюционирующего мира

Учитывая вышеизложенное, необходимо отметить, что мир являет собой метасистему, состоящую из последовательно самоорганизующихся (качественно совершенствующихся) систем на всех уровнях эволюционирующей материи. Пребывающая на последующем уровне эволюции система, по отношению к системе предыдущего уровня, выступает в качестве ее аттрактора. Самая последняя система в этой цепочке — аттрактор аттракторов — оказывается суператтрактором¹².

Поскольку системно-эволюционное разворачивание мира осуществляется как сложный многомерный и нелинейный процесс, возможно его различное теоретическое моделирование. Мы полагаем, мир (включая в него человека) можно рассматривать как эволюционирующую метасистему, эволюция которой осуществляется за счет поступательной смены образующих ее систем: природы («неживой», «живой»), общества, культуры, искусства (в целом), музыки. Иначе говоря, его можно рассматривать как эволюционное «возрастание»: природа («неживая» — «живая») — общество — культура — искусство — музыка, где «живое» оказывается аттрактором «неживого», общество — природы, культура — общества, искусство — культуры и, наконец, музыка — искусства. При этом музыка, будучи аттрактором искусства, оказывается «предельным аттрактором» — суператтрактором — системно развивающегося мира. Обратимся к более детальному рассмотрению указанной эволюционной динамики мира и, прежде всего, к эволюции внутри природы: «неживая» — «живая».

В настоящее время в науке существуют две точки зрения на соотношение «неживого» и «живого». Первая, наиболее широко распространенная, заключается в трактовке «живого» — орга-

нического как производного из «неживого» — неорганического. Вторая, представленная в первую очередь концепцией академика В.И. Вернадского, сводится к пониманию «неживого» (в терминологии В.И. Вернадского — «косного») и «живого» как принципиально различных явлений, вследствие чего «живое» никогда не развивается из «неживого» / «косного», а изначально пребывает и эволюционирует самостоятельно. Мы солидаризируемся с первой точкой зрения, поскольку именно она соотносится с отмеченным выше синергетическим видением взаимосвязи явлений в мире, в частности, принадлежащих «неживой» и «живой» природе¹³.

На наш взгляд, практическим доказательством связи «неживого» и «живого» и, следовательно, возможности рассмотрения «живого» как новой ступени развития «неживого» может служить анализ «поведения» минерало-кристаллических образований. По свидетельству специалистов (минералогов, геохимиков, геологов), минералы, принадлежащие литосфере земли, т.е. неодушевленной, «неживой» материи, обладают характеристиками, которые присущи живым организмам: зарождаются, растут, гибнут и т.д.¹⁴ Таким образом, «живое» является аттрактором «неживого».

Итак, существует эволюция материальных форм в рамках природы («неживая» — «живая»). Вместе с тем, природа, как целостное системное образование, сама эволюционирует и в качестве эволюционирующего образования подготавливает появление общества, тоже целостного системного явления. Иными словами, общество — последующая за природой стадия развития мира (включая человека). Прокомментируем этот тезис.

Очевидно, что общество возникает с появлением человека, которое, в свою очередь, обусловлено формированием в природной биологической среде у представителей предшествующего человеческому обществу семейства гоминид феномена, именуемого «сознание». Причем первоначально — коллективного сознания: «Мы», и лишь постепенно, в процессе эволюции этого типа сознания, — индивидуального сознания: «Я»¹⁵. Как отмечают многие исследователи, человеческое сознание — продукт эволюции психической организации, зачатки которой наблюдаются уже в биологическом мире. (Своеобразное «напоминание» об этом, по всей видимости, — наличие в структуре человеческой психики подсознания, «контролирующего» природные (биологические) проявления человеческого организма¹⁶.) В этом смысле, действительно, *общество оказывается аттрактором природы*.

На определенном этапе своего эволюционного становления и в соответствии с предложенной нами выше моделью эволюции мира: «природа — общество — культура — искусство — музыка», общество, будучи целостным системным образованием, генерирует возникновение культуры, также целостной системы.

Необходимо подчеркнуть, что традиционно в научной литературе понятия «общество» и «культура», с точки зрения их содержания,

тесно сопряжены, что предопределило во многом закономерное рассмотрение этих понятий большинством философов, культурологов — отечественных и зарубежных — как рядоположенных. Вместе с тем, в работах отдельных ученых настойчиво утверждается мысль о том, что общество и культура — различающиеся явления, при этом культура — новый в качественном отношении уровень развития общества. Наиболее отчетливо, на наш взгляд, эту идею еще в 70-х годах выразил А.К. Уледов. По мнению ученого, «культура — это не структурная часть целого (сфера, область, срез и т.д.), а скорее определенное качественное состояние общества на каждом данном этапе его развития»¹⁷. Чем объясняется такая интерпретация?

Как было указано выше, возникновение общества было подготовлено появлением человека, точнее, — человеческого сознания. Очевидно, что эволюция общества связана с развитием человека, его психики. Известно, что свидетельством более высокого уровня развития психической организации человека служит возникновение в ее структуре, помимо сознания, сверхсознания (термин К.С. Станиславского; в психологической литературе это явление именуется также надсознанием). Будучи источником творческого «озарения» (интуиции) человека, его сверхсознание, максимально реализуясь, обеспечивает результативность творческой деятельности человека, причем в различных областях: искусстве, науке, философии и др.¹⁸ Поскольку эти области в целом, как известно, образуют сферу культуры, максимальная выявленность сверхсознания человека свидетельствует о «перерастании» общества в процессе его эволюции в культуру. Следовательно, *культура выступает в роли аттрактора общества*.

Определенным этапом эволюции культуры становится искусство, так же, как и ранее названные формы развивающегося мира: природа, общество, культура, — представляющее собой целостное явление.

Говоря об этом этапе эволюционного становления мира, прежде всего, важно отметить исключительную связь культуры и искусства, еще бо́льшую, чем связь общества и культуры, поскольку искусство — органичная часть культуры. Возникает вопрос: почему в нашей конструкции именно искусство — последующая за культурой ступень системно-эволюционного движения мира, ведь в культуре, помимо искусства, содержатся (и в этом плане способны стать этапами ее эволюции) наука, философия и др.?

Эта своеобразная «воля культуры к искусству» — результат дальнейшей эволюции, развития человека. Поясним сказанное.

Как мы видели, переход от природы к обществу в процессе эволюционного становления мира был обеспечен возникновением человека — человеческого сознания. Дальнейшее эволюционное движение от общества к культуре было связано с развитием человека, его психики: рождением в структуре человеческой психики

феномена сверхсознания. Таким образом, мы можем предположить, что последующий эволюционный скачок культуры должен быть связан с дальнейшим совершенствованием психической организации человека. В каком направлении оно должно осуществляться?

Вновь обращаясь к законам синергетического миропредставления, можно сказать, что человеческая психика — тоже своеобразная система. Поскольку одним из условий развития системы является усиление интеграционных процессов, протекающих в ее структуре, то и развитие человеческой психики, как системы, должно отвечать этому принципу¹⁹. По нашему мнению, дальнейшее эволюционное становление, совершенствование психики человека манифестируется интеграцией в ее структуре подсознания, сознания и сверхсознания, предопределяющей образование самосознания человека²⁰.

Полагаем, что именно искусство и есть то, что выявляет (овеществляет) интеграционное слияние подсознания, сознания и сверхсознания человека, т.е., по сути, — выявляет самосознание человека в структуре его психической деятельности, а значит, именно искусство есть то, что следует за культурой в процессе эволюционного развертывания мира. Понимание того, что именно искусство — последующая за культурой стадия развития мира, или иначе — качественно новый уровень развития культуры, отражает популярная в специальной литературе точка зрения на искусство как на код (ядро и т.д.) культуры, особенно же — концепция искусства как самосознания культуры, предложенная М.С. Каганом²¹. В свете вышесказанного, очевидно, что *искусство — аттрактор культуры*.

Этапом эволюции искусства (искусства вообще) становится музыка — подобно всем, рассмотренным выше системам эволюционирующего мира (природе, обществу и т.д.), представляющая собой системное образование.

Музыка и искусство еще теснее сопряжены, чем в предыдущем случае культура и искусство: если искусство *принадлежит* культуре, музыка, музыкальное искусство — *собственно* искусство, его разновидность, причем как разновидность оказывается наиболее интегрированным (синтезированным и пр.), т.е. — наиболее совершенным воплощением искусства в целом. С чем это связано?

Причина такого положения — дальнейшая эволюция психики человека, вызванная новым этапом усиления протекающих в ней интеграционных процессов, в данном случае — интеграцией самосознания, ведущей к обретению подлинного (глубинного) «Я»²². С такой интеграцией самосознания — подлинным «Я» — мы и встречаемся в музыке, вследствие чего музыка оказывается наиболее совершенным искусством²³. Это признание убеждает в том, что, в самом деле, *музыка является аттрактором искусства и, вместе с тем, — суператтрактором системно-эволюционирующего мира*²⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По мнению М.С. Кагана, синергетические законы имеют «действительную всеобщность» и потому «философски-онтологический... характер» (Каган М.С. Эстетика как философская наука. Университетский курс лекций. — СПб., 1997. — С. 52. Об этом см. также: Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. Онтология в системно-синергетическом осмыслении. — СПб., 2006).

² Подробнее об этом см.: Хакен Г. Синергетика / Пер. с англ. — М., 1980; Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Пер. с англ. — М., 1985; Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии / Пер. с нем. — М.; Ижевск, 2003; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. — М., 2008; Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. — М., 1999; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Синергетическое мировидение. — М., 2005; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. — М., 2007 и др.

³ Метнер Н.К. Муза и мода. Защита основ музыкального искусства. — Paris, 1978. — С. 5.

⁴ Музыкальное произведение в нашем понимании — главным образом продукт европейской профессиональной музыкальной культуры, появившийся на рубеже XVI — XVII вв. и просуществовавший до XX в. Отличительные особенности такого произведения — письменная фиксация, а также принадлежность в равной степени композиторскому и исполнительскому творчеству, возникновение которого обусловлено развитием личного начала в музыке.

⁵ Орлов Г.А. Древо музыки. — СПб., 2005. — С. 364.

⁶ Наличие этой связи подтверждают опыты венгерского музыковеда и орнитолога П. Сёке, описанные им в книге «Происхождение музыки и три ее мира: физический, биологический и человеческий» (Szoke P. A zene eredete es harom vilaga. Az elet elotti, Az allati es az emberi let szinjen. — Budapest, 1982). В этой работе автор, занимающийся необычной наукой — орнито-музыковедением, т.е. наукой, изучающей «музыку» птиц, приходит к выводу о том, что существуют три мира музыки: человеческий, биологический и физический. Причем если человеческую музыку мы воспринимаем как действительно музыку, то биологическую и физическую мы таким образом не воспринимаем, поскольку для этого необходимо «расшифровать» биологическое и физическое звучание. Что это значит? П. Сёке утверждает, что, если прослушать в замедленном темпе — в 2, 4, 8, 16, 32 и более раз — пение птиц, голоса зверей, а также звуки, издаваемые физическими предметами — скрипы, шумы и т.д. (ученый называет свой метод «микроскопией звука»), то мы услышим, правда, не всегда (в связи с этим Сёке говорит о «музыкальности» явлений природы), звучания, по структуре своей (т.е. организации) соответствующие человеческой музыке (об этом см.: Васильева Л. Петер Сёке: «Существовала ли музыка до возникновения жизни на земле?» // Иностранная литература. 1983. № 9. — С. 204 — 207.

