

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Isq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 07.02.07

РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ
INSTITUTIO ROSSICA CHRISTIANA
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



И. Т. Касавин

МИГРАЦИЯ КРЕАТИВНОСТЬ ТЕКСТ

Проблемы неклассической теории познания

Издательство Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург 1999

Касавин И. Т.

Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. — СПб.: РХГИ, 1998. — 408 с.

Чем отличается человеческое познание от соответствующей психической деятельности животных? Познаем ли мы сегодня мир иначе, чем наши первобытные предки? Связаны ли между собой древние переселения народов, шаманское странствие в иные миры, поиски чаши Грааля и научное исследование? Как соотносятся между собой рутинная и творческая деятельность? Обсуждая эти и другие вопросы, автор расширяет предельную область и обычный инструментарий теории познания путем категоризации таких терминов, как «миграция», «предельный опыт», «онтология пути и местности», «текстовая эпоха», «письменный стол» и «библиотека». Предлагаемый тем самым неклассический подход в теории познания направлен на построение «естественной онтологии знания», которая соответствует всему многообразию человеческого мира и бытия.

How differs the human knowledge from the correspondent animal activity? Do we cognise the world in another way than our primitive ancestors? Is there any connection between ancient human migrations, shamans journey to another worlds, the Holy Grail search and scientific investigation? What is the interrelation between reproductive and creative activity, tradition and novelty? Regarding these and other questions the author extends essentially the traditional subject field and common methodological set of epistemology. He increases thereby the categorical status of such concepts as «migration», «the boundary experience», «the ontology of way and locality», «the textual epoch», «the desk» and «the library». The so introduced non-classical approach in epistemology is directed towards the elaboration of «the natural ontology of knowledge» which corresponds to the whole variety of the human world and being.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект 98-03-16088

ISBN 5—87516-247-5

Лицензия № 071122 от 04.01.1995 г.

© И. Т. Касавин, 1998 © РХГИ, 1998

Электронное оглавление

Электронное оглавление	2
СОДЕРЖАНИЕ	4
ВВЕДЕНИЕ. ПОЗНАНИЕ КАК «МЕТОД МЮНХГАУЗЕНА»	7
РАЗДЕЛ I. МОРФОЛОГИЯ ЗНАНИЯ	14
ГЛАВА I. ПОНЯТИЕ ЗНАНИЯ	14
1. Единство и многообразие знания	16
2. Практическое знание	22
2. 1. Практически-производственное знание	22
2. 2. Практически-политическое знание	25
3. Духовно-практическое знание	27
4. Теоретическое знание	29
ГЛАВА II. ОПЫТ КАК ЗНАНИЕ О МНОГООБРАЗИИ	31
1. Опыт созерцания	32
2. Опыт деятельности	35
3. Опыт общения	39
4. Предельный опыт. Путешествие и приключение	43
5. Вместо заключения. Case-study одного литературного героя	47
ГЛАВА III. МАГИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНЫЙ ОПЫТ	48
1. Литературные образы магии	49
1.1. Жизнь на грани смерти	49
1.2. Заманчивая, жуткая игра, полная смеха и слез	49
1.3. Дай силы обессиленному и избеги костра!	50
1.4. Охота на Зеленого Льва	51
2. Магия, мерцающая в толще истории	53
2.1. Каменный век	53
2.2. Античность	54
2.3. Раннее средневековье	54
2.4. Позднее средневековье	55
2.5. Эпоха Возрождения	57
2.6. Новое время. Гуманитарные науки и магия	62
Сон, язык и природа в антинатуралистической психологии	65
3. Семь провинций: ипостаси магического опыта	73
3.1. Медицинская магия	74
3.2. Черная магия	75
3.3. Церемониальная магия	76
3.4. Религиозная магия	76
3.5. Оккультные науки	77
3.6. Паранормальные феномены (ПФ)	81
3.7. Магические культы и секты	82
4. Ступени постижения: от объяснения к проживанию	83
5. Еще раз о «предельном опыте»	87
6. Архэ и его структура	89
ГЛАВА IV. ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: К ТИПОЛОГИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТОВ	93
1. К истории вопроса: от Аристотеля до Блура	93
2. Познание как тип культуры	95
3. Понятие социального производства знания. М. Дуглас	98
4. Динамика объекта: смыслы природы и смыслы культуры	103
5. Традиционное и рациональное: типы когнитивных контекстов и интересов	109
ГЛАВА V. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КОНТЕКСТОВ. СМЫСЛЫ И УНИВЕРСАЛИИ	113
1. Пространство знания: истеблишмент и периферия	113
2. Снова о типах социальности	117
3. ИКЛ: смыслы и архетипы	119
ГЛАВА VI. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ. ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ	123
1. Истина как норма	124
2. Понятие «совокупного познавательного процесса»	126
3. Истина, дескрипция и экспертиза	128
4. Онтологические задачи как позиции рефлексии	131
РАЗДЕЛ II. ГЕНЕАЛОГИЯ ЗНАНИЯ	133
ГЛАВА I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МАСТЕРА: К ИСТОКАМ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЛАБОРАТОРИИ	133
1. Палеоантропологические гипотезы	134
2. Механизм положительной обратной связи	135
ГЛАВА II. ЯЗЫК И ПОСТРОЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА	139
1. «Человек ориентирующийся»	139

2. Две географии и два мира	141
2.1. Экология и структурность пути	143
2.2. Экология и структурность местности	146
Тезис первый	148
Тезис второй	148
Тезис третий	152
Тезис четвертый	152
3. Культ иллюзии и опыт миграции	154
4. Лингвистические коды	156
ГЛАВА III. ЧТЕНИЕ И ТЕКСТ	158
1. Языковые игры	158
2. Язык природы и язык культуры	160
3. Традиции чтения	165
Античность	165
Средневековье	167
Возрождение	170
Новое время	172
Итоги	175
3.1. Текст, контекст, индивид	176
3.2. Типы текстов	180
Вторичные тексты	181
Первичные тексты	183
3.3. Заключение	186
ГЛАВА IV. АРХИТЕКТУРА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ЛАБОРАТОРИИ	186
1. Еще раз о динамическом опыте	186
2. Миграционный опыт как онтология творческой деятельности	188
3. Трансформация метафоры и текучие структуры творчества	191
3.1. Базисная метафора	193
3.2. Базисный конфликт	194
3.3. Стиль и ресурсы: письменный стол и библиотека	194
3.4. Творчество и его истолкование	200
3.5. Заключительные замечания	204
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. КАК НАШЕ СЛОВО ОТЗОВЕТСЯ?	206
ПРИЛОЖЕНИЕ I. ТИПЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КОДОВ.....	208
СХЕМА Б. БЕРНСТАЙНА	208
II. ТИПОЛОГИЯ ОПЫТА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	209
III. ТИПОЛОГИЯ ОПЫТА ОБЩЕНИЯ	209
ОПЫТ ОБЩЕНИЯ	209
IV. СУБЪЕКТ, ОПЫТ, ОНТОЛОГИЯ, СИТУАЦИЯ	209
V. ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ	209
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	210
ЛИТЕРАТУРА.....	218

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	
Познание как «метод Мюнхгаузена».....	9
РАЗДЕЛ I. МОРФОЛОГИЯ ЗНАНИЯ	
Глава I. ПОНЯТИЕ ЗНАНИЯ	25
1. Единство и многообразие знания	26
2. Практическое знание	37
2.1. Практически-производственное знание	39
2.2. Практически-политическое знание	43
3. Духовно-практическое знание	47
4. Теоретическое знание	52
Глава II. ОПЫТ КАК ЗНАНИЕ О МНОГООБРАЗИИ	56
1. Опыт созерцания	56
2. Опыт деятельности	63
3. Опыт общения	71
4. Предельный опыт. Путешествие и приключение.....	77
5. Вместо заключения. Case-study одного литературного героя ...	85
Глава III. МАГИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНЫЙ ОПЫТ	88
1. Литературные образы магии.....	89
1.1. Жизнь на грани смерти	89
1.2. Заманчивая, жуткая игра, полная смеха и слез ...	90
1.3. Дай силы обессиленному и избеги костра!	91
1.4. Охота на Зеленого Льва	94
2. Магия, мерцающая в толще истории	96
2.1. Каменный век	96
2.2. Античность	97
2.3. Раннее средневековье	99
2.4. Позднее средневековье.....	101
2.5. Эпоха Возрождения	105
2.6. Новое время. Гуманитарные науки и магия.....	114
4	
3. Семь провинций: ипостаси магического опыта	154
3.1. Медицинская магия	135
3.2. Черная магия	137
3.3. Церемониальная магия	139
3.4. Религиозная магия.....	140
3.5. Оккультные науки	142
3.6. Паранормальные феномены (ПФ)	149
3.7. Магические культы и секты	151
4. Ступени постижения: от объяснения к проживанию ...	152
5. Еще раз о «предельном опыте»	159
6. Архэ и его структура	164
Глава IV. ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: К ТИПОЛОГИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТОВ.....	171
1. К истории вопроса: от Аристотеля до Блура	171
2. Познание как тип культуры	176
3. Понятие социального производства знания. М. Дуглас	181
4. Динамика объекта: смыслы природы и смыслы культуры ...	190
5. Традиционное и рациональное: типы когнитивных контекстов и интересов 202	
Глава V. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КОНТЕКСТОВ. СМЫСЛЫ И УНИВЕРСАЛИИ..	209
1. Пространство знания: истеблишмент и периферия	209
2. Снова о типах социальности.....	216
3. ИКЛ: смыслы и архетипы.....	220
Глава VI. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ. ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ.....	229
1. Истина как норма	230
2. Понятие «совокупного познавательного процесса»....	235
3. Истина, дескрипция и экспертиза	239

4. Онтологические задачи как позиции рефлексии244

5

РАЗДЕЛ II. ГЕНЕАЛОГИЯ ЗНАНИЯ**Глава I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МАСТЕРА: К ИСТОКАМ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЛАБОРАТОРИИ248**

1. Палеоантропологические гипотезы..... 249
2. Механизм положительной обратной связи.....254

Глава II. ЯЗЫК И ПОСТРОЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА259

1. «Человек ориентирующийся»259
2. Две географии и два мира263
 - 2.1. Экология и структурность пути267
 - 2.2. Экология и структурность местности 272
3. Культ иллюзии и опыт миграции287
4. Лингвистические коды291

Глава III. ЧТЕНИЕ И ТЕКСТ.....295

1. Языковые игры..... 295
2. Язык природы и язык культуры299
3. Традиции чтения309
 - 3.1. Текст, контекст, индивид330
 - 3.2. Типы текстов338
 - 3.3. Заключение348

Глава IV. АРХИТЕКТУРА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ЛАБОРАТОРИИ 350

1. Еще раз о динамическом опыте..... 350
2. Миграционный опыт как онтология творческой деятельности ...353
3. Трансформация метафоры и текущие структуры творчества..... 358
 - 3.1. Базисная метафора 363
 - 3.2. Базисный конфликт 363
 - 3.3. Стиль и ресурсы: письменный стол и библиотека ..364
 - 3.4. Творчество и его истолкование376
 - 3.5. Заключительные замечания..... 381

Заключение

Как наше слово отзовется?383

Приложение387*Именной указатель* 394*Литература*..... 402

8

PART II. GENEALOGY OF KNOWLEDGE**Chapter I. ON THE QUESTION OF CONSCIOUSNESS GENESIS..... 248**

1. Palaeoanthropological Hypotheses..... 249
2. Mechanism of Positive Reverse Connection..... 254

Chapter II. LANGUAGE AND WORLD PICTURE CONSTRUCTION.... 259

1. «The Man Taking His Bearings»259
2. Two Geographies and Two Worlds..... 263
 - 2.1. Ecology and Structure of the Way267
 - 2.2. Ecology and Structure of the Place272
3. Cult of Illusion as Migration Experience..... 287
4. The Linguistical Codes..... 291

Chapter III. READING AND TEXT295

1. Linguistic Games..... 295
2. Natural and Cultural Language..... 299
3. Traditions of Reading..... 309
 - 3.1. Text, Context, Individuum..... 330
 - 3.2. Types of Texts338
 - 3.3. Conclusion..... 348

Chapter IV. ARCHITECTURE OF THE INDIVIDUAL CULTURAL LAB.....350

1. Once More On the Dynamic Experience..... 350
2. Migration Experience as Ontology of Creative Activity..... 353
3. Metaphore Transformation and the Flowing Creative Structures..... 358
 - 3.1. The Basic Metaphore..... 363
 - 3.2. The Basic Conflict363
 - 3.3. The Style and Resources: the Writing-Table and the Library... 364
 - 3.4. Creativity and Its Comprehending..... 376

3.5. Conclusive Notes	381
Conclusion.....	383
Addenda.....	387
<i>Index of Names</i>	394
<i>Bibliography</i>	402

ВВЕДЕНИЕ. ПОЗНАНИЕ КАК «МЕТОД МЮНХГАУЗЕНА»

Человек оказывается существом, которое постоянно ищет само себя, которое в каждый момент жизни испытывает и перепроверяет условия своего существования.

Э. Кассирер. «Опыт о человеке»

Первая историческая коллизия, в которой принял участие человек, состояла в его столкновении с окружающим миром. Об этой коллизии не осталось никаких свидетельств, да ее в точном смысле и вообще не случилось — если иметь в виду некое *событие*, ограниченное в пространстве и времени. Это был *процесс*, подобный росту цветка, завершающегося раскрытием его бутона: из почвы постепенно поднимается зеленый росток, он набухает на конце, появляется завязь, затем формируется бутон, он раскрывается, и цветок с ужасом взирает на ослепительное Солнце, предвещающее его увядание. Первым людям вполне хватало той психики, которой уже обладают высокоорганизованные животные. Она содержит достаточно так называемого «ориентировочного поведения», навыков коллективной жизни и обладает даже весьма обширным набором «чувственно-нравственных» переживаний. Короче говоря, ее вполне достаточно для того, чтобы успешно и разнообразно существовать в пределах известной экологической ниши.

Выпадение человека из такого рода ниши является фактом, не требующим обоснования, — это одна из случайностей, кото-

10

рыми богат процесс происхождения видов. В ее основе могли лежать мутации, изменения климатических условий, космические явления и т. п. — одно или несколько обстоятельств, находящихся за пределами человеческой власти и в этом смысле имеющих внеисторический, чисто природный и потому для человека случайный характер. Эти обстоятельства представляют интерес не только для естествоиспытателей, но и для философов лишь потому, что результат их воздействия имел уже не чисто биологическую, а историческую природу: в итоге человек не только не вымер как вид, но и не переместился в другую удобную экологическую нишу, — отныне он стал лишь *постоянно перемещаться* из одной ниши в другую, отчасти копируя сезонные миграции кочующих животных, а также постепенно приступил к строительству и перестройке такого рода «ниш», созданных по собственному плану.

Став человеком, — а мы ведем речь пока еще о самом первом, донеандертальском человеке, — он не просто столкнулся с изменением природных условий и отреагировал на это как животное. Человек внезапно попал в мир, в котором нет ориентиров, «нет знамений» (Ж. -П. Сартр); это была свобода от экологически обусловленного рая, воспринятая со страхом и позже истолкованная как наказание за «принципиальную греховность» человека. Данная ситуация, коль скоро она сложилась и была полубессознательно схвачена человеком, наглядно продемонстрировала его ограниченность на фоне безграничности и всеислия мира. Выделение себя из мира оказалось, тем самым, субъективным актом, основанным на внешнем отношении вещей — *слабой*, т. е. неоднозначной природной приспособленности (иди обусловленности) человека, в частности.

Факт ограниченной природной приспособленности человека хорошо известен ученым: «В естественных стихийных условиях человек, если его рассматривать с точки зрения оснащенности органами только как потенцию биологического существования, был бы уже давно истреблен, живя на Земле среди самых ловких пугливых животных и самых опасных хищников»¹. Эта слабость обернулась успешной приспособляемостью, рожденной опять-таки спецификой биологической природы человека. Наш дальний предок, к счастью, уже не обладал мощью орангутана или гориллы; у него, однако, были мощное обезьянье чувство стада,

¹ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 175.

11

чувство племенного родства, всеядность и неприхотливость, способность к прямохождению и речи. Эти чисто животные способности и чисто биологическая неприспособленность обрекли его на судьбу *скитальца*, всюду чужого пришельца,

лишенного Родины и дома беглеца. Покинув тропический коридор лесов и саванн, опоясывающий Индийский океан по восточному побережью Африки, по Индийскому полуострову и дальше до Малайзии, первый человек медленно мигрировал на север и запад.

Важно отметить, что выпадение человека из его экологической ниши произошло, как ни парадоксально, еще до того, как изменились природные условия в результате оледенения на рубеже нижнего и среднего палеолита. Человек покинул свою тропическую родину, толкаемый к этому не столько природными, сколько социальными причинами — ростом и соперничеством человеческих популяций. Он нес с собой плетенку с огнем, уже умея оберегать его, но еще не умея добывать. Огонь определил его внешний и внутренний облик, став символом потерянного — теплого — рая. Этот уход из тропического рая стал полезной репетицией и своеобразным предвосхищением жизни в условиях похолодания, которое принесла неандертальская эпоха. Последующие диаспоры разных народов лишь скопировали на свой лад судьбу первобытного человека, лишенного своей экологической ниши.