⁷ Об этом см., например: Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. — Л., 1969 (3-е изд. — СПб., 2001).

⁸ Мерриам А.П. Антропология музыки: понятия // Homo musicus '95: Альманах музыкальной психологии. — М., 1995. — С. 32.

⁹ Фрейденоберг О. Происхождение греческой лирики // Вопросы литературы. 1973. № 11. — С. 109.

¹⁰ Евдокимова Ю.К., Симакова Н.А. Музыка эпохи Возрождения: Cantus prius factus и работа с ним. — М., 1982. — С. 28.

¹¹ Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. В 2 кн. Кн. 1. — Л., 1971. — С. 220.

¹² Абсолютно точна формулировка В.П. Бранского: «Суператтрактор — предельное состояние самоорганизации материальной системы» (Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. — С. 123).

¹³ Думаем, что аргументом в пользу идеи о возможности перехода «неживого» к «живому» может служить мысль Н.Н. Моисеева о длительном образовании биосферы из геосферы (в течение 200 — 400 миллионов лет), когда «на Земле исчезли обстоятельства, породившие бифуркационную сборку, и установились условия, обеспечивающие справедливость принципа... все живое — только от живого» (Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм и коэволюция // Природа. 1989. № 4. — С. 6).

¹⁴ См., например: Вульф Г.В. Жизнь кристаллов. — М., 1922.

¹⁵ См.: Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. — М., 1979; Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). — СПб., 2007.

¹⁶ См.: Симонов П.В. Избр. труды. В 2 т. — М., 2004.

¹⁷ Уледов А.К. К определению специфики культуры как социального явления // Философские науки. 1974. № 2. — С. 27 — 28.

¹⁸ Об этом см., в частности: Фейнберг Е.Л. Две культуры: интуиция и логика в искусстве и науке. — Фрязино, 2004.

¹⁹ В пользу этого предположения свидетельствуют и работы по высшей нервной деятельности. Так, например, А.М. Иваницкий указывает, что развитие нервных процессов, ведущее к образованию высших психических функций, находит, с его точки зрения, «аналогию с закономерностями более общего порядка», под которыми он подразумевает законы системных процессов, «описанных, в частности, И. Пригожиным и И. Стенгерс» (Иваницкий А.М. Сознание, его критерии и возможные механизмы // Журнал высшей нервной деятельности. 1991. Т. 41. Вып. 5. — С. 876). См. также: Евин И.Е. Синергетика мозга. — М.; Ижевск, 2005; Евин И.Е. Синергетика сознания. — М.; Ижевск, 2008.

²⁰ По замечанию М.К. Мамардашвили, самосознание человека можно рассматривать как его (человека) «сознание сознания». Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. — М., 2004. — С. 15.

²¹ См.: Каган М.С. Искусство в системе культуры // Каган М.С. Избранные труды. В VII т. Том III. Труды по проблемам теории культуры. — СПб., 2007. — С. 100 — 128.

²² Это подлинное «Я», по аналогии с приведенным выше замечанием М.К. Мамардашвили, можно уже интерпретировать как «самосознание самосознания» (существование которого свидетельствует об исключительном развитии личности человека).

²³ Высказанную точку зрения подтверждает суждение М.Ш. Бонфельда. «Музыкальное мышление, — утверждает ученый, — ... разновидность художественного континуального мышления, присущего всем видам искусства. Существует, однако, немало фактов, свидетельствующих об особой позиции музыки и в этой сфере. Отвлеченность от реалий внехудожественного мира, подчеркнутая смысловая недискретность музыкальной ткани... создают из музыки как бы *квинтэссенцию континуальности*, поднимают музыку на континуально-мыслительный уровень, недостижимый для других видов искусства». Бонфельд М.Ш. Музыка: Язык. Речь. Мышление. Опыт системного исследования музыкального искусства. — СПб., 2006. — С. 573.

²⁴ Дополнительно о предложенном в настоящей статье философском концепте музыки см. в наших работах: Клюев А.С. Музыка и жизнь: о месте музыкального искусства в развивающемся мире. — СПб., 1997; Клюев А.С. Музыка в системе «Природа — общество». — СПб., 2000; Клюев А.С. Онтология музыки. — СПб., 2003; Клюев А.С. Философия музыки. — СПб., 2004; Клюев А.С. Философия музыки. Избранные статьи и материалы. — СПб., 2008.

Аннотация

В статье предлагается философская интерпретация музыки с позиции синергетики. Важнейшими «сюжетами» оказываются обозначение элементов музыки как системы, выявление механизма саморазвития музыки, а также определение ее места в системно-эволюционирующем мире.

Ключевые слова:

музыка, синергетика, система, развитие, эволюция, личность, сознание, самосознание, мир, материя, аттрактор, суператтрактор.

Summary

The article gives a philosophical interpretation of music using a synergetic approach. The most important points of it are: understanding of music as a system and designation of its elements, revelation of mechanism of self-development of music as well as its place in the system-evolutionary world.

Keywords:

music, synergetics, system, development, evolution, personality, consciousness, self-consciousness, world, matter, attractor, superattractor.

ЗВУК И ЦВЕТ КАК ЯЗЫКИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ОСВОЕНИЯ МИРА

О.В. ШЕЛЯКИН

Звук и цвет как универсалии искусства порождают огромное разнообразие языков культуры, являясь тем самым их онтологическими основаниями. Музыку и живопись можно без преувеличения считать характерными формами бытийствования звука и цвета. Эти виды искусств на протяжении веков вносили свой вклад в формирование фондов национального самосознания народов мира, от малых этнических групп и сообществ до крупных государственных образований и культурных цивилизаций.

Произведения музыки и живописи — это объективация жизненного существования их творцов. Музыка существования музыки, живописи или картины живописи, музыкальные картины, все это одно движение реальности искусства. Попробуем последовательно размотать этот замысловатый клубок взаимодействия искусств. Художественная интерпретация или выражение художественного образа могут в этом нам помочь.

Итак, музыкальное произведение как пространственно-временной феномен со времени своего рождения претерпевает с течением истории различные изменения в зависимости от индивидуальности композиторов, музыкальных исполнителей и слушателей. Произведения И.С. Баха, например, в наше время звучат иначе, чем при жизни их автора. И каждое новое звучание произведений композитора как раз-таки и является музыкой существования музыки И.С. Баха. Музыкальное существование живописи может быть объяснено тем, что некоторые художники с удовольствием создают свои творения под музыкальное звучание любимых произведений. Некоторые художники в процессе творчества напевают различные мелодии. Многие выставки картин, особенно современные экспозиции, могут сопровождаться звучанием известных музыкальных произведений, что усиливает эстетическое чувство и подчеркивает характер художественных образов. Так произведения живописи проживают свою жизнь под различными модусами музыкального звучания.

Музыкальные картины рисуют звуковыми красками образы людей, природы, исторических событий и т.п. Мнение Семена Франка о едином бытии реальности и человека, на мой взгляд, справедливо по аналогии и в отношении музыки и живописи. Движение реальности искусства «объемля все, возвышается и над противоположностью между единством и многообразием; оно есть единство единства и многообразия»¹.

Чтобы философски осмыслить, как в результате творческого действия из цвета и звука рождаются произведения искусства,

какие стихийные начала преобладают в природе звука и цвета, необходимо указать на соотношения этих категорий и их предикатов, опираясь на мысли известных философов об искусстве и работы русской художественной критики, посвященные жизни и творчеству известных музыкантов и художников. Это нужно для того, чтобы выявить в, казалось бы, отличных друг от друга способах художественного освоения мира то общее, существенное и главное, что их объединяет и роднит. И это позволит по-новому взглянуть на ускользающую от нас сущность художественного творчества.

Выдающийся русский музыкальный критик В.В. Стасов, в работе «Перов и Мусоргский»², дает сравнительный анализ творчества русских художников, обнаруживая удивительное сходство в выборе сюжетов, образов и характеров русской жизни второй половины XIX в. И это в таких, казалось бы, совершенно различных видах искусства, которыми являются живопись и музыка. Совсем не зная друг друга, никогда не встречаясь и не общаясь, М.П. Мусоргский и В.Г. Перов, тем не менее, с однонаправленной новаторской силой и смелостью, переступив границы академических норм и правил в искусстве того времени, сумели воплотить в своих произведениях неповторимые лики и образы загадочной русской души, глубокую, неприкрытую правду жизни крепостной России. Это позволяет смело говорить о зарождении в недрах традиции инновационного, реалистического начала в русском искусстве того времени. «Оба они — живописцы народа, долго позабытого, долго оттолкнутого назад»³, народа «во всей правде, во всей неподкрашенности, во всей суровости и, может быть, даже иногда шершавости. Русский крепостной мир — вот где истинная сфера высших совершенных созданий Перова и Мусоргского»⁴.

Главные достоинства их произведений — это народность и реализм, проявившиеся в синтезе архаичного и инновационного начал в изображении русской действительности, в результате чего сформировалась новая реалистическая традиция в русском искусстве. «И это потому, что и Перов, и Мусоргский со всею искренностью и неподкупною правдивостью выражали в своих произведениях только то, что видели собственными глазами, то, что в действительности существовало, и не задумывались ни о каких выдумках и идеальностях»⁵.

Внимание к творчеству художника и композитора обусловлено тем, что живопись и музыка являются специфическими способами художественного познания, а звук и цвет его необходимыми средствами. Итак, что же представляют собой данные категории? Прежде всего, цвет и звук это особые, специфические языки существования, которые уже от рождения имеются у нас, и которыми мы пользуемся на протяжении всей жизни. Ведь зрение и слух, это наиглавнейшие органы чувств, с древнейших времен обеспечивающие различные виды коммуникации. Это межличностная коммуникация, коммуникация между человеком и природой,

между миром людей и космосом, между внутренним миром каждого отдельного человека и природой, другим человеком, космосом. Эти связи пронизывают все наше бытие при посредничестве таких культурных феноменов, как миф, культ, религия, философия, искусство. Воплощаясь в различных ипостасях, они, естественно, по-разному выражаются посредством звука и цвета, воздействуя на органы зрения и слуха. Люди с незаурядными зрительными и слуховыми способностями, талантливо и виртуозно владея звуком и цветом, воссоздают с их помощью картины жизни, отражая свое видение действительности и самобытие внутреннего мира своего собственного Я. Это поэты, художники, музыканты, философы, все те, кто пытается выйти за рамки повседневного существования, прорваться в сущность бытия и постичь, хотя бы на мгновение, его сакральный смысл, прочувствовать тот самый «момент трансцендирования — соучастия в бытии за пределами самого себя»⁶.

Не являются исключениями В.Г. Перов и М.П. Мусоргский. Примечательно, что и тот и другой подвергались в свое время нападкам со стороны критики, именно за самые яркие, оригинальные, инновационные проявления своего таланта, оставившие глубокий след в истории русского искусства. «Все, что у каждого из двух художников было правдивого, жизненного, искреннего, верного, казалось одинаково противно, оскорбительно и, всего более, не нужно для их мало понимающих противников»⁷. Все, кто не любил одного, по обыкновению не любил и другого. Но настоящее искусство, в особенности искусство художников-новаторов ничего не доказывает своим критикам, кроме отсутствия у них вкуса, или, в лучшем случае юношеской, неоформленности, незрелости этого вкуса. «Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея»⁸, писал Николай Бердяев. Кроме критики, к счастью, достаточно тех, кто по достоинству оценивает произведения своих любимых авторов. Именно они способны ощутить замысел творца, добровольно участвуя с ним в акте сотворчества, стараясь постичь неповторимый мир его художественных образов и тем самым быть сопричастными идее и духу художественного воплощения автора.

Существует тесная взаимосвязь между звуком и цветом. Произведение живописи не может жить без цвета, который есть необходимая и «реальная, неуничтожимая и простая часть»⁹.

Жизненной основой музыки, естественно, является звук, по Гегелю, — «результат этого внутреннего дрожания тела, в котором обнаруживается и выражается не материальная фигура, но первая идеальность, идущая от души»¹⁰. Первичным элементом, детерминирующим возможность интеллекта сознать проявление этой идеальности, является, конечно, звук, акустический, вибрационный эффект движения, воздействующий в первую очередь на слух. Только после того, как услышан звук, возникает произвольное

желание увидеть то, что звучит, а не наоборот. Первоначально увиденное не может быть причиной желания услышать. Можно лишь заставить себя вообразить и произвольно вывести из цвета звук. Исходя из этого, можно предположить, что цвет, это вторая идеальность, в своей наглядности (материальности) интерпретирующая реальность.

Хотя Леонардо да Винчи, как живописец, отдает первенство живописи, «живопись превосходит музыку и господствует над нею, ибо она не умирает после своего рождения, как несчастная музыка; наоборот, она остается в бытии, и то, что в действительности является только поверхностью, показывает себя как живое»¹¹. Тем не менее, он же пишет: «Мастера не доверяют суждению глаза, так как он всегда обманывает»¹².

Восприятие живописи, как сказал бы И. Кант, предполагает созерцание сюжета в отношении возможного опыта и посредством рассудка последовательно порождает категории разума.

По утверждению Л. Шестова, «на человека обыкновенно гораздо более действует последовательность в интонации, чем последовательность в мыслях»¹³. Из этого можно предположить, что звук более глубоко проникает в нас, и оставляет более прочный след, нежели цвет. Возможно, это происходит из-за скоротечности существования звука в пространстве и времени, по сравнению с постоянством цвета, изменяющегося в зависимости от света и тени и никогда не исчезающего. Через внутреннее чувство, таким образом, происходит восполнение дефицита внешнего существования.

Цвет живописи в ее красках материален и своей материальностью обозначает «идеальное», т.е. замысел материального (действительности). Звук, по своим физическим свойствам так же материален, но материя звука невидима и поэтому отражает идеальную действительность замысла своей же «материальной» идеальностью. Картина художника-живописца всегда статична и тождественна самой себе, в отличие от музыкального произведения, которое рождается и умирает, вновь рождается и снова умирает вместе с началом звучания и его завершением. Каждое новое воспроизведение мелодии отличается от предыдущих. Одно и то же произведение всегда звучит по-разному, в зависимости от пространственных координат и временных промежутков. Тем не менее, цвет и звук находятся в сознании художника или музыканта в качестве идеальных инструментов одной и той же реальности, и удивительно совершенное владение этими инструментами воссоздания бытия проявляется в бессмертных творениях В.Г. Перова и М.П. Мусоргского, обнаруживающих необычайное сходство как по сюжету, так и по стилю написания своих произведений. Их реализм выражает «то в объективной действительности, что через посредство чувственного опыта дарует нам непосредственное восприятие реальности»¹⁴.

Такой «союз цвета и звука» увлекает философа в удивительный океан гармонии тождества и различия реального и идеального, объективного и субъективного, потенциального и актуального, спонтанного и упорядоченного в музыке и живописи. Цвет и форму можно увидеть, закрыв глаза, в своем представлении (идеально). Но глядеть на звук (материально) не представляется возможным. Мы не можем (идеально) слышать цвет, закрыв глаза, но мы можем его выразить в звуке (идеально), так же, как и выразить музыку в красках (материально). Тем не менее, единым «домом» для звука и цвета является творческое сознание художника, внутренняя экзистенция его творческого Я, рождающее, воспринимающее и воспроизводящее многообразие цветов и звуков. В этом смысле «музыку нельзя назвать иначе как сестрою живописи, так как она является объектом слуха, второго чувства после глаза, и складывает гармонию сочетанием своих пропорциональных частей»¹⁵.

Достаточно интересным материалом для развития исследований природы звука и цвета, на мой взгляд, может послужить «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше¹⁶, где «дионисийское» и «аполлоническое» начала выступают в качестве онтологических оснований греческой трагедии. Это происходит в контексте взаимодействия музыкального и театрального искусств Древней Греции. В рамках данного исследования хотелось бы поставить вопрос о возможности соотношения и взаимодействия этих двух стихий в музыке и живописи. Прежде всего, напомним, что под «аполлоническим» Ф. Ницше понимает все виды пластических искусств, а под «дионисийским», непластическое, всепроникающее искусство музыки. Таким образом, живопись тяготеет более к первому, а музыка ко второму. Тем не менее, и то и другое, в различных пропорциональных соотношениях присутствует в каждом.

Итак, «аполлоническое» в традиционной живописи — это нанесение красок через созерцание действительности, а в музыке — это ее звучание, через созерцание образов, заключенных в идеальных представлениях о действительности. Это оформленная гармония с ее успокаивающими законами, которые имеют «регулирующее значение» и которые «нужны ищущему отдыха и поддержки человеку»¹⁷ с еще не вырвавшимися наружу скрытыми «дионисийскими» силами беззакония, что есть «первое и существенное условие жизни... Законы — укрепляющий сон. Беззаконие — творческая деятельность»¹⁸, отмечает Лев Шестов в книге «Апофеоз беспочвенности». Иными словами «аполлонические законы» зиждутся на оформленной, устоявшейся традиции, со своими обязательными рамками, правилами и предустановлениями. А «дионисийское беззаконие» есть архаичное начало и требует выхода за пределы традиции, что является условием развития, порождающего новации, условием рождения чего-то нового, таинственного, неизведанного. «Дионисийское» как для художника, так и для музыканта — это

эмоции, чувства, вживание в образ, эмпатия. Это переживания героя в своем собственном Я и переживание собственного Я через переживания героя в себе. Иными словами, это спонтанный, а значит — беззаконный метафизический выплеск природы чувств в обрамлении «аполлонических» законов красоты и совершенства. В каждом произведении искусства присутствуют эти две стихии в различных соотношениях, неотъемлемыми спутниками которых в процессе творческой реализации их создателей являются архаика, традиция и новация.

Своеобразие художественного замысла произведений В.Г. Перова и М.П. Мусоргского, возникших из недр русской действительности второй половины XIX в., красота трагическая и даже мрачноватая в единстве музыки и живописи есть реальное отражение непростой и непостижимой жизни русского народа. Здесь вполне уместно привести слова Ф. Ницше, цитирующего А. Шопенгауэра: «...вообще возможно отношение между композицией и наглядным изображением, это покоится, как сказано, на том, что оба они суть лишь совершенно различные выражения одного и того же внутреннего существа мира»¹⁹.

Вновь и вновь отмечая необычные черты сходства в творчестве В.Г. Перова и М.П. Мусоргского, еще раз процитируем В.В. Стасова: «Эти два художника, принадлежавшие к совершенно разным областям искусства, — один был живописец, а другой музыкант — точно, будто весь свой век жили и работали вместе, рядом, в одной комнате, поминутно совещаясь и показывая один другому свои новые создания»²⁰. Если бы понадобилась музыкальная иллюстрация картин В.Г. Перова, отмечает критик, или живописная иллюстрация произведений М.П. Мусоргского, «я бы их иллюстрировал одного другим»²¹. Живописец и композитор сосуществуют здесь параллельно, в жанровом различии тождества идей и образов, и, одновременно, в сюжетном тождестве различия жанров и стилей. Здесь «гармония сама есть не что иное, как некое всеобъемлющее и всенаправляющее единство многого»²². «Все подчиняется закону композиции, закону как художника, так и творца. Ведь вселенная — это одномоментность, в которой разделенные вещи существуют, относясь друг к другу и образуя гармоническую сплоченность; ... существа, разделенные расстоянием ... согласуются друг с другом как две ноты одного аккорда»²³. Эта цитата швейцарского литературного критика Ж. Руссе, приведенная Ж. Деррида в работе «Письмо и различие», наглядно выражает незримые, необъяснимые и сверхчувственные связи и отношения не только в области литературы, но и в мире живописи, музыкального искусства, науки, религии, философии, в этом огромном мире всего многообразия культурных феноменов. И в каждом из них доминирует творец, художник, заботливый родитель своего творения, некий абсолют идеи своего произведения, его альфа и омега, его начало и властитель, слуга и лейтмотив.

А само произведение есть сюжет жизни художника, наивысшая консистенция правды его существования.

Музыка и живопись в своем культурно-историческом развитии идут естественным диалектическим путем, проходя три основные стадии становления. Это архаика, традиция и инновация. Следуя логике, архаичное начало со временем преобразуется в традицию. Но для этого необходимо вмешательство третьей силы, отвечающей за сам процесс преобразования одного в другое. Это и есть инновационное начало, предлагающее новые решения представления художественного образа. И если произведение искусства на выходе принимается и поддерживается публикой, следовательно, соответствует исторической социокультурной ситуации, можно говорить о зарождении традиции. Таким образом, традиция обречена зарождаться в результате синтеза архаичного и инновационного начал. Тем не менее, новация, обращенная исключительно к архаике без опоры на традиционные структуры — всего лишь новая интерпретация «архаичности», которая в чистом виде невоспроизводима, как например, динозавры или пращеловки. Однако она всегда присутствует в традиции, там, где именно новация призвана отыскивать черты и элементы «архаичного». Каждое произведение искусства соткано из многочисленных нитей этих трех онтологических начал, образующих неповторимое разнообразие художественных образов.

Музыкальные и художественные произведения, реализуясь в пространстве и времени за счет архаичного, традиционного и инновационного начал, с помощью языков звука и цвета рисуют нам различные картины идеальной действительности, пытаясь донести сокровенный смысл бытия, предлагая себя как способ его (смысла) осуществления.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. — СПб.: РХГИ, 1997. — С. 100.

² См.: Стасов В.В. Перов и Мусоргский. — М.: Музгиз., 1952.

³ Там же. — С. 9 — 11.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Франк С.Л. Реальность и человек. — С. 59.

⁷ Стасов В.В. Перов и Мусоргский. — С. 5.

⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. — М.: Книга, 1991. — С. 208.

⁹ Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2000. — С. 78 — 79.

¹⁰ Там же. — С. 154.

¹¹ Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве. — СПб.: Азбука-классика, 2006. — С. 29.

¹² Там же. — 32.

- ¹³ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 58.
¹⁴ Франк С.Л. Реальность и человек. – С. 106.
¹⁵ Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве. – С. 28
¹⁶ Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 59.
¹⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – С. 108.
¹⁸ Там же.
¹⁹ Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 120.
²⁰ Стасов В.В. Перов и Мусоргский. – С. 4 – 15.
²¹ Там же.
²² Франк С.Л. Реальность и человек. – С. 100.
²³ Цит. по: Деррида Ж. Письмо и различие. – С. 52.