Уже в эпоху донеандертальского человека, т. е. почти миллион лет до нашей эры, нашему предку пришлось немало походить по Земле, чтобы сформировать привычку прямохождения. Одного того обстоятельства, что человек спустился с дерева на землю, было бы для этого недостаточно — тому примером равнинные павианы, никак не продвинувшиеся к прямохождению. Именно миграционный образ жизни сформировал прямохождение, а последнее сделало миграцию еще успешнее, направив по этому пути основные генетические линии. Эта праисторическая миграция и распространила человека по всем континентам. Она сформировала и первую глобальную космологическую схему, определившую бытие и сознание человека. Как же это произошло?

Наивно было бы думать, что первобытная миграция, совершавшаяся в глобальном масштабе стихийно, вместе с тем в своих частных проявлениях, т. е. в кочевье отдельных племен, не Руководствовалась какими-то ориентирами. Мы назовем три главных ориентира, которые могли определять направление миг-

12

рации *homo erectus*, человека прямоходящего, жившего в основном собирательством и охотой. Это — сезонные и географические различия в созревании съедобных растений, сезонные перемещения животных, звездный небосвод.

Растения, животные и звезды, служа миграционными ориентирами и будучи вовлечены в процесс сохранения рода, как раз и стали персонажами первых космологических сюжетов. Однако до сколь бы то ни было системной кристаллизации первобытной космологии было еще далеко; на данном начальном этапе она состояла лишь из двух элементов — путевых ориентиров, конкретный образ которых не только не обосновывался, но почти и не сохранялся в коллективной памяти, и схемы поведения, подчиняющейся данным ориентирам (возможны, впрочем, и более оптимистические гипотезы¹). Коллективная память хранила лишь одно главное обстоятельство — выживание племени состоит в постоянном движении. Если воспользоваться аналогией из философии науки, то эту пракосмологию можно уподобить возникающей научной теории, состоящей только из картины мира и эмпирических фактов при отсутствии теоретической схемы и правил соответствия².

Продолжая эту аналогию, можно сказать, что подобно тому, как зрелость научной теории достигается среди прочего выработкой развернутой теоретической схемы и связанных с ней правил соответствия, дающих интерпретацию наблюдаемым фактам, так и развитие первобытного общества происходило путем формирования практических схем поведения, основанных на систематической культовой интерпретации изначальной и неявной космологии. Регулирование поведения в пути требовало жесткой системы правил, которую освящал ритуал, формируя, с одной стороны, общие представления о тотемах, духах, богах, героях, мире предков, а с другой — позволяя интерпретировать конкретные жизненные ситуации (рождения и смерти, удачи и несчастья, победы и поражения, болезни и выздоровления, дожди и засухи и т. п.) в терминах ритуала. В силу этого стало возможным и необходимым ответить на вызов бесконечного мироздания тем, чтобы максимально четко очертить, ограничить и даже сузить собственный — познаваемый и покоряемый — мир так, чтобы он соответствовал уровню развития человеческих сил.

¹ См.: Ларичев В. Е. Мудрость змеи. М., 1989.

² См.: Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976.

13

Так сложилась вторая историческая коллизия, которая состояла во вхождении человека в человеческий мир. Она происходила на основе уже совершившегося первого разделения труда между мужчиной и женщиной и привела к формированию системы кровнородственных правил (важнейшее среди них — запрет инцеста и убийства кровного родственника), диетических и половых табу разного рода, культа мертвых и почитания предков. Есть основания связывать эту историческую коллизия с переходом от эпохи homo erectus (неточно называемого также питекантропом, синантропом и т. д.) к эпохе неандертальца около двухсот тысяч лет до нашей эры. Характерной чертой ее стало развитие оседлого образа жизни. Заметим мимоходом, что социальные правила, регулирующие поведение в условиях оседлости, не обладали аутентичностью, ибо генетически восходили к эпохе первоначальной миграции, но только в условиях оседлости были зафиксированы в ритуале. Здесь вновь уместна библейская аналогия: заповеди Моисея, подученные им в ходе миграции, были закреплены в предании лишь тогда, когда евреи перешли к оседлому существованию. Но именно тогда они утратили значительную долю смысла и стали постоянно нарушаться. Так, например, запрет на брак с неевреями был осмыслен лишь в период миграции, ибо мог затормозить движение племени к земле обетованной, но в условиях оседлости мешал обогащающему межплеменному общению. Это же относится к целому ряду диетических и гигиенических ограничений, осмысленных и необходимых лишь в суровых условиях странствия. Не потому ли евреи постоянно грешили против божественных заповедей, вызывая гнев Яхве? Не потому ли вымерли западно-европейские неандертальцы, не развившись в человека современного типа, кроманьонца, что нормы, управлявшие их поведением, были непригодны для оседлого образа жизни? И не таяние ли ледников где-то 60 тыс. лет до н. э. питало легенду о великом потопе, погубившем чуть ли не все человечество? Или его следует датировать 10 тыс. лет до н. э., после чего начался известный расцвет ближневосточной культуры?

Третья историческая коллизия, автором которой стал также сам человек, состояла в общественном разделении труда, когда он отделил себя от других людей, создав социальные структуры различного типа: классы, нации, организации, профессии. Здесь мы ограничимся лишь беглым прослеживанием того, как происходил процесс социализации познавательной установки (ПУ), которая представляет главный предмет книги. Он начался с вы-

14

деления шаманов и знахарей в особую социальную группу со своими обязанностями, привилегиями, приоритетами и системой самовоспроизводства и продолжался в институализации деятельности жрецов, монахов, магов, философов, ученых и других интеллектуальных профессий. Архетип «шамана» («того, кто знает») осуществлял себя в ходе бесконечных культовых и ритуальных трансформаций и сохранил в себе почти столь же сакральное разделение знания и незнания, знающих и невежд, посвященных (сегодня выражаются, впрочем, иначе — «просвещенных») и профанов — со всеми вытекающими отсюда следствиями. Осталась в своих принципиальных чертах почти неизменной и система «внесения знания в массы», существующая в трех ипостасях: как знание для детей (обучение), знание для взрослых (популяризация) и общее применение результатов знания (техника). Наконец, сохранилась в своей первозданности и зависимость институтов знания от экономики: как во время недорода или мора наказывали шамана, так в неразвитых странах интеллигенцию обрекают на нищенское существование.

Не в последнюю очередь именно все возрастающая эффективность форм институализации знания привела к лавинообразному информационному потоку. Однако известное «онаучивание» общественной жизни структурно аналогично историческим эпохам тотальной власти иных форм (мифа, магии, религии).

Параллельно человек выделял себя из социальной общности и противопоставлял ей свою индивидуальность, что привело к четвертой, внешне не столь заметной, духовно-исторической квазиколлизии, оформившей возникновение самосознания. Оно стало орудием целенаправленного конструирования априорных форм сознания — идеальных планов знания, деятельности и общения.

Словно забрасывая якорь в будущее и лебедкой подтягиваясь к нему, человек создавал в воображении фантастические проекты, идеи, образы, часть из которых находила практическую реализацию. Самосознание стало своего рода *машинной времени* постольку, поскольку оно создавало и задавало будущее как отличное от настоящего в тот момент, когда самого будущего еще не было и вообще могло не

быть.

Именно самосознанию обязано различие прошлого, настоящего и будущего, т. е. трех модусов мировоззрения, трех положений человека в историческом пространстве, несущих на себе связь с Евклидовой геометрией. Впрочем, ограниченность трехмерности времени была осознана уже тогда, когда история че-

15

ловечества была отделена от предыстории. Маркс подразумевал под этим различие подлинной и неподлинной истории — коммунистической и предшествующих коммунизму формаций; с точки зрения антропологии эта граница пролегает где-то между верхним и средним палеолитом; для христианского теолога речь будет идти о переходе от дохристианской эпохи к христианству; сциентистский историк науки разграничит в этой связи средневековье и Новое время и т. д.

Примерно таким же образом вводится дифференциация между ближайшим и отдаленным будущим; первое реализует собой тенденции, заложенные в прошлом и настоящем, к нему относятся все наши планы и прогнозы; второе, напротив, непредсказуемо, эфемерно, теряется в бесконечности и фактически отождествляется с ней. В то же время отдаленное будущее может быть значительно более определенным, чем ближайшее: нам не дано знать, сколько лет отпущено каждому из нас, хотя очередное посещение нашей Галактики кометой Галлея вычисляется с высокой точностью.

Само собой, и настоящее не исчерпывается неуловимым мгновением, напоминающим Гераклитову или даже Горгиеву реку, в которую нельзя войти и однажды. Для отдельной личности настоящее растягивается на все ее поколение, для историка — это текущая историческая эпоха — в данный момент Новейшее время, современная геологическая эпоха — голоцен, к примеру, длится уже почти двенадцать тысячелетий, а с точки зрения космологии современность исчисляется с момента Большого взрыва.

Эти мысли о времени близки тому, что писал И. Пригожин, ссылаясь на Бергсона и Уайтхеда и противопоставляя свою концепцию «внутреннего» времени традиционному представлению о нем. «Настоящее в таком представлении соответствует единственной точке, отделяющей прошлое от будущего. Настоящее возникает ниоткуда и исчезает в никуда. Стянутое в точку, оно бесконечно близко и прошлому и будущему. В традиционном представлении между прошлым, настоящим и будущим нет расстояний. В нашем представлении прошлое отделено от будущего интервалом, длина которого определяется характерным временем и настоящее обретает *продолжительность*».¹ В этой связи И. Пригожин также приходит к понятию «ближайшего будущего».

Удивительно, что сходные мысли могут проистекать из совершенно разных источников. Ортега-и-Гассет также пишет о слож-

¹ Пригожин И. От возникающего к существующему. М., 1985. С.239.

16

ной структуре «настоящего момента», в которой есть место и прошлому, и будущему¹.

Самосознание стало также своеобразной *машиной пространства*, как только миграция потребовала образа мира и карты пути. Очевидное совершенство (регулярность и неизменность) небесных явлений, их впечатляющая мощь и неотвратимая наглядность заставили человека отделить Небо от Земли и отдать первому приоритет перед вторым во всем, что касается порядка и законосообразности. Небосвод стал первой картой древнего пилигрима, как только он заметил, что перемещению человека по земной поверхности соответствует изменение положения светил. Небо как зеркало Земли; зеркало, в котором отражается наиболее общее и упорядоченное; карта, равнодоступная в любой точке земной поверхности — эти свойства Неба превратили его в особое пространство, чей авторитет незыблем, а власть неоспорима. Созерцание круговорота небес из неподвижной точки — первый и элементарный акт доисторического теоретика, в котором восхищение и знание, будучи слиты воедино, создают образ *совершенного и полного знания, даваемого посредством интеллектуальной интуиции*.

Земля же с ее неровностями, препятствиями, грязью и сыростью формировала представление о несовершенстве, лишенном идеальной правильности небес, но полном различий, кормящем, укрывающем, живом, родственном человеку. Познание Земли через трудоемкое, рискованное и постепенное перемещение по ее поверхности — последовательная и повседневная рутина человеческого сообщества в целом; это знание эмпирическое, индуктивное, приблизительное, расширяющееся центробежным

образом. Так возникает представление о многообразии и иерархии пространств, о центре и периферии, верхе и низе, гомогенности и гетерогенности — идея, лежащая в основе всех будущих натурфилософии и религий.

Таковы лишь немногие из миров, создаваемых самосознанием человека. Когда человек строит дом, то вокруг дома разбивается сад, комнаты декорируются картинами и мебелью, а в кабинете ставят письменный стол и из нужных и любимых книг составляют библиотеку. Но человеческое бытие нуждается и в более широком контексте, ему требуются собственная история и география, чтобы определить свое постоянное место в мире,

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 62.

17

чтобы понять, что есть человек и ответить на вытекающие из этого вечные вопросы. Окружая себя множеством миров, человек выражает тем самым свою соизмеримость с бесконечным многообразием реальности и одновременно компенсирует свою неспособность ее постичь и освоить: самосознание не только продуцирует априорные формы созерцания и рассудка, но оно неотделимо и от страха и страдания, понятых неэмпирически, т. е. как независимые от жизненных событий и переживаний компоненты человеческой природы, *априорные чувства*. Кант поражался моральному закону внутри нас и звездному небу над нами: быть может, законы и нормы сознания создаются человеком в ответ на непреодолимость и непостижимость мироздания.

Этим, к счастью, не исчерпывается человек: он не только страдающее, но и преодолевающее страдание, борющееся со своей сущностью существо. Сознание и самосознание — это поиск новых миров и нового опыта, проектирование себя самого заново. Историческая и эволюционно-адаптивная функции самосознания проявлялись именно в том, чтобы выводить человека из-под непосредственного воздействия его окружения с помощью критики повседневного опыта и проектирования иной реальности и иной субъективности. Религия предоставила человеку недостижимый идеал — бога; мораль требовала поступиться примитивными потребностями и неуправляемыми страстями во имя невещественных ценностей; наука позволяла лелеять мечту о власти над окружающей природой; философия убеждала в силе разума. Задачи и иллюзии, культивируемые в рамках этих форм сознания, принципиально расширяли сферу возможного опыта, провоцируя человека на постоянное использование «метода Мюнхгаузена»: вытягивание себя самого за волосы из болота повседневности.

Эту идею по-разному формулировали философы. Истина теоретического разума, полагал Кант, лежит за его пределами. Для Гегеля самосознание предполагает выход на такую позицию, с которой можно воссоздать всю целостность мира, недоступную для внутреннего наблюдателя. Человек, по Витгенштейну, в состоянии не только «следовать правилам», но и «нарушать их». «Существование предшествует сущности», — говорил Сартр. Парадоксальность данной мысли состоит в том, что она служит теоретическому обоснованию невозможности чисто теоретического выхода за пределы данного. Тем самым сознание в форме самосознания оказывается способным лишь на то, чтобы указать границы реального человеческого бытия и построить не-

18

реальный проект выхода за его пределы: проект собственного развития.

Парадоксы возникновения и развития были сформулированы уже древнегреческими философами — элеатами и софистами. Многочисленные доказательства невозможности и того, и другого по-прежнему трудно критиковать чисто логическими средствами. Более того, с подобными парадоксами мы вновь и вновь сталкиваемся там, где подвергается сомнению не эмпирический факт развития, а возможность его закономерной связи с другими эмпирическими фактами, что позволило бы системно объяснить развитие. Так, применительно к возникновению человека и сознания ведутся поиски так называемой положительной обратной связи, позволяющей запустить механизм эволюции. Очевидно связаны между собой появление высокой глотки, развитие коммуникативной функции языка и усложнение коллективных форм поведения. Такая же связь существует между формированием асимметрии мозга, развитием орудийной деятельности и совершенствованием орудий труда. И то, и другое может быть успешно объясняемо в рамках современной нейропсихологии, психолингвистики и этнографии, опирающихся, в свою очередь, на физические, химические и биологические закономерности. Однако совпадение этих процессов во времени не может, казалось бы, объясняться никакой наукой и потому является случайным. Ни структура мозга, ни природа языка, ни характер орудийной

деятельности или коллективного поведения не могут служить достаточным исходным пунктом для запуска всего процесса возникновения современного человека. И лишь тогда одновременное развитие этих феноменов уже не кажется случайным, как скоро они сами оказываются частями единого сложного процесса — процесса *человеческой миграции*.

Я выделю теперь основные положения, которые являются исходными пунктами исследования и вместе с тем должны в ходе его получить дополнительное обоснование.

1. Понятие миграции в состоянии выполнить системообразующую функцию в теоретико-познавательном исследовании: в основе эволюции познавательной установки (ПУ) усматривается воспроизведение миграционного архетипа в многообразных формах и разных сферах человеческого бытия. Данное воспроизведение обязано способности миграции выполнять роль фермента в цепочке положительной обратной связи — взаимодействия, в ходе которого продуцируется новое. Миграционный архетип — это феномен мифического, или нуминозного

19

опыта¹, это что-то вроде праисторического события, постоянное возвращение которого образует мировую историю, а частным случаем этого, имеющим весьма выраженную специфику, является развитие ПУ.

2. Использование миграционного архетипа позволяет построить новую онтологию познания, не использующую понятия субъекта и объекта, отражения, мозговой деятельности. Новая — «естественная», «органическая» — онтология, или экосистема познания описывает бытийственные условия обретения знания человеком как условия путешествия. Этому соответствуют структурные и экологические измерения пространства-времени (наглядной моделью которого мог бы быть резиновый шнур с узелками), центростремительное и центробежное движение, фундаментальная роль случайности в системе причинно-следственных связей, доминанта личностных конструкций по отношению к социальным условиям.

3. Феномен ПУ отделяется от понятия знания тем, что знание рассматривается как эмпирическое явление, а ПУ — как основное квазиаприорное условие знания, придающее ему направление. Это примерно то же самое, что М. К. Петров называет «творчеством»: «Творчество не идет дальше предложения к обновлению. Творчество только создает условия для обновления... Создать прототип и предложить его обществу — дальше этого творец, будь он ученый, писатель, изобретатель, идти не может»². ПУ не сводится к психологической установке (attitude) и представляет собой предмет философского рассмотрения.

4. Тем самым совершается известная теоретико-познавательная переориентация. От многообразия знания, взаимоотношения знания, сознания, деятельности и общения (положений социальной теории познания) мы идем как бы назад к специфике знания, но не самого по себе, не в целях формулировки нового принципа демаркации. Интенция такого подхода — в выходе за пределы по существу менталистского понятия знания как продукта особой познавательной деятельности. Здесь же и размежевание с чисто социологическим подходом к знанию, в рамках которого его развитие в сущности сводится к смене социальных структур. Не познавательная деятельность, не познавательное

¹ См.: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

² Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995. С. 19.