Аннотация

Статья представляет собой философское осмысление феноменов музыки и живописи в онтологическом контексте соотношений звука и цвета. Архаика, традиция и новация, дионисийское и аполлоническое начала в музыке и живописи – основной фундамент данной работы, посвященной исследованию природы звука и цвета как специфических языков эстетического познания.

Ключевые слова:

звук, цвет, музыка, живопись, творчество, эстетика, философия творчества, искусство, произведение искусства, традиция, новация, архаика, дионисизм, аполлонизм, художественное творчество.

Summary

The article is a philosophical interpretation of phenomena of music and painting in an ontologic context of parities of a sound and colour. Archaism, tradition and an innovation, chaotic and ordered principles in music and painting – the base of the given work devoted to investigate the nature of a sound and colour as specific languages of aesthetic knowledge.

Keywords:

sound, colour, music, painting, creative work, aesthetics, philosophy of creativity, art, artwork, tradition, archaism, dionysism, apollonism.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Школа философствования



ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? Глава 1. НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ § 2. Миф и философия

Б.И. ЛИПСКИЙ

Эй вы, задние! Делай как я!
 Это значит не следуй за мной,
 Ведь теперь здесь моя колея,
 Поезжайте своей колеёй.
 В. Высоцкий

Мир мифа. Более чем десять тысяч лет человеческая цивилизация обходилась без философии. Для ее построения и поддержания «в рабочем состоянии» вполне хватало мифа. Около 2,5 тысяч лет назад почти одновременно (на рубеже VI – V вв. до н.э.) в трех отдаленных друг от друга регионах – в Древней Греции, Индии и Китае – возникает философия, как совершенно новый способ организации опыта. Причина во всех трех случаях, по-видимому, была одна: мифология в этих странах достигла предела своих возможностей. В чем же выразился кризис мифологии? Для ответа на этот вопрос необходимо посмотреть, в чем состоят основные особенности мифологического образа мира.

Мифологическая картина мирового порядка. Миф рисует человеку целостную картину упорядоченного мира. Однако порядок, о котором говорит миф, существенно отличается от привычного нам порядка научно-теоретической картины мира. Рассмотрим это различие на примере, который приводит известный французский этнограф Клод Леви-Строс. Две африканские женщины пришли к реке за водой, и на одну из них напал крокодил. Хорошо бы извлечь из этого события урок на будущее и дать рекомендацию, как вести себя, чтобы избежать нападения. Но это возможно лишь в том случае, если событие имеет под собой какое-то основание, т.е. выступает как проявление некоей закономерности.

Из материала предыдущего параграфа вы знаете, что из совершенно случайного факта невозможно извлечь никакого опыта. Значит, нужно найти такое основание, при котором факт не будет выглядеть как случайный – в этом и представитель первобытного племени, и современ-

* Начало см.: Философские науки. 2010. № 5.

менный человек будут едины. Различие обнаружится в том, где они попытаются его искать. Наш современник, скорее всего, будет искать *причину*, пытаясь ответить на вопрос: «Почему произошло данное событие?». Человек мифологической культуры поставит совершенно иной вопрос: «За что эта женщина была съедена крокодилом?». Он будет искать не *объективную причину* события, а *субъективную вину* его участников. Иными словами, миры современного и древнего человека упорядочены совершенно по-разному: один по оси причина — следствие, другой по оси вина — воздаяние.

Современную картину миропорядка можно назвать *каузальной* (от латинского *causa* — причина), древнюю — *нормативной*, понимая под нормой закон типа юридического, устанавливающий наказание за его нарушение. Значительный период в истории человеческой культуры связан именно с нормативным пониманием мирового порядка. Поэтому, хотя большинство событий мы сегодня склонны объяснять, отыскивая их причины, когда с нами неожиданно происходит серьезное несчастье, из глубин подсознания всплывает архаический вопрос: «За что?».

Мир как единый род. Нормативный порядок мифологического мира поддерживается страхом наказания. Наказывать же можно лишь того, кто действует *по своей воле*. Действующий *по необходимости* не подлежит наказанию. Но, с другой стороны, мировой порядок должен быть универсальным, чтобы вина могла возлагаться на всех *без исключения* участников события. Поэтому миф одушевляет все существующее, наделяя каждую вещь свободой воли, и тем самым делает ее ответственной за соблюдение мирового закона. Таким образом, мир представляется мифологическому уму как прямое продолжение человеческой общины, а родственные отношения, связывающие людей, распространяются на вещи, растения, животных, природные и сверхъестественные силы. Все эти образования «на равных» включаются в один огромный род, в котором они имеют возможность напрямую взаимодействовать друг с другом.

Естественное и сверхъестественное в мифологическом уме не разделены, поэтому человек архаической культуры вполне допускает, что физическими средствами можно воздействовать на дух, а моральными на природный объект. Он может посечь своего бога, за неудачную охоту или уговаривать огонь, чтобы тот быстрее кипятил воду, потому что «очень кушать хочется». Для древнего человека манипуляция с объектом совершенно равнозначна манипуляции с его образом или именем-знаком. Он абсолютно уверен: если вставить имя врага в словесную формулу-заклинание, тому не поздоровится не меньше, чем от прямого удара дубиной.

Язык имен. Из курса литературы вы, наверно, знаете, что такое Дюрендаль. Это имя рыцарского меча, принадлежавшего герою французской эпической поэмы «Песнь о Роланде». Но, если того, кто не читал «Песнь о Нибелунгах», спросить, что такое Бальмунг, и можно ли его использовать так же, как и Дюрендаль, он вряд ли поймет, что речь идет о вполне взаимозаменяемых предметах, ибо Бальмунг — это

имя меча героя германского эпоса Зигфрида. В то же время, слово *меч* будет понятно очень широкому кругу людей. Дюрендаль и Бальмунг — имена собственные. Каждое из них относится к одному единственному предмету, тогда как «меч» — *понятие*, охватывающее множество однородных предметов: в этом смысле его можно назвать не индивидуальным, а *родовым* именем.

Язык мифа, в отличие от современных языков, в значительно большей степени использует индивидуальные, а не родовые имена, т.е. является, скорее, именным, чем понятийным языком. Поскольку мифологический ум склонен рассматривать каждый предмет как одушевленный, неудивительно, что древний человек дает личные имена не только людям или животным, но также и предметам, например, мечу, рогу, кубку, тем самым как бы приближая вещи к себе. Язык имен, с одной стороны, позволяет видеть в вещах друзей и помощников, а не нечто подобное современной одноразовой посуде, но, с другой — сужает поле взаимопонимания, ограничивая его кругом очень близких людей — непосредственных участников событий, о которых идет речь.

Рецепт и принцип. И последняя особенность мифологического ума, которую следует отметить в нашем рассуждении. Возьмем в качестве примера кулинарную книгу и учебник физики. В обеих книгах аккумулирован какой-то опыт. Если отвлечься от его содержания, в чем будет заключаться различие между этими книгами? В способе организации опыта. В кулинарной книге каждый рецепт существует сам по себе, при необходимости его можно использовать, не заглядывая в предыдущие разделы книги. В учебнике физики нельзя понять наугад взятый параграф, не освоив предшествующего материала, ибо каждый раздел учебника представляет часть целостной, логически связанной, систематизированной теории. Миф, в этом отношении подобен, скорее сборнику рецептов, чем единой теоретической системе.

Подводя итог, можно сказать, что образ мирового порядка, который дает миф, характеризуется следующими чертами:

- в основе мифологического единства мира лежит идея его сплошной одушевленности;
- все существующее, поскольку оно одушевлено, рассматривается как дружественное, нейтральное или враждебное по отношению к человеку;
- жизненный мир человека включает в себя, прежде всего, дружественные существа, которые, как члены общины, наделяются собственными именами и рассматриваются как известные, благодаря родственным или товарищеским отношениям;
- ко всему, что находится за пределами ближайшего окружения, архаический человек относится подозрительно, как к чуждому или враждебному, считая контакты с ним опасными и нежелательными.

Кризис мифологии и рождение теоретического знания. За десять тысячелетий мир мифа стал для человека привычным, уютным домом, в котором он чувствовал себя защищенным, окруженным доброжела-

тельными к нему вещами, животными, людьми и духами. Но к середине I тысячелетия до н.э. этот дом становится тесным. И первыми его тесноту ощущают греки, индусы и китайцы. Почему это происходит?

Мы уже выяснили, что специфика бытия человека связана с использованием ранее приобретенного опыта в другом месте, в иное время и даже с передачей его другим людям и поколениям. Миф является способом «упаковки» накапливаемого опыта, приспособленным для его сохранения и передачи в виде своеобразной «коллекции» рецептурных предписаний. Такой способ остается эффективным, пока количество рецептов сравнительно невелико, а вещи и люди, участвующие в действии непосредственно знакомы. Однако по мере усложнения форм деятельности, количество рецептов лавинообразно нарастает, а в действие во все более широких масштабах втягиваются новые, впервые видимые вещи и люди. Человеческая память оказывается просто не в состоянии вместить все возрастающее количество рецептурных предписаний, а именной язык становится препятствием для расширения круга взаимопонимания за пределы ближайшего окружения.

Вначале люди пытаются преодолеть ограниченность памяти, не меняя саму систему организации опыта. Весь массив норм и правил разделяют на фрагменты, выделяя «специалистов», для запоминания каждого раздела отдельно, как например, поступают с гимнами «Вед» индийские брахманы, или записывают, составляя объемистые сборники, наподобие еврейского «Талмуда», в котором содержится масса рецептурных предписаний: от рекомендаций по строительству крепостей, до нормирования формы и размера кисточки для подкрашивания глаз. Однако вскоре исчерпываются и эти резервы, и мифологическая система аккумуляции опыта оказывается заполненной, что называется, «под завязку», что делает дальнейшее развитие человеческого общества проблематичным. Лишь три культуры: греческая, индийская и китайская смогли совершить прорыв из этого тупика, разработав совершенно новую форму «упаковки» опыта, обеспечивающую и значительно больший объем его накопления, и гораздо более эффективные способы распространения. Именно эти культуры определили магистральные направления мировой истории, а все остальные либо пошли по открытому ими пути, либо надолго остановились в своем развитии, либо вообще исчезли с исторической арены. Этим новым способом накопления и передачи опыта становится *теоретическое знание* и его исторически первая, наиболее древняя форма — философия.

Путь к философии. Итак, по мере усложнения человеческой деятельности, накопленного опыта становилось все больше и больше — гораздо больше, чем можно освоить за одну человеческую жизнь. И тогда люди впервые заговорили о том, что путь опыта долог, а жизнь коротка. Сократить этот путь и было призвано теоретическое знание, вооружавшее человека умением переводить множество рецептов в немногие универсальные принципы, представляющие единые об-

щие формы или схемы множества прошлых, настоящих и будущих вещей и действий. Сами же вещи рассматриваются при этом как единичные воспроизведения универсальных схем в природном материале, как «копии», повторяющие в основных чертах свои «оригиналы». Понятно, что знание «оригинала» — универсальной формы объектов определенного рода — избавляет человека от необходимости непосредственного знакомства с каждым отдельным экземпляром вещей данного рода. Так, если человек имеет общее представление о том, что такое меч, ему достаточно выяснить, что Дюрендаль и Бальмунг мечи, чтобы, даже не видя их, уже знать, как их можно употребить.