20

общение, но познавательная установка, мерцающая во всех формах бытия, — вот предмет нашего интереса, коль скоро теория познания, сохраняя и умножая связи с психологией и социологией, способна на собственное мнение. ПУ есть требование увеличения разнообразия окружающего мира — в сознании и в вещественном бытии, своего рода мутационный фактор познания.

5. Анализ ПУ, или, применяя более привычный термин, креативной установки (КУ), позволяет подойти к одному из основных принципов неклассической теории познания, согласно которому знание эволюционно возникает из незнания в буквальном смысле слова, т. е. из того, что знанием не является, — как органическое вещество из неорганического, как психика из вещества. Знание в своих истоках — эпифеномен непознавательных процессов, и этот процесс воспроизводится повсеместно и ежечасно.

6. Знание существовало всегда, это атрибут человеческого бытия. Но ПУ, или КУ — это особая форма существования знания, связанная с резким ростом его объема и

эффективности, так сказать, с точкой бифуркации в познавательном процессе, с созданием новых форм оперирования со знанием и его представлением. Появление КУ — следствие резкого изменения бытия человека, форма адаптации к новым условиям существования, с одной стороны, и предпосылка изменения данных условий — с другой.

7. Столкновение с изменчивостью бытия — первый шаг к ПУ, за которым следуют другие. Важным моментом этого движения является различие ординарного и экстраординарного состояний бытия и сознания. Имитация перехода из одного в другое становится первой формой самореализации ПУ. Мы различаем дорефлексивные и рефлексивные типы и этапы развития ПУ, а также соответствующие ей, недоступные строго исторической классификации: нуминозный, космологический, антропоморфный и машинный. Субъект-объектное деление — лишь частная форма ПУ, а точнее — форма ее рефлексии. Знание вырабатывалось и существовало и до ее появления. В процессе существования субъект-объектной дихотомии она принимала разные формы, определяемые степенью участия субъекта в знании (В. С. Степин), а ее разработка сосуществовала с попытками отказа от нее (А. Н. Уайтхед).

8. Разработка понятия ПУ, или КУ — дело, несводимое к чисто теоретико-аналитической работе. Здесь теория познания не только приобретает неклассические черты, но и вообще по

21

рой утрачивает форму теории, выходя в область художественной литературы. Исследование творчества, его интерпретация и сам творческий процесс сливаются между собой, как скоро задачи анализа, понимания, иллюстрации и проверки результатов переходят одна в другую.

9. Неклассическая теория познания, задающая общие рамки данного исследования, является неявным плодом усилий многих современных философов, литераторов и ученых, каждый из которых почти наверняка отказался бы от сомнительной чести быть ее автором. Это, видимо, не очередная новая парадигма, но лишь межпарадигмальная стадия развития дисциплины. Она раскачивает догматические установки, но не создает альтернативных, лишь критикуя все стабильное как окостеневшее. Она релятивизирует знание и отказывается от претензий на управление познавательным процессом. Присущая ей скептическая установка выражает собой известную потерю ориентации, разочарование в существующих концепциях и временное бессилие создать новую всеобъемлющую теорию, способную завоевать доверие в данной исторической ситуации. Ей на смену может прийти новая философская парадигма, основывающаяся на очередном «открытии в естествознании» и абсолютизирующая его. Не исключен и иной вариант, при котором новая теория познания откажет философской теории познания в самостоятельности, распознает мнимость ее «теоретических» претензий и сделает ее частью общего учения о человеке. Но может быть и наоборот: развиваемая мною концепция, вопреки моему собственному сомнению в своих силах и постоянному неверию российского общества в возможности отечественных философов-современников, со временем найдет выход из тупиков крайнего релятивизма, обретет сторонников, утратит элемент «неклассичности» и будет включена в будущие построения в качестве нормального, хотя и незавершенного — как всегда — результата.

РАЗДЕЛ I. МОРФОЛОГИЯ ЗНАНИЯ

Что значит знать?

Вот, друг мой, в чем вопрос. На этот счет у нас не все в порядке.

И. В. Гете. «Фауст»

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ ЗНАНИЯ

Характерные черты современной теории познания определяет то обстоятельство, что ее наиболее животрепещущие (если в философии вообще есть таковые) проблемы возникли в точном смысле за ее пределами. Ф. Энгельс когда-то сказал, что развитие производительных сил иной раз воздействует на развитие науки сильнее, чем десяток университетов. Подобным образом социально-политические события последнего десятилетия и прежде всего в России (демократизация, плюрализм, гласность, терпимость) оказывают влияние на ситуацию в теории познания. Я не хочу сказать, что это влияние не задействует промежуточных звеньев — ими, в частности, являются науковедческие дисциплины: методология, история, психология и социология науки, когнитивные науки, а также ряд наук социально-гуманитарного профиля (социальная психология, лингвистика, история и теория культуры, религиоведение, социальная антропология). Однако восприятие идей, результатов и методов этих наук в процессе философского анализа познавательного процесса стало возможным лишь в силу обретения самой философией некоторой, так сказать, социально-философской ориентации. Именно потому, что знание и познание были поняты как элементы более широкой области — мира человеческой деятельности и общения (а это, в свою очередь, произошло благодаря преодо-

23

лению атомистической трактовки социальной реальности и ее альтернативы — униформизма), анализ познания стал усваивать представления, заимствованные из иных научных дисциплин.

Именно потому, что данная тенденция уже завоевала право на существование, не имеет смысла заниматься «разоблачением» марксистской теории познания в ее вульгарных формах. Именно они препятствовали не только пониманию познавательного процесса, но и междисциплинарному синтезу, на что указывает, к примеру, В. П. Зинченко: «Свое представление о структуре знания марксистско-ленинская философия заимствовала из раннего позитивизма (например, О. Конта), который отверг всякое вненаучное знание и построил иерархию наук, позволившую в конце концов упрятать человекознание в пропасть между двумя так называемыми формами (вернее, фантазмами) движения материи — биологической и социальной»¹. Короче говоря, происходящая последние двадцать лет *социологизация* теории познания (быть может, следовало бы сказать «социализация»?) сегодня выливается не просто в более полный учет значимости проблемы социальности познания наряду с иными гносеологическими проблемами; это уже процесс преобразования сциентистски ориентированной теории познания в социально-гуманитарное и принципиально синтетическое исследование.

Указанная тенденция ведет к радикальному переосмыслению понятий и проблем традиционной теории познания. Прежде всего происходит то, что получило название «расширения предметного поля гносеологического исследования». Классическая теория познания (позитивизм, марксизм, критический рационализм) в числе своих предпосылок содержала убеждение в том, что анализ научного знания является лучшим способом исследования знания вообще. Это убеждение подразумевало принятие и абсолютизацию гегелевского понимания развития как «снятия» применительно к историческому развитию знания. Считалось, что наука как исторически наиболее прогрессивная область знания «снимает» все другие формы и типы познавательного отношения к миру, наследует их «рациональное зерно» и отбрасывает свойственные им заблуждения. При этом упускалось из виду, что просветители, которым мы обязаны первым выражением данной позиции, рефлексировали на деле не по поводу

¹ Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии М., 1997. С. 326.

24

наиболее развитых наук того времени, но прежде всего обыденного сознания, повседневного «здорового рассудка». Английский эмпиризм и классический немецкий

идеализм как главные гносеологические течения XVIII—XIX вв. провозглашали научность идеалом познания, но сами не только не учились методам научного познания у математики и естествознания, но помещали в фокус гносеологического внимания познавательный процесс с точки зрения его наиболее общих (обычных, нормальных) характеристик. Незрелость науки того времени плюс личная гениальность успешно предохраняли представителей философской классики от крайних проявлений исторической ограниченности. Сегодня все шире укореняется мнение, что научное познание не только не универсально, но, напротив, что оно представляет собой, как говорят математики, предельный, вырожденный случай. И именно поэтому наука способна к таким эффективным результатам, могущим быть использованными в практике. Но чем ближе наука в своих фундаментальных разделах подходит к проблемам философско-мировоззренческого порядка, тем универсальнее проявляет себя научное мышление, тем ниже непосредственная эффективность его практических достижений (теория эволюции, космология, синергетика, теория систем и т. п.).