Переход от частного рецепта к универсальному принципу — это переход к совершенно новому способу осмысления и систематизации индивидуального опыта. Совершая этот переход, человек покидает привычный мир мифологии и вновь оказывается в положении «далеко забредшего» странника. И не случайно Мартин Хайдеггер (1889 — 1976), один из наиболее влиятельных мыслителей XX века, рассматривает философствование как род ностальгии. «Философия, — говорит он, — есть ностальгия, стремление быть повсюду у себя дома... Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома... Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда, и главное, в целом. Это «*в целом*» и его целое мы называем миром... Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «*в целом*» есть мир. — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*»¹.

Философом становится прежде всего тот, кто раньше и острее других ощущает если не прямую враждебность, то холодное безразличие открывшегося ему беспредельно широкого мира. Его чувства подобны тем, которые испытывает человек, впервые покидающий уютный родительский дом, где всё — и люди, и вещи — были ему знакомы и дружелюбны. И он, стремясь *освоить* открывшуюся перед ним новую реальность, создает теоретические системы, которые, объясняя мир, позволили бы ему ощутить свою защищенность, почувствовать себя, если не дома, то хотя бы *как дома*.

В чем же отличие философско-теоретического образа мира от мифологического? Вопрос этот является предварительным по отношению не только к изложению той или иной философской системы, но и к ее построению. По существу, каждая философская система является своеобразным ответом на этот вопрос. Но наша задача сегодня не в том, чтобы разбираться в тонкостях различий между разными философскими системами. Поэтому нам достаточно указать то общее, что присутствует во всех философских системах, что позволяет определить их именно как философские, в отличие от мифологических, религиозных, политических, и других идеологических построений.

Существует старинная притча о человеке, просившем у Бога три дара: «Господи! — говорил он, — дай мне терпение, чтобы воздерживаться от того, чего я не должен делать, дай мне мужество, чтобы делать то, что я должен делать; и дай мне мудрость, чтобы я мог отличать пер-

вое от второго!». Три названных способности образуют неразрывный комплекс, составляющий фундаментальную основу человеческого достоинства — свободу и независимость бытия человека. Каждая из способностей является в этом комплексе равно необходимой. В самом деле, могу ли я считаться самостоятельной личностью, если я не в силах удержаться от недостойного поступка или поступить так, как требует долг? Но ни терпения, ни мужества самих по себе недостаточно для того, чтобы сделать меня свободным, если я не в состоянии самостоятельно отличать достойное от недостойного, истину от лжи, добро от зла. Вот эту способность еще со времен Античности и называют мудростью (по-гречески *σοφία*).

Философия и личность. Для «героя нашего времени», которого Мартин Хайдеггер называл «усредненным человеком» — «*Das Man*», наиболее характерной особенностью является самоуверенность. Он всегда готов дать исчерпывающие ответы на любые вопросы современной жизни. Он абсолютно уверен в правильности своей точки зрения, несмотря на фактическую некомпетентность именно в тех вопросах, по которым он выносит наиболее безапелляционные суждения и оценки. Этого человека трудно чем-либо удивить. Он все знает, всех охотно поучает, не ведая ни сомнений, ни боязни ошибиться.

Хайдеггеровский «*Das Man*» — это именно «средний» человек, который полностью разделяет некую «усредненную» мораль своего круга и своей эпохи. Но в то же время, по причине полного незнакомства с какой-либо иной моралью он считает эту свою «усредненную» мораль единственно возможной и абсолютно универсальной общечеловеческой моралью. Он глубоко убежден, что все люди в глубине души думают как он, ценят то же, что и он, стремятся к тому же, что и он. А кто думает иначе, тот либо ненормальный, либо мошенник, скрывающий свои истинные мысли из какого-то корыстного расчета. Естественно, что философия, в смысле стремления к поиску собственного ответа на вопросы о цели и ценности человеческой жизни, для такого человека либо не существует вовсе, либо представляется каким-то словоблудием, праздным мудрствованием на пустом месте. Ибо для философии нет почвы там, где все ответы на смысловые вопросы даны и приняты заранее, еще до возникновения самих вопросов.

Философия, с самого начала, всегда есть дело не «усредненного», а личного разума. Почва для философии появляется только с выделением отдельного индивида из безлично-всеобщего («усредненного») первобытного «человеческого стада». И наоборот, само возникновение философии можно рассматривать как свидетельство того, что в истории того или иного народа появляется новый персонаж — автономно действующая свободная человеческая личность.

В архаическом обществе реальным действующим лицом (как в практике, так и в мышлении) является весь род, включающий в себя, помимо реально живущих людей, также и культурных героев и духов предков. В нем человек настолько жестко связан мифом и ритуалом,

что его активность реализуется почти столь же однозначно, как в муравейнике. Мифологическое мышление не знает индивидуального «Я», оно всегда осуществляется «от имени» всеобщего-безличного «Мы». Философия же — это всегда мировоззрение отдельных лиц. Она возникает, когда отдельный человек начинает сомневаться в безоговорочной истинности верований сообщества, к которому он принадлежит. Когда родовой миф или народная религия утрачивают характер безотчетных верований и становятся предметом критических размышлений человека, только тогда он действительно становится философом.

Разум против авторитета. Становясь философом, человек как бы заявляет о своей свободе по отношению к усредненным верованиям коллектива, потому что только с этого момента он выделяет свое индивидуальное мышление из их общего массива. Даже если в итоге он придет к выводу об истинности народных верований, это будет уже нечто иное, чем безотчетная вера. Их признание будет теперь результатом свободного выбора, совершенного на основании доводов собственного ума. Авторитетное свидетельство, которое в мифологии имело силу «решающего аргумента» в философии уже не рассматривается в качестве такового. Как бы ни был высок авторитет говорящего, в философии от него всегда можно потребовать обоснования своих положений. Даже тексты священных книг, авторитет которых в мифологии и религии является абсолютно непререкаемым, философия стремится понять не в буквальном, а в символическом значении, как некий код, который необходимо расшифровать, чтобы обнаружить его глубинное, подлинное содержание.

Однако, хотя такая «расшифровка» выступает как личное дело мыслителя, ее результаты требуется оформить так, чтобы они были понятны любому другому человеку, обладающему таким же индивидуальным разумом. Поэтому, в отличие от мифа, говорившего об *общенародных* верованиях на эмоционально-образном, поэтическом языке *индивидуальных имен*, философия начинает говорить об опыте *индивидуального* мышления на суховато-логическом языке *универсально-всеобщих понятий и категорий*.

Вот пример того, как говорят об одном и том же — о предопределенности всего происходящего — философ и мифотворец: «Что... все происходит в соответствии с... предопределенностью, так же достоверно, как и то, что трижды три — девять. Ибо предопределенность заключается в том, что все связано с чем-то другим как в цепи, и потому [все] будет происходить так же неотвратно, как это было испокон веков, и как безошибочно происходит и теперь, если происходит».

Древние поэты, Гомер и другие, называли это золотой цепью, подвешенной под небесами велением Юпитера, которую невозможно разорвать, сколько бы на нее не навешивали. Эта цепь состоит из последовательного ряда причин и действий...»².

Характерное для философии сомнение в абсолютной непогрешимости даже божественного авторитета священных писаний, стремление

«своим умом» убедиться в их истинности для многих философов стало причиной неприязни и преследований не только со стороны властей, но и со стороны безотчетно верующей «усредненной массы». Не случайно один из величайших философов древности — афинянин Сократ (469 — 339 до н.э.) был казнен по приговору суда «за непочтение к богам и развращение молодежи».

В своей знаменитой «Апологии» (защитной речи на суде) Сократ, отстаивая право на собственное суждение, ценит его выше, чем сохранение жизни. «Где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, — говорит он, — тот там и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора... Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего ты не знаешь? Быть может вы думаете, афиняне, что у меня не хватило доводов... Совсем нет... не доводов, а дерзости и бесстыдства говорить то, что вам всего приятнее было бы слышать... Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователям; много есть и других уловок, чтобы избегнуть смерти в опасных случаях, — надо только, чтобы человек решился делать и говорить все что угодно... Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, а они при своем. Так оно, пожалуй и должно быть, и мне думается, что это правильно... Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно, кроме Бога»³.

Начало философии. Философия, как говорил Аристотель (384 — 322 до н.э.), рождается из удивления. Удивительное привлекает внимание человека, заставляя его усомниться в расхожих «истинах» и начать поиск собственного ответа. В разные исторические эпохи это «удивительное» могло быть весьма различным. Соответственно различной становилась и направленность внимания, определение интересного и неинтересного, привлекательного и безразличного. Поэтому философские учения разных эпох так сильно отличаются друг от друга, а дискуссии, доходившие порой до вооруженных стычек, по прошествии лет зачастую воспринимаются как крайне бессодержательные и даже нудные.

Жизнь, осмыслением которой является философия, бесконечна в своих проявлениях. Никакая теория (научная или философская) никогда не сможет воспроизвести ее исчерпывающим образом. Ибо для того, чтобы воспроизвести какую бы то ни было вещь совершенно всесторонне, надо стать самой этой вещью. Теория, которая стремилась бы полностью воспроизвести жизнь, должна была бы сама стать ею. Но это невозможно. Формирование каждой философской системы есть не более (но и не менее), чем открытие новой неожиданной перспективы, которая позволяет увидеть жизнь в ранее недоступном ракурсе. При этом прежняя перспектива уходит и забывается и, скорее всего, нам уже никогда не увидеть мир так, как видел его антич-

ный грек или средневековый монах. Поэтому совершенно утопичной является идея создания окончательной универсальной философии как некой «общей теории всего», которая охватывала бы своим содержанием все без исключения возможные миры и судьбы.

Задания к § 2

Для самоконтроля:

1. Перечислите основные черты мифологического образа мира.
2. Отметьте главные отличия научно-теоретической картины миропорядка от мифологической.
3. Укажите причины, вызвавшие кризис мифологии.
4. Назовите основные проблемы, которые пытались решить первые философы.
5. Объясните, почему на одни и те же вопросы философы дают различные, в том числе и противоположные ответы?

Для закрепления:

6. Выпишите в тетрадь содержащиеся в тексте § 2 и Введения характеристики мифологической и философской картин мирового порядка.

Для обсуждения:

7. Объединившись в группы по 4 человека, обсудите:
 - то, что в материале параграфа вам не вполне ясно, и о чем хотелось бы получить дополнительные разъяснения — сформулируйте вопросы в письменном виде;
 - информацию, параграфа, которая оказалась актуальной для вас лично — о результате сообщите классу.
8. Подумайте и обсудите в классе черты характера, которыми, на Ваш взгляд, должен обладать человек, склонный к философствованию.

Для самостоятельной работы:

9. Древнегреческий философ Гераклит (544 — 483 до н.э.) говорил: «Солнце не перейдет назначенной ему меры, иначе его настигнут Эринии, служительницы правды». Назовите тип миропорядка, представленный в этом выражении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. — М., 1993. — С. 330 — 331.

² Лейбниц Г.В.Ф. О предопределенности. Соч. В 4 т. Т. 1. — М., 1982. — С. 237.

³ Платон. Апология Сократа // Соч. Т. 1. — М., 1968.



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ



Проективный философский словарь*

СЛОВАРНЫЕ СТАТЬИ

Выпуск 7

Продолжаем публиковать статьи новой редакции «Проективного философского словаря». В данной подборке — статьи, в которых осмысливается роль и значение телесности в опыте современной цивилизации.