Современная ситуация в гносеологии воскрешает классическую ориентацию на анализ целостного познавательного отношения, но уже на новом уровне. Данная целостность не представляется более чем-то нерасчлененным, но, напротив, выступает как внутренне дифференцированное многообразие. Гносеологический интерес распространяется как на научные, так и на вне- и ненаучные способы когнитивного освоения мира, и каждый тип знания обнаруживает присущие ему особенности, сферы применимости, формы обоснования и критерии приемлемости. Расширение предмета теории познания идет одновременно с обновлением и обогащением ее методологического арсенала: гносеологический анализ и аргументация начинают включать определенным образом переосмысленные результаты и методы специальных наук о познании и сознании, естественных, социальных и культурологических дисциплин. В западной философии раздаются в этой связи призывы к построению «натуралистической эпистемологии», т. е. учения о познании, подчиненного той или иной научной дисциплине. Так, У. Куайн рассматривает «натуралистическую эпистемологию» как ветвь психологии. Г. Фольмер развивает «эволюционную эпистемологию»,

25

построенную как осмысление в основном данных биологических наук и решение на этой основе традиционных гносеологических проблем¹. Р. Гир² отождествляет теорию познания с историей науки. Д. Бдур придает статус «подлинной теории познания» когнитивной социологии³. Э. Голдман⁴ признает значение многих научных дисциплин для теории познания, но подчеркивает, что она должна быть не просто их эмпирическим объединением, но сохранять свое отличие от «позитивных наук» — не только описание познавательного процесса, но и его нормативная оценка составляет сущность его «социальной эпистемологии». С. Фуллер идет по пути синтеза философии К. Поппера, Ю. Хабермаса и М. Фуко⁵. Он рассматривает социальную эпистемологию не просто как одну из версий современной теории познания, но как ее глобальную и интегративную перспективу. Все подобные попытки ведут к переосмыслению традиционного представления о соотношении науки и философии. Отныне не только философия выполняет методологическую функцию в отношении наук, но и сами науки (прежде всего социально-гуманитарного цикла) оказывают методологическое влияние на философию. Одним из многих примеров этого является *перенос понятий* — из психологии (понятие деятельности), из этнографии (понятие традиции), из литературоведения (понятие символа), из культурологии (понятие архетипа) — в теорию познания, для которой они становятся не менее важными, чем понятия истины или рациональности.

Задача оценки современного развития теории познания с точки зрения ее основных тенденций увела бы нас слишком далеко. Даже на первый взгляд ясно, что в теории познания имеет место и узко-техническая специализация, и ренессанс сциентистских установок, и даже глобальное разочарование по поводу ее перспектив вообще. Задача данной главы значительно более локальна — привлечь интерес к тенденции, которой обязана трансформация центрального понятия теории познания — по-

¹ Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1980.

² Giere R. Philosophy of Science naturalized // Philosophy of Science. V. 52. 1985.

³ Bloor D. Science and Social Imagery. London, 1976.

⁴ Coldman A. Foundations of Social Epistemology // Synthese. V. 73. N 1.1987.

⁵ Fuller S. Social Epistemology. Bloomington, 1988.

26

нения знания. Некоторые следствия этой трансформации мы и попытаемся проследить.

1. Единство и многообразие знания

...Невозможность дать однозначное и точное определение некоторой вещи не отрицает ее существования.

К. Хьюбнер. «Национальное»

Уже в рамках классической эпистемологии Нового времени, едва успевшей зафиксировать особенность своего предмета, возникали трудности с определением понятия «знание». Можно ли, следуя традиционной логике, считать знанием лишь выраженные в языке суждения, подлежащие бинарной истинностной оценке? Являются ли формой знания нравственная норма, художественный образ, религиозный символ, философская проблема? Прав ли был Аристотель, фактически видевший познавательное содержание не только в том, что именовалось «эпистеме» (научное знание в современном понимании), но и в таких феноменах как вера, мнение, нравственное суждение, повседневный опыт? Заслуживает ли названия «знание» опровергнутая научная теория, на определенном этапе истории признанная заблуждением? Наконец, как быть с неосознаваемым (и бессознательным) содержанием человеческих представлений, с познавательными предпосылками, герменевтическими «пред-рассудками», с так называемым неявным знанием (М.Полани), с мыслительными навыками, с кантовскими априорными формами? В XX веке эти вопросы обрели свою остроту в связи с кросс-культурными исследованиями и анализом первобытного сознания (К. Леви-Строс, Э. Эванс-Причард), с проблемой демаркации науки и метафизики в философии науки (К. Поппер), с дискуссией о соотношении науки и идеологии в социологии науки (К. Манхайм), с противостоянием «двух культур» — естественнонаучного и социально-гуманитарного знания с контркультурными идеями «наукизации мистики» и «мистизации науки», с исследованием возникновения науки и проблемой рациональности. Ключевыми терминами при обсуждении этих вопросов неизменно оказывались «скептицизм» и «релятивизм», но также «гуманизация» и «плюрализм» — две стороны одной и той

27

же медали, подчеркивающие ценностный характер спора и сопровождающих его категорий.

По-видимому, главная трудность, стоящая сегодня перед философским анализом знания, состоит в том, чтобы расстаться с *демаркационистским подходом*, т. е. взглядом на знание как на то, что предполагает жесткое противопоставление науки и иных форм познавательной деятельности. В основание неклассической теории познания предстоит положить типологический подход к знанию. Это будет наиболее обоснованным шагом с методологической точки зрения, поскольку избавит от необходимости поиска «единого понятия науки» или общего определения знания. Одновременно такой шаг направит основные исследовательские усилия на эмпирический анализ знания во всем его многообразии и сложности; под «знанием» же здесь будет пониматься не взятый *sub specie aeternitatis* объект, но культурно-исторический феномен, определяемый факторами времени и пространства. И тому есть не только общеполитические, но интегральные гуманитарно-научные основания.

Историко-научные, социологические и культурологические исследования последних лет показали, что и наука как таковая никоим образом не является однородным образованием. Естественные, гуманитарные, технические науки; наука переднего края и нормальная наука; фундаментальная и прикладная наука; наука античности, средневековья, Нового времени, современная наука; наука профессиональная и любительская; наука Запада и «восточная» наука; международная и национальная наука; государственная и «народная» наука — такое перечисление внезапно возникшего перед нашими глазами многообразия можно было бы продолжить и далее. Кроме того, в структуре всякого научного знания были выявлены элементы, не укладывающиеся в традиционное понятие научности: философские, религиозные, магические, мифологические, обыденные представления; интеллектуальные и сенсорные навыки, с трудом поддающиеся рефлексивной вербализации; социально-психологические стереотипы, специфические интересы и социальные потребности; большое число неоправданных (казалось бы) конвенций, метафор, противоречий и парадоксов; следы личных пристрастий и антипатий,

привычек, ошибок, небрежностей, обмана и т. п., приобретающие регулярный характер. Все эти элементы обнаружили свою тесную связь не только с научной картиной мира и стилем научного мышления; их влияние ощутилось на уровне самых специфических научных понятий и про-

28

цедур, и тем сильнее, чем больше данная наука тяготеет к междисциплинарности и философским обобщениям. Можно даже отважиться на рискованный вывод: прогресс науки выявил ее потребность в знании, которое существенно отклоняется от современных критериев научности.

С другой же стороны, как скоро утрачивают силу цензурно-идеологические предписания в области науки и культуры, так исчезает внутреннее единство того, что подводится под понятие «ненаучного» (вненаучного) знания. Сегодня в цивилизованных обществах оно распалось на «паранаучное», «донаучное», «псевдонаучное», «антинаучное», «сверхнаучное» и т. п., и одновременно всякий тип знания предстал как специфическая субкультура, как универсальный (в рамках некоторой социальной общности) способ познавательного и даже шире — духовного отношения к миру. Такое единство обеспечивается связью знания с деятельностью по его производству и со специфической формой коммуникации. Тем самым всякий тип знания обнаруживает в себе значительный пласт социально-культурного содержания постольку, поскольку в нем доминирует не селективная, а интегративная функция — целостный образ человеческого мира, а также наличествует достаточно универсальный набор смысложизненных конструктов. Наука, понятая как экологическая ниша определенной социальной общности, как способ поведения и тип мировоззрения, становится как бы нетождественна себе самой — в этой науке доказательство имеет вид убеждения, истина производна от веры, логика граничит с риторикой, а факты представляют собой искусственные конструкции. И можно сколько угодно обвинять ученых в утрате собственной идентичности или возлагать ответственность за эту трансформацию на общество в целом. В действительности же наука ничего не потеряла из того, что было накоплено со времени изобретения книгопечатания; лишь в философских представлениях о науке ее сфера и границы пульсируют от эпохи к эпохе.

Право на существование имеет и другая точка зрения, согласно которой наука и другие формы знания рассматриваются как ориентированные на разные социальные потребности и социальные роли познающих субъектов. В таком случае они, напротив, оказываются в той или иной степени специализированными. Если ранее типология знания могла исходить из дихотомии «наука-ненаука», то теперь использование в таком качестве даже противоположности специализированного и неспециализирован-

29

ного знания представляется сомнительным. Так, классическая гносеология Нового времени считала, что обыденное сознание и знание не связаны с какой-либо отдельной сферой деятельности, но несут в себе представления, в равной мере присущие всем людям (Декарт). Однако конкретный историко-культурный анализ существенно уточняет образ обыденного познания и его результатов¹. Становится ясно, что его нельзя рассматривать безотносительно к его историческим формам, претерпевающим существенное изменение от эпохи к эпохе. Его нельзя также анализировать вне принадлежности к той или иной социальной группе (классу, нации, возрастным, профессиональным общностям). Обыденное сознание нагружено научными идеями и фактами, моральными и эстетическими нормами и идеалами, религиозными верованиями и метафизическими образами, которые транслируются и культивируются в данном социуме, оно обусловлено различными производственными и политическими практиками, в которых участвует человек.

Не больше содержательной универсальности и в таких структурно всеобщих системах, как миф или религия — достаточно вспомнить ксенофановскую иронию по поводу атропоморфных богов или историю религиозных распрь и теологических споров, подобных борьбе свифтовских «тупоконечников» и «остроконечников». Многообразие типов знания, в котором сходство является скорее исключением, чем правилом, — именно такая картина часто ставит в тупик современного эпистемолога. Возникает стремление ограничиться простым описанием когнитивных систем, если уж нельзя найти что-то общее всем им и расположить их по линии все большего приближения к истине. *Такая дескриптивистская методологическая установка* соединяется с онтологическим тезисом об «экологии культуры»² или «интеллектуальной экологии»³. При этом принимается и ценностный постулат о

равноправии различных форм знания как с синхронной, так и диахронной точки зрения. Все это весьма характерно для современных теоретико-познавательных и культурологических исследований и в общем виде благотворно для духовной культуры, однако осознание предпосылок и следствий подобного подхода, условий его возможности, его аналитичес-

¹ *Щавелев С. П.* Практическое познание. Воронеж, 1994; *Гусев С. С., Пукшанский Б. Я.* Обыденное мировоззрение. СПб., 1994.

² *Вознесенский А.* Лит. газета. 1982. № 2.

³ *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984. С. 298.

30

кого потенциала находится еще в неудовлетворительном состоянии.

Мы вернемся к этому вопросу в главе VI («Теоретико-познавательные категории как онтологические задачи»), а пока отметим следующее. Сама проблема описания многообразия знания не была бы столь интересна, если бы исследователь на каждом шагу не сталкивался бы с разного рода сходствами и не проводил бы неожиданные аналогии между, казалось бы, совсем несходными формами знания — теологией и физикой, физикой и психологией, психологией и астрологией, астрологией и искусством, искусством и математикой, математикой и каббалистической магией, магией и технологией, технологией и политикой, политической философией и мифологией и т. п. Размышление о принципах типологии знания невольно наталкивается поэтому на витгенштейновскую идею «семейных сходств», применимость которой к пониманию процесса образования понятий до сих пор интенсивно обсуждается. Л. Витгенштейн, как известно, был одним из критиков традиционной аристотелевско-локковской теории абстракции, которую и А. Бергсон, и Э. Кассирер оценили как гносеологически бесплодную и фактически ложную. Особенность концепции Витгенштейна по сравнению с вышеуказанными взглядами состоит в подчеркивании роли человеческой деятельности в процессе формирования значений: значение термина языка рассматривается не как образ объекта, возникающий в индивидуальном сознании путем суммирования общих свойств разных объектов, но как образ языковой игры, в которой термин используется и которая описывает некоторую языковую деятельность.

Тексты позднего Витгенштейна часто построены как совокупность описаний словоупотребления, показывающих многообразие языковых ситуаций и вытекающих из них значений. При этом он понимает возможность контраргумента в стиле традиционной теории абстракции: описание-де разных языковых игр ничего не говорит об их сущности, их природе как таковой, а также и о сущности языка, поскольку не выделяет то общее, что присуще разным языковым играм, что делает их элементом языка, что составляет общую форму высказываний. И здесь, явно отказываясь от позиции «Трактата», Витгенштейн заявляет: «Вместо приписывания чего-либо общего тому, что мы называем языком, я говорю, что эти явления не имеют ничего общего, что позволило бы нам дать всем им единое имя, но они связаны многообразными отношениями. И именно благо-

31

даря этому отношению или отношениям мы называем их все "языком"»¹.

Известен классический пример Витгенштейна, предлагающего сравнить между собой разные типы игр: настольные игры, карточные игры, игры с мячом, Олимпийские игры и т. п. Развлечение, соревнование, стремление к победе, демонстрация особого искусства и другие признаки не могут объединить все возможные виды игр: некоторые признаки характерны для одних и не свойственны другим играм, но каждая имеет общий признак с какой-нибудь другой, как родственники сходны между собой хотя бы одной чертой внешности или характера, даже если эта черта не отличает всех членов семейства. «Результат этого рассмотрения, — пишет Витгенштейн, — таков: перед нами сложная сеть пересекающихся и накладывающихся друг на друга сходств, иной раз всеобщего или же относящегося к деталям свойства»². Это «семья игр», но не абстрактное понятие игры;

оно дает представление о природе игр и содержит в себе характеристику всякой игры, но не указывает на ее «подлинную сущность», будучи не понятием, а образом.

Принцип «семейного сходства» со своей концептуальной незамкнутостью и чувственной наглядностью напоминает усложненный вариант «репрезентативной теории абстракции» Дж. Беркли, в которой образ предмета представляет целую группу подобных ему предметов (например, прямоугольный треугольник репрезентирует все

«семейство» треугольников — ведь вообразить себе треугольник с обобщенной величиной угла нельзя — разве что в виде формулы). Здесь Витгенштейн порывает с классической теорией познания, ставя проблему языка так, чтобы позволить англосаксам со всей страстью отдаваться герменевтическим и даже вовсе постмодернистским изысканиям и вместе с тем гордо отрицать все, что делают Хайдеггер, Гадамер и Деррида (именно так, видимо, и поступает Р. Рорти, что удачно заметил В. Порус).

Не является ли, впрочем, «семейное сходство» слишком открытой структурой? В самом деле, если мы попробуем проследить до конца все перекрещивающиеся внутри «семьи» свойства, то сама она затрещит по швам, нарушится граница между «семьями», и каждая из них будет включать все остальные. Нож

¹ Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1978. P. 51.

² Ibid. P. 32.

32

подобен вилке, так они используются для еды; и вместе они подобны отвертке, которая тоже из металла и острая; отвертка подобна зонтику — он длинный, тонкий и с ручкой, а зонтик напоминает парашют. Идеи, образованные таким образом, в принципе не имеют границ, это псевдопонятия, характерные для определенной стадии развития ребенка. Настоящие понятия классифицируют вещи по единым признакам и свойствам, по их зафиксированным комбинациям, избегая синкретических, «цепочных» связей. Это возражение впервые сформулировал Л. Выготский, пришедший к идее «семейного сходства» примерно в то же время, что и Витгенштейн¹. И если бы концепция Витгенштейна была построена исключительно на нашем свободно флуктуирующем понимании сходства между предметами, она была бы полностью опровергнута этой критикой. Спасает ее то, что не просто «сходство» (по произвольно выделенным признакам), а «семейное сходство» рассматривается в качестве принципа образования представлений.

Дело в том, что «семья» указывает на то, как сравнивать предметы и какие свойства искать, отсылая нас к онтологии языка; сравнивая, «мы вынуждены спросить об объекте сравнения, об объекте, от которого этот способ видения вещей берет начало»², или даже: «В нашей языковой игре имеется парадигма: то, с чем сравнивают»³. «Языковая игра», являясь выражением некоторой (в том числе и неязыковой) деятельности, указывает лишь на те признаки предметов, которые имеют к ней отношение, и тем самым содержит специфический неявный смысловой контекст, вне которого слово не может быть понято. В силу этого понимание слова выступает не как алгоритмическая, а как герменевтическая процедура, коль скоро контекст может быть «схвачен» лишь в ходе реального участия в «языковой игре» и постепенного уточнения словоупотребления. Этим Витгенштейн по крайней мере избегает крайностей эссенциализма и феноменализма в понимании языка и отказывается от выбора между абсолютно незамкнутой и построенной на абсолютных сущностях системами знания.

Это не только общая интерпретация языка как деятельности и социального явления, что делает и Выготский; Витгенштейн предлагает новый способ «работы с языком», позволяющий уви-

¹ Выготский Л. С. *Мышление и речь*. М.; Л., 1934.

² Wittgenstein L. *Culture and Values*. Chicago, 1980. P. 14.

³ Wittgenstein L. *The Blue and Brown Books*. Oxford, 1978. P. 25.

33

деть в нем содержательную онтологию, проникнуть в его специфическую деятельность и коммуникативную структуру. Нюансы словоупотребления говорят об онтологии языка, а открываемые структурные параметры оказываются поверхностными и произвольными изобретениями, догмами, мешающими пониманию. Используемый Витгенштейном метод по природе своей «неклассичен»; он комбинирует логику и интуицию, философию и искусство, теорию и практику.