БОЛЬ (Pain) — традиционная тема философии. Точкой отсчета в западной традиции является восходящее к Античности противопоставление Б. наслаждению и счастливой жизни. Ощущения — источник как наслаждения, так и Б. «Яркие цвета и чрезмерно громкие звуки вызывают боль» (Анаксагор). Эмпедокл объясняет удовольствие «ощущением подобного», страдание — «ощущением противоположного», а Аристотель усматривает в наслаждении способность «изгонять страдание».

В религии просветление и святость достигаются аскетическими практиками, цель которых — освобождение от Б. и чувственного наслаждения. В буддизме, например, боль и наслаждение — парные противоположности, с которыми сталкивается человек, когда его органы чувств вступают в контакт с объектами этого мира. Люди, сознание которых превзошло чувственный уровень, освобождаются от этих парных противоположностей. В иудео-христианской традиции Бог вершит суд, даруя благодать или наказывая болью за грех (Книга Иова). Так, «Ave» в христианских гимнах означает еще и «без Б.». Само же по себе «тело достойно божественного внимания и любви только ради его мук» (Паскаль).

Картезианская гносеологическая установка таила в себе противоречие между опорой на то, «что *ясно и отчетливо* для ума» и ощущением Б., которая «хотя и является ясным восприятием, однако не отчетлива». Разрешение этого противоречия, по Декарту, в том, что боль признается *пограничным* феноменом, поскольку она проистекает «от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом: ... таковы все ощущения Б., щемотки, света и цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости»; она есть «некий смутный модус мышления». Вплоть до XX века рационалистическая традиция, исходящая из *трансцендентального* (а значит, лишённого *тела*) субъекта познания, не дает ответа на вопрос, как можно схватить в единстве понятия «ясное восприятие» Б. и «смутный модус мышления»? Дело в том, что сильная, всепоглощающая боль исключает рефлексию, которая возможна лишь *post factum*, опосредованно.

* Выпуски 1 – 6 см.: Философские науки. 2009. № 9 – 12; 2010. № 2, 5.

Воскрешая интерес к телу, Ницше обращается к проблеме Б.: «Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом... мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей Б. и по-матерински передавать им все, что в нас есть». Но боль — и здесь парадокс — не ведома «большим мыслителям», уповающим на разум. В современной западной философии утвердился отказ от дихотомии тела и духа, внутреннего и внешнего, своего и чужого. Такие феномены, как фантомная боль («фибромиалгия»), скорбное бесчувствие и пр. не схватываются бинарными категориями классического разума. В философской антропологии признано, что боль позволяет разглядеть сущностную «основу вещей» (Макс Шелер). В то же время философская антропология отказывается от отрицательной трактовки Б., которая ценна не сама по себе, но лишь как аффект, энергию которого можно претворить в продуктивную силу творчества.

Особенность современной цивилизации образа, цивилизации потребления и комфорта в том, что она вытесняет боль «в сферу случайного» и исключает ее из жизни, тогда как в традиционном обществе (в «героическую эпоху», по Э. Юнгеру) человек воспитывался так, чтобы уметь «включать Б. и устраивать жизнь так, чтобы он в каждый момент был готов к встрече с Б.». Следуя Ницше, который, оппонируя европейской традиции, утверждал: «Удовольствие и Б. — не противоположности», Юнгер полагает, что противоположность Б. не удовольствие, но скука, которая есть «не что иное, как размазанная во времени Б.». Б., равно как и благодать, связываются с подлинностью события, однако к благодати стремятся, а Б. — избегают. Б. заполняет человека без остатка, освобождая от бессмысленности и пустоты существования; скука же связана с пустотой, т.е. с отсутствием сильных впечатлений. Б. концентрирует время, а скука его «убивает».

Полемизируя с Декартом, у которого «машина тела» устроена так, что любое ее действие вызвано «страстью души» (понимаемой как *passion*, претерпевание), антропология XX века признает, что многие состояния души производны от движения тела, от «техник тела» (М. Мосс). Тело, не менее чем письмо, участвует в сохранении и передаче традиции. Ощущения и переживания Б. заданы социальной реальностью и зависят от культурной самоидентификации человека. В современном стерильном и анестезированном обществе (обществе «обезболенных») человек ищет новые способы выхода к реальности; Б. выступает критерием истины присутствия.

Если обезболивание не было главной задачей древней медицины, исходившей из того, что анестезия признак смерти, то современная западная медицина, напротив, ставит себе задачу устранить Б. В основе западной медицины лежит естественнонаучная установка: лечить нечувствительное и бездвижное, а, по сути, — неживое тело, с которым нет эмоционального контакта. Обезболенное существование безжизненно, так как из него изъята активность переживания. Реакцией на тактильную депривацию человека стало широкое распространение в искусстве XX в. аутодеструктивных перформансов,

а также новые ритуалы субкультур (пирсинг, скарт, татуировки, феномен «каттеров» [термин Жижека], экстремальный спорт и т.д.). Отсюда проистекает смена акцента в современной философско-антропологической теории: Б. рассматривается не только с медико-биологических позиций, но и как феномен культуры, а медицинское воздействие не ограничивается фармакологическим обезболиванием, в него включается задача свободы восприятия или невосприятия Б.

1. Кант И. О способности духа силой только воли побеждать болезненные ощущения. // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
2. Юнгер Э. О боли // Ступени. 2000. №11.
3. Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли // Мысль. 1997, №1.
4. Хайдарова Г.Р. Боль и наслаждение // *Mixtura verborum* 2007. – Самара, 2007.
5. Morris D.B. The Culture of Pain. – University of California Press, 1991; Poeppel E. Lust und Schmerz. – München: Siedler, 1993.
6. Nebel G. Schmerz des Vermissens. – Stuttgart, 2000; Grüny Ch. Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes. – Würzburg, 2004.

В.В. Савчук, Г.Р. Хайдарова

ВИСЦЕРАЛЬНОЕ осмысление и философствование (visceral – относящийся к внутренним органам) – внутрителесный опыт смыслообразования. Традиционно соотношение тела и разума понимается в кантовском духе доминирования разума и трактовки тела как аппарата получения чувственных ощущений. С **хаптической** (см.) же точки зрения, ситуация перевертывается, но не в банально материалистическом плане, а в том плане, что тело оказывается трансцендентным началом. Тело, как иное, как другой, – очевидно и представимо. Буквально: ясно и отчетливо – оче-видно, пред-ставимо. Это создает ловушку – связывать переживание телесности и познания тела прежде всего со зрением. Но телесный опыт, появление на свет тел, как справедливо замечает Нанси, «имеют место при той самой ясности, что приходит после захода луны, но до восхода солнца» [2]. Телесный опыт – опыт не на свету, не на дистанции, не извне, а изнутри. Но тело – иное, не потому, что между мною и ним холодок дистанции, рождаемый зрительной рецепцией. Слепой тоже имеет телесный опыт. Более того, можно сказать, что и телесный опыт зрячего – опыт с закрытыми глазами, потому что телесный опыт – осязателен и висцерален по преимуществу. Хаптичен.

Опыт телесности это: касаться, задевать, цеплять, сжимать, погружать, упираться, сдавливать, поглаживать, царапать, потирать, ласкать, ощупывать, разминать, растирать, обнимать, стягивать, ударять, щипать, кусать, сосать, держать, отпускать, лизать, облизывать, трясти, пробовать, уклоняться, избегать, целовать, укачивать, качаться, носить, весить...

Показателен опыт философствования некоторых мыслителей, исходным пунктом которого были внутренние ощущения: вкус, пище-

варение, другие функции организма. Замечательный материал такого плана дают письма П.Я. Чаадаева, дневник Я. Друскина.

В основе телесного опыта, первичного по отношению к любому осмыслению, лежит касание, прикосновение, рождающее оплотнение смыслов и сопричастность им. Отсюда – особое значение хаптичности в формировании самосознания, жизненного, эротического, профессионального опыта, любой культуры. Хаптичны, висцеральны и технологии современной цивилизации, поскольку в них реализуется опыт взаимодействий и касаний различных аппаратов и устройств.

Хаптичен опыт освоения иных культур. В том числе и такой экзотический, как блестяще описанное К. Кастанедой освоение духовных практик мексиканских индейцев яки – наследников древней культуры нагуа: «Я стал туманом, как и накануне, желтым свечением, непосредственно воспринимающим окружающий меня мир. Я был способен “узнавать” предметы. Я не думал, я был уверен. И когда возникло ощущение чего-то мягкого, упругого, напоминающего губку, находящегося вне и все же как-то внутри меня, я “узнал” дерево... Оно меня не отталкивало. Скорее приглашало раствориться в нем. Оно поглощало меня, или, наоборот, я поглощал его. Между нами образовалась связь...» [1].

В различных культурах к этой изначальной хаптичности существует различное отношение. Так, существует радикальное различие между западным (например, феминистским) и российским хапосом и соответствующими дискурсами тела. В первом совершается некоторая реконструкция тела с опорой на гендер и секс. Однако позиция концентрированности на гендере и сексе связана с определенными социально-культурными репрезентациями тела, и эта позиция уклоняется от столкновения с метафизическим опытом. Гендер – одна из базовых идентификаций, сложившаяся в определенные культурно-исторические эпохи артикуляция и модель поведения. Например, в эпоху романтизма и после него, когда субъект картезианской философии, существо вне пола и тела, вдруг превратился в ницшеанско-шопенгауэровского персонажа, который ощутил себя мужчиной и начал выстраивать соответствующий дискурс. С неизбежностью появился Другой, который естественно оказался женщиной: с одной стороны – матерью, бесконечно дающей и кормящей, а с другой – любовницей, сексуальным объектом и тираном одновременно.

В **русском духовном опыте** место секса и гендерного опыта занимает опыт **боли**. Чего стоит этимология таких выражений, как «изумиться» и «подлинная правда». Оба восходят к пыточной терминологии. Повесят человека на дыбе, сунут ему под ноги сквородку с раскаленными углями, а он «из-умится», из ума выйдет. Особенно замечательна именно возвратная форма этого глагола: сам, мол, изумился. А что касаясь подлинной правды, в русском дискурсе выражающем представления об истине самой высшей пробы... Орудие пытки еще в XIX столетии так и называлось – линник (от «линь» – кнут, бич). Линником порол и узнавали подлинную правду – весьма

специфическую истину — на грани самооговора. Российский исторический и духовный опыт удивительно точно аккумулировался в языке и сохранился в русском дискурсе.

1. Ксендзюк А.П. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. — Одесса, 1995.
2. Нанси Ж.-Л. Corpus. — М.: Ad marginen, 1999. — С. 76.
3. Савчук В.В. Кровь и культура. — СПб., 1996.

Г.Л. Тульчинский

Гипоорадинамия и одороедефицит (Gipooradinamiya and odorodefitsit) — нарушение функций организма при ограничении выражения эмоций в звуке и крике и дефицит запахов. Потребности в крике и запахах в архаике и традиционной культуре реализовывались в комплексе с другими потребностями в повседневной жизни, но более в обычае и ритуале. Сегодня всем известны пагубные последствия гиподинамии, а также способы борьбы с ней, однако не в меньшей степени человек страдает ныне, не осознавая причин, от *гипоорадинамии* (от оральный (анат.) — ротовой и, одновременно, *ор* — крик и лат. *dynamis* — сила) — дефицита крика и *одороедефицита* (от лат. *Odoro* — запах) — острой недостаточности в разнообразных естественных запахах.

Издавание звуков, выражающих различные состояния человека, является одним из его существенных проявлений. Все живое издает звуки: ими полон лес, полна степь и даже привычно «безмолвный» океан, по наблюдениям конверсировавших специалистов ВМС США, поразил тем, «что он буквально переполнен “песнями” и “разговорами” китов и других обитателей океана. Это напоминает вопли тысяч животных в джунглях» [1]. Молчание же — обет и наказание, а в пределе — смерть.

Как крик новорожденного — первое свидетельство его жизни, так и обремененный в культурную форму крик — условие полноценного существования общества. Фрустрации, стрессы и им сопутствующие болезни — результирующие многих причин, но немаловажную роль здесь играет загнанность потребности в крике в цивилизованную форму — немоту, норму сдержанности. «Предположим, человека обидели словом, нанесли сильную болезненную душевную травму. Что делать? Первое инстинктивное движение — создать конкурирующий очаг возбуждения в коре головного мозга — закричать, броситься на обидчика, бить его, царапать, кусать. Это возможно лишь в естественном мире животных» [2]. В обществе «антистрессовые действия» табуированы. В топосе современного социокультурного ландшафта почти не осталось пространства для крика. Компенсаторные механизмы традиционных обществ, такие, как домашнее и хоровое пение, молитва и пение в храме, карнавальное веселье, праздничное «гиканье и свист», причитания и гимны — почти исчезли, а в современной культуре — крики болельщиков, крики «горько», крики на рок-концертах и салютах, явно не регулярны, недостаточны и не для всех

приемлемы. Посему врачи, психологи в ситуациях подавленности, стресса, психологической усталости рекомендуют наряду с другими средствами — стирка и битье старой посуды, отправиться за город и покричать на приволье. Хотя подлинность крика и измеряется мерой забвения артикуляции, полное такое забвение есть желанная, но недостижимая цель, ибо форма крика, даже самого истощающего, говорит о принципиальной встроенности человеческого в природное. Ситуация разлада жеста, внутреннего состояния и крика требует легитимации оратории. В череде дней календаря и гомогенном пространстве социума необходимы лакуны, в которых человек мог бы обрести свой голос, культурным образом достигнуть состояния целостности и прокричать о ней.

Во многом сходна ситуация с обонянием, являющимся одним из самых древних чувств (свидетельство чему не-представленность соответствующих рецепторов в коре головного мозга). Оно не менее, чем крик, угнетено современной цивилизацией, которая последовательно вытесняет естественные запахи искусственными. «Создается впечатление, что развитие цивилизации подавляет обоняние как рецепторный канал, по которому организм получает существенную информацию» [3].

Результаты воздействия на сознание человека различных запахов известны древним цивилизациям. Уже со времен постройки египетских пирамид существовали различные рекомендации применения душистых масел и снадобий: вдыхание одних запахов ведет к прояснению сознания, а других — напротив, снимает возбуждение. В древних ритуалах и мистериях, в обрядах и таинствах в арсенале комплексного воздействия на сознание всегда имели место те или иные ароматические вещества и благоволия, способствующие достижению экстатических состояний.

Специалисты по запахам и звукам приводят примечательное высказывание автора авторитетной ныне стереохимической теории обоняния: «Для человека обоняние, возможно, стало менее важным как жизненно необходимое чувство, чем для многих животных, но мы все-таки зависим от этого чувства в гораздо большей степени, чем это нам кажется» [2]. Открытость человека различным запахам — свидетельство функционального здоровья психики, так как психическим заболеваниям сопутствует прежде всего деформация обонятельных ощущений. Современная культура более заботится не о расширении спектра естественных запахов (думаю, здесь необходимы не только запахи, признаваемые сегодня ароматическими), а о *дезодорации* — борьбе с запахами естественными, что ведет к большей стерилизации среды, а последнее — к ослаблению инстинкта выживания.

Выражение процесса вытеснения естественных запахов из повседневности можно проследить на изменении удельного веса запаха в образном строе русской поэзии и литературы. Так, образный строй «золотого века» насквозь пронизан запахами «гумна», «спаленной жнивы», «дымом Отечества», «хризантем» и т.д., «серебряного» — менее; совре-

менная поэзия вспоминает о запахах лишь тогда, когда речь заходит о неприглядных картинах антропогенного пейзажа.

Классическая философия, исходящая из того, что «есть лишь один разум, поэтому и философия только одна и лишь одной быть может» (Гегель), запах игнорировала, поэтому инвективы Ницше справедливы: «Коварная, слепая враждебность философов к чувствам. Но это не чувства обманывают! Наш нос, о котором, насколько мне известно, еще ни один философ не говорил с должным почтением, — это покамест тончайший физический инструмент, какой есть на свете» [4]. Диагноз, поставленный Ницше, подтверждается и сегодня, несмотря на повсеместный интерес к телу.

1. *Думаноски Д.* Погоня за Голубым Стариком // *Мы*. 1993. № 24 (44).
2. *Плужников М., Рязанцев С.* Среди запахов и звуков. — М., 1991. — С. 100, 144.
3. *Черноушек М.* Психология жизненной среды. — М., 1989. — С. 64.
4. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 13. Черновики и наброски 1887 – 1889 гг. — М.: Культурная революция, 2006. — С. 292.

В.В. Савчук

КОЛПОЦЕНТРИЗМ — оппозиция фаллоцентризму в современной культуре. Телесность во всем спектре пространственно визуализированных метафор становится доминантой подлинности происходящего, спасением от «симулякризированных пустот» [8].

Именно с этих позиций вел свою критику рационализма («логоцентризма») европейской философии и культуры Ж. Деррида, согласно которому в основе европейского рационализма лежит агрессивная, сексуально окрашенная, даже непристойная и порнографичная установка, восходящая к эротическому насилию и обладанию: познать как понять, овладеть истиной, открытие как срывание покровов, обнажение реальности как и т.д. В этой связи Ж. Деррида даже говорит о «фаллоцентризме» европейского рационализма [9].

В начале XX в. В.В. Розанов в России и О. Вейнингер в Австрии подвергли весьма энергичной критике христианство именно за отрицание фундаментальной роли пола в человеческом бытии. Ни в коей мере не умаляя этой роли, следует отметить все-таки, что такой подход ставит в центр внимания первые два аспекта (уровня) гендера, делает акцент именно на них, лишь в результате выходя к третьему, наиболее важному и интересному для целей данного рассмотрения. Дело не столько в физиологических корнях хапоса и базовых мотиваций, сколько в особенностях мировосприятия, осмыслении действительности, себя и своего места в ней как некоего метафизического опыта.

Используя компьютерную метафору, можно сказать, что мужчина всегда находится в каком-то одном файле, а для того, чтобы перейти из одного файла в другой, ему надо сначала выйти в директорию. А женщина всегда находится во всех файлах одновременно. Поэтому ее

мировосприятие удивительно многопланово и многовекторно, если не сказать — стереоскопично, оно более целостно и органично. Именно с этим связана природа знаменитой женской интуиции. Действительно, женщина более точно интуитивно оценивает ситуации и людей, зачастую она не может объяснить это словами, но просто интуитивно чувствует возможные опасности и перспективы. Мужчина лучше понимает сказанное, женщина — недосказанное или вообще несказанное.

Женскому уму свойственна особая практичность, здравый смысл, стремление избежать ошибки, действовать наверняка. Этому имеются вполне естественные основания. Женщине действительно свойственны охранительно-сохранительные стремления, да и ошибки обходятся женщине слишком дорого — цена женской ошибки выше мужской. С этим различием связаны отличия в мужском и женском стиле аргументации, существование знаменитой «женской логики» [5]. Обычная («мужская») аргументация строится рационально, упорядоченно, с ориентацией на истинность и непротиворечивость. «Женская» же логика — весьма элегантная «игра без правил» — зачастую основана на интуиции и вся соткана из парадоксов и противоречий. Если в ней и существует какое-то общее правило, то это не признание необходимости подчиняться каким бы то ни было общим правилам. Поэтому она имеет заведомое преимущество перед «мужской» аргументацией.

Но во всех этих случаях, в конечном счете, прорастает направленность на нечто иное, потустороннее, инобытийное, трансцендентное. Речь идет о переживаниях некоего телесного инобытия, «которое не сводится к простому фантазированию или к религиозной вере, которое неким образом фактично, подтверждено либо электронным прибором, либо соматикой, испытавшей на себе воздействие галлюциногенных средств» [7].

В стилистике постмодернизма есть что-то фемининное (это высказывание не содержит в себе оценки). Этому типу сознания свойственны целостность, преобладание интуиции над рациональностью, образность и метафоричность, неопределенность («да и нет не говорить»), незавершенность мысли и дискурса, как бы тестирующего оппонента, предпочтение невербальных средств общения вербальным, многословие и словесная экспрессивность в сочетании со словесной невыразимостью мысли и т.д. [5]. Практически все характеристики этого типа сознания и ментальности применимы и к постмодернизму. В этом плане показательны и терминология (фаллоцентризм и т.п.), и мультикультурализм, и активность постмодернистских авторов в непосредственно феминистской тематике.

Отдельную и весьма интересную проблему составляет динамика соотношения фаллоцентризма и колпоцентризма в современной культуре [4]. Особенно изяшно отразить это удастся Н. Григорьевой [1 — 3], персонажи которой, постоянно меняя пол, возраст, язык, раздваиваясь и разтраиваясь, «трансцендируют» столь разнообразно и интенсивно, что это позволяет говорить о такой прозе, как о «фаллоанагино-

орологоцентричной» [6]. Причем это не акцентирование перверсий, а именно отчаянное стремление к трансцендированию в другое — во все возможные отверствия.

И все-таки: является ли гендер предпосылкой рациональности или наоборот — ее следствием? Если в начале XX в. очевидным выглядел первый ответ, то сейчас во все большей степени — второй. В начале XX в. В.В. Розанов мог вести энергичную критику христианства с позиций фундаментальности гендера (половой идентичности) в бытии человека. Согласно В.В. Розанову, отказ от пола есть отказ от человека, от его укорененности в бытии, отрицание бытия как такового. Тема пола вообще проходит одной из стержневых нитей через Серебряный век российской культуры. Чрезвычайно показательно и поучительно было бы сравнить позицию В.В. Розанова с позицией В.С. Соловьева, видевшего в поле ограничение человеческой свободы.

Однако, в нынешней ситуации, когда личность превращается в метафизическую точку сборки ответственности, похоже, начинает сбываться мечта христианства о человеке вообще. В исторической перспективе прав оказался Соловьев. В наши дни, когда тело превращается в подобие костюма, который довольно легко перелицевать, а то и сменить, гендер становится одной из идентификаций Я в зоне его свободы. В духовной истории XX столетия отчетливо прослеживается персонологический сюжет: от радости узнавания феноменологии гендера к постмодернистскому **телоцентризму** с его деконструкцией тела, а от него — к метафизике личности как точке сборки свободы как ответственности, к **постчеловеческой персонологии**.

1. Григорьева Н. Лупа // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — СПб., 2001. — С.10 — 85.
2. Григорьева Н. Rat // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — С. 222 — 236.
3. Григорьева Н. Rot // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — С. 104 — 143.
4. Кузин И.В. От фаллоцентризма к коллоцентризму // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. — СПб., 1999. — С. 275 — 283.
5. Курбатов В. Женская логика. — Ростов-на-Дону, 1993.
6. Смирнов И. Дама с РС // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — С. 101.
7. Смирнов И. Donner le texte // Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. — С. 190.
8. Язык и текст: онтология и рефлексия. — СПб., 1992. — С. 332 — 343.
9. Derrida J. Apokalypse. — Wien, 1985.

Г.Л. Тульчинский



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы



Л.Г. ПУГАЧЕВА. ЭВОЛЮЦИЯ РАЗУМА ЧЕЛОВЕКА КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА. — М.: КМК, 2008. — 415 с.

О.С. СУВОРОВА

В настоящее время выходит много интересных, разнообразных по содержанию и подходам изданий, посвященных эпистемологическим вопросам. На этом фоне книгу Л.Г. Пугачевой выделяет специфический поворот темы: она посвящена эпистемологии того уровня знания, который укоренен в телесности человека и служит контекстом формирования любых вербально-логических конструкций. Надо отметить, что, как эпистемологическая проблематика, так и тема телесности сегодня находятся в фокусе исследовательского внимания. Основные идеи книги, таким образом, формируются на пересечении двух интенсивно развивающихся областей философского знания. Нетривиальный взгляд на эпистемологию — с позиций анализа индивидуальной, аутопоэтически понимаемой телесности — определяет одну из основных идей работы, в соответствии с которой в современной философии познания актуализируются представления об индивидуальном измерении знания, что делает необходимым исследование его связи с универсальным аспектом знания.

Автор исходит из того, что философскому анализу чаще всего подвергалось знание, интерпретируемое как социально значимая информация, которая оформлена в соответствии с нормами, принятыми в каком-либо культурном или профессиональном сообществе. Вследствие этого знание как достижение индивида (за пределами его практических навыков) в рамках классической эпистемологии представало, в некотором роде, как «противоречие в понятиях».

Однако в XX веке философская антропология, философия жизни, экзистенциализм, феноменология, радикальный конструктивизм, кибернетическая эпистемология, постклассический психоанализ подготавливают новое понимание человека: он предстает как индивидуальное, телесно воплощенное существо, которому в непосредственном переживании доступно измерение актуального бытия — подлинная экзистенция. По справедливому мнению автора, в процессе развития названных традиций закладываются основы объективного, безличного рассмотрения того уровня знания, который доступен исключительно индивидуальному сознанию.

Обоснование данного круга идей было связано с введением и осмыслением таких трудно поддающихся концептуализации понятий, как жизнь, аутопоэзис, коммуникация «здесь-и-сейчас», личностное знание и др.

В таком контексте автор книги рассматривает идеи аутопоэзиса У. Матураны и Ф. Варелы, «фокального и периферийного знания» М. Полани, «тела» как «источника смысла» М. Мерло-Понти, связи «живого» и «разумного» Гр. Бейтсона, «кругообразности познания» Х. фон Ферстера.

Осуществленный в книге анализ этих и ряда других концепций подготавливает понимание того, что сфера познания не ограничена вербально-логическими конструкциями и операциями «понятийного интеллекта». Она включает в себя и феномены, доступные осознанию индивида как живого и переживающего, телесно воплощенного существа, а именно: феномены свободы, красоты, игры, смысла, принятия решения, выбора, долга, ответственности. Только в личностном восприятии и переживании такие феномены в полной мере проявляют свое значение и смысл. Автор показывает, что уровень сознания, на котором они постигаются, необходимо рассматривать в структуре познавательного акта как то, что определяет границы содержания вербально-логических конструкций. Данный круг идей обобщается и обосновывается автором книги в знаково-аналоговой концепции разума.

Одним из методологических источников предложенной автором концепции стали разработки, связанные с нейролингвистическим программированием (Р. Бейндлер и Дж. Гриндер). Проведя анализ последних, автор обосновывает вывод о значимости «практического знания», дополняющего знание теоретическое, объясняя это тем, что определенные основания мышления могут быть обнаружены сознанием только путем их «практического исследования» в режимах интроспекции и актуального взаимодействия с партнером по общению. (В качестве примера исследованию подвергаются так называемые *ресурсные состояния*, которые Л. Пугачева определяет как «аутопоэтические состояния» континуума тела-ума). Автор подчеркивает, что Р. Бейндлер и Дж. Гриндер, как и их последователи, развивают и идею Бейтсона о несводимости актуально функционирующего знания системы целого (например, человека как индивида) к вербально-логическому знанию об этом целом, которое может быть «выведено» на какой-нибудь интерфейс. Однако невозможность формализации не означает отказа от постижения этого целого и взаимодействия с ним. Напротив, принятие во внимание аспекта мышления «по ту сторону текста» расширяет границы понимания и взаимодействия человека с миром.

«Союз» практической когнитологии и философской антропологии может быть полезен, с точки зрения автора, тем, что позволяет ввести конкретного человека — живого «эмпирического» индивида — в сферу философского внимания в качестве уникального субъекта познания-творения реальности «здесь-и-сейчас». Эволюция разума единичного человека при таком подходе рассматривается как движение отдельного осознания живого существа «сквозь» уровень социально значимого знания в область универсального континуального знания о «разуме», «теле» и реальности «здесь-и-сейчас».

Из концепции автора следует, что это континуальное знание является для индивида непосредственно осознаваемым состоянием бытия и задает систему координат, в которой для него разворачивается система

коллективного intersubjectивного предметного знания (и даже возникают абстракции «разума» и «тела»). На это знание невозможно в полной мере «посмотреть со стороны» — с точки зрения коллективного субъекта, через оптику какой-либо знаково-символической системы, но оно вполне доступно осознанию в актуальном бытии. Это универсальное, континуальное знание индивида в его жизни проявляется, по мнению автора, как процесс осознания аутопоэзиса. Данный процесс коррелирует с процессом, осуществляющимся в теоретическом познании и выражающимся в обнаружении ноуменальной основы познания путем редукции феноменальных уровней знания.

О содержательном богатстве книги свидетельствует многогранность концептуальных составляющих позиции автора, как и широта привлекаемого материала, позволяющего обосновать идеи рецензируемого издания.

Книга содержит четыре главы. *Первая* из них — «Разум как эпистемологическое и феноменологическое основание конструирования реальности» — посвящена историко-философскому анализу идей Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Гр. Бейтсона, У. Матураны, Ф. Варелы и др. В этой же главе рассматриваются особенности использования понятия «разум» в эпистемологическом и феноменологическом контекстах, намечаются базовые положения знаково-аналоговой концепции разума. Во *второй главе* «Язык как эпистемологическое условие социально-коммуникативного познания и эпистемологии индивида» рассматриваются вопросы о границах выразимого в языке знания, о позициях «участника» и «наблюдателя» в структуре познавательного акта, о социально ориентированной и индивидуально ориентированной эпистемологии, о власти текста как механизма «социально-родовой эпистемологии», о «смерти личности». *Третья глава* «Эволюция эпистемологии: от понятийного интеллекта сообщества к разуму индивида» посвящена рассмотрению комплекса значимых для автора идей: связи интенциональности тела и допредикативного порядка универсума; ответственности, выбора и долга как феноменов, имеющих преимущественно континуально-телесное, а не вербально-логическое происхождение; изменения структуры познавательного акта в социально ориентированном и индивидуально ориентированном познании; базовых когнитивных стилей мышления и др. *Четвертая глава* «Эпистемологическая функция осознания невыразимого знания в развитии знания человека» содержит анализ аналогового аспекта разума в его выражении в науке и философии, а также исследование эйдетического уровня «телесного аспекта» разума.

В целом книга чрезвычайно интересна, содержит много новых и дискуссионных идей, она, несомненно, найдет широкую читательскую аудиторию.

MEMORIA

УТКИН АНАТОЛИЙ ИВАНОВИЧ

19 января 2010 года скоропостижно скончался Анатолий Иванович Уткин — крупный российский историк, политолог и философ истории, рыцарь науки, отдавший ей жизнь.

Разносторонне одаренный, он своими работами «Глобализация: процесс и осмысление» (М.: Логос, 2001. — 254 с.), «Вызов Запада и ответ России» (М.: Магистр, 1997. — 392 с.), «Новый мировой порядок» (М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. — 640 с.), «Вызов Запада и ответ России» (М.: АСТ, 2008. — 761 с.) внес существенный вклад в современное гуманитарное знание, в том числе и в философию — последняя из упомянутых книг вышла в знаменитой серии «Философия», где опубликованы в основном произведения западных и российских классиков философской мысли.

Книги Анатолия Ивановича по истории войн XX века — Русско-японской, Первой мировой, Второй мировой (несколько книг), войне США в Ираке (две книги) не могут не поражать концептуальной ясностью и, вместе с тем, не оказывать колоссальное художественное воздействие, равно как и написанные им биографии Уинстона Черчилля, Теодора Рузвельта, Вудро Вильсона, Франклина Делано Рузвельта и др.

Перу А.И. Уткина принадлежат более 50 книг, множество статей, блестящие публицистические работы, он известен стране по телевизионным и радиовыступлениям. Последняя книга, выход которой он уже не увидит, находится в печати.

В Институте США и Канады он был директором Центра международных исследований. Его окружали известные в социальных науках специалисты, журналисты, политики. Его любили студенты — он вел большую преподавательскую работу в Государственном академическом университете гуманитарных наук, на социологическом факультете Московского педагогического государственного университета, на факультете мировой политики в Государственном университете — Высшей школе экономики.

Мы выражаем глубокое соболезнование супруге Анатолия Ивановича нашей коллеге Валентине Гавриловне Федотовой, всем родным и близким и скорбим о безвременной кончине Александра Ивановича Уткина.

Коллеги и друзья

Наши авторы

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, заведующий отделом философии науки и техники, заведующий сектором междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем науки Института философии РАН.

Голиневич Наталья Александровна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета.

Горохов Виталий Георгиевич — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития.

Грунвальд Армин — профессор университета г. Карслруэ, директор ITAS, руководитель Бюро по оценке техники Германского Бундестага.

Клюев Александр Сергеевич — доктор философских наук, профессор кафедры музыкального воспитания и образования РГПУ им. А.И. Герцена.

Лавренова Ольга Александровна — кандидат географических наук, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева.

Липский Борис Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Реут Дмитрий Васильевич — кандидат технических наук, доцент Московской медицинской академии им. И.М. Сеченова

Савчук Валерий Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры теории познания и онтологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Суворова Ольга Семеновна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Тульчинский Григорий Львович — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Государственного университета — Высшей школы экономики.

Хайдарова Гульнара Равиленна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Национального государственного университета физической культуры, спорта и здоровья имени П.Ф. Лесгафта, переводчик, арт-критик.

Чеклецов Вадим Викторович — аспирант сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

Шелякин Олег Вячеславович — аспирант сектора философии культуры Института философии РАН.

Эпштейн Михаил Наумович — профессор теории культуры и русской словесности университета Эмори (Атланта, США). Лауреат премий Андрея Белого (1991), Лондонского Института социальных изобретений (1995), Международного конкурса эссеистики (Берлин — Веймар, 1999), «Liberty» (Нью-Йорк, 2000).