Зададимся вопросом: является ли «семейное сходство» универсальным средством формирования понятий? Может ли концепция Л. Витгенштейна исчерпать теорию познания в целом? Иди проблематику типологического анализа, в частности? На эти вопросы существуют разные ответы, нас же пока будет интересовать лишь то обстоятельство, что широкие теоретические возможности, открываемые концепцией Витгенштейна, уже используются в ряде эпистемологических концепций, в частности в «социальной теории познания» Д.Блур¹. Витгенштейновский подход по существу намекает на достаточно простое обстоятельство, которое выявляет также и

предлагаемый нами подход. Современные понятия (и знание вообще) должны рассматриваться генетически, как производные от исторически предшествующих им понятий и в конечном счете от пред-понятий, образов, ведущих свое происхождение из глубин древней культуры и от парадигмальных для нее пра-событий. Если мы хотим понять все богатство понятийных содержаний, то никуда не деться от «археологии знания», раскапывающей историческую онтологию человеческой ментадьности.

Попробуем посмотреть, какой же смысл приобретает понятие знание с точки зрения принципа «семейного сходства».

Классические определения знания как «субъективного образа объективного мира» (В. И. Ленин), как отражения объективной реальности в силу своей абстрактности вполне совместимы с кантовским образом знания как «единства рассудка и чувственности» или его аналитическим определением как «оправданного убеждения» (А. Айер). Подобного рода определения базируются на онтологических постулатах, относящих знание к реальности, или методологических максимах, задающих тип обоснования. Они же в свою очередь являются элементами философских концепций, определяющих нормативные критерии от-

¹ Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. New York, 1983.

34

граничения знания от того, что им не является. Но если отнестись к познанию как процессу, в котором одни образы знания постоянно заменяются другими — в зависимости от исторической эпохи и типа деятельности, — то возникает следующий вопрос. Возможно ли такое понимание знания, которое было бы ориентировано не на демаркацию, но на наиболее полный учет всего, что является знанием? При этом «являться знанием» фактически неотличимо от предикатов «считаться знанием» или «функционировать как знание». Если такое понимание принять за возможное, то не только истинное научное знание, но и заблуждения, фантазии, верования, убеждения, предрассудки и обыденные представления, эмоции и нравственные решения являются формами знания. Ведь анализ таких феноменов позволяет нам построить определенную картину мира, в котором живет человек, сделать выводы об уровне освоения им реальности, рациональности типов деятельности и общения. А если нечто позволяет человеку достигать функциональной регулярности в окружающем мире, является важнейшим условием его «встроенности в мир», то оно должно как-то коррелировать с последним, говорить о нем — с той или иной степенью соответствия.

Отмеченное К. Марксом, а затем и многими философскими учениями XX века обстоятельство, что сознание существует в форме знания, означает, что всякое состояние или форма сознания имеет определенное познавательное, т. е. относимое к объекту, содержание. Иное дело, как понимать объект и насколько (в каких формах) противопоставлять его субъекту — это выясняется только применительно к конкретному анализу познавательного содержания. Такого рода сложности не следует пугаться, если мы рассматриваем теорию познания как исследование; ведь и понимание содержания, скажем, современной квантовой физики или молекулярной генетики невозможно без основательной аналитической работы специалиста. У нас нет достаточных оснований для связывания понятия знания с каким-либо его отдельным историческим типом; у знания нет и какой-то одной структурно или содержательно адекватной формы; идентификация знания как знания не должна непременно осуществляться на основе некоторой иерархии, лишаящей определенные формы сознания когнитивного содержания.

Помимо этого нам предстоит признать, что не существует никакой мистической процедуры «пересаживания внешнего содержания в голову» в процессе деятельности и общения. Поэто

35

му не стоит ее искать и выводить из нее понятие знания. Человек — это часть окружающего мира, методы его деятельности и нормы общения как формы сознания находятся в корреляции с определенными познавательными процессами, и всякая форма сознания (по крайней мере в аспекте генезиса или трансформации) обнаружит определенное познавательное содержание, к которому сознание, само собой, не сводится.

Для того, чтобы применить принцип «семейного сходства» в типологическом анализе знания, нужно выполнить два условия. Предстоит уточнить, во-первых, как определяются границы каждого типа, и во-вторых, какие социально-исторические «роли» играет знание, в какие «игры» оно включено. Не исключено, что эти два

вопроса окажутся на поверку одним и тем же.

Способность знания нести в себе образ объекта, быть предметным, казалось бы, позволяет объединить вокруг некоторой группы объектов соответствующие типы знания. Возьмем, например, такой объект, как небо, которое приобрело важный когнитивный статус уже в самом начале истории человечества. Мы видим, что оно является одновременно предметом астрономии времен Стоунхенджа, гомеровско-гесиодовской космогонии и космологии, христианской религии и возрожденческой натуральной магии, классической астрономии Галилея-Аапласа и гуманистической астрологии, космобиологии и современной космологии, а также и обыденного сознания. Благодаря предметному объединению этих и других форм знания мы становимся обладателями всех сведений о небе, которые когда-либо были получены человечеством. В этой величественной картине единства и многообразия знания единство, впрочем, проглядывает не слишком отчетливо, и в первую очередь в силу различия между схемами, идеалами и нормами используемых познавательных процедур, формами их языкового представления. Но что самое важное — самотождественность объекта, преломленного сквозь разные стили мышления и исследования, перестает восприниматься как очевидная и уже не может служить средством, объединяющим разные знания в один и тот же тип. Напротив, тип знания в большей мере сам задает характер объекта: наука, например, рассматривает небо как систему небесных тел в рамках некоторой пространственно-временной структуры. Но на основе чего мы выделяем именно такой тип — не в силу ли нашего исторически сложившегося научного образования? Быть может, для средневековой науки (или, скажем, образованности) представление о небе было куда как более всеобъемлющим, соответ-

36

ствующим «идее неба» (противопоставленного Земле) как такового.

Попробуем применить теперь принцип методологического единства знания. Налицо сходство аппаратов классической астрономии, космобиологии и современной космологии, использующих математические методы описания и систематизации фактов. Далее, архаической астрономии, так же как и астрологии, свойствен рецептурный способ рассуждения; с точки зрения сакральной нагруженности они оба близки к религиозной космологии, а образный способ представления знания объединяет их с космологией милетцев и обыденным сознанием. Вообще, если заложить в типологию знания принцип методологического единства, то мы придем к объединению в соответствующие типы египетской математики, алхимии и современной медицины как рецептурных способов мышления; античной риторики, средневековой схоластики и математики как реализации норм логической строгости; древнегреческой истории, современной ботаники и английского права с точки зрения идеала эмпирического описания; классической физики и натуральной магии как экспериментального исследования и т. п. Однако такая типология не удовлетворяет ни сторонников классической эпистемологии, поскольку наука объединяется в один тип с ненаукой, ни сторонников неклассической теории познания, поскольку пренебрегает культурно-историческими критериями.

Это свидетельствует о том, что предметные и методологические критерии, применяемые даже в формальном соответствии с принципом «семейного сходства», не дают приемлемой типологии знания. И тому есть объяснение: задание типа знания происходит по-прежнему нормативно, без выведения его из естественного контекста, из тех систем связей и отношений, в которые знание исторически включено.

Более того, чтобы понять знание как специфический феномен, отличный от других феноменов культуры, знание должно быть выведено из не-знания, понято как эпифеномен некоторой непознавательной деятельности. Эвфемизм, принимаемый в свое время некоторыми марксистскими гносеологами, — «познавательная деятельность» — уже не может удовлетворить исследователя, интересующегося не только внутренней динамикой познания, но и реальным функционированием знания в мире человека.

Осознавая условность всякой типологии и отдавая себе отчет о наличии достаточно обстоятельных попыток такого рода,

37

попробуем ограничиться теми возможностями, которые предоставляет выделение трех основных типов знания: практического духовно-практического и теоретического. Мы не в состоянии обозреть все формы человеческой деятельности и общения, в которых возникают и находят применение познавательные структуры. Тем более, что в

настоящее время достаточно специальных и обстоятельных работ, посвященных особенностям знания в контексте непознавательной деятельности (работы по практическому и обыденному знанию). Мы воздержимся и от дискуссий с авторами данных работ, нередко много места уделяющими соотношению духовного и материального в знании и практике — вопросам из недавнего философского наследия. Ограничимся поэтому общим замечанием о том, что выделение всякого типа знания предполагает соотнесение его с определенным типом деятельности или общения (не будем обсуждать и эти очередные дистинкции — как разграничить практику и деятельность, деятельность и общение). Однако такое соотнесение упирается в ряде случаев в невозможность вообще разграничить деятельность и связанное с ней знание, если последнее не ставит перед собой особых задач и не формирует специальных когнитивных структур, отличающихся от задач и структур самой деятельности. Знаковые носители такого знания либо вообще не могут быть четко выделены, либо фиксируются в рамках совершенно иных форм деятельности и сознания.

2. Практическое знание

Речь идет о том, что, например, в контексте производственных и политических практик функционирует специфическое знание, которое можно обозначить как «практическое» (это означает не то, что в нем отсутствуют элементы теории, но только то, что оно непосредственно связано с деятельностью, не вырабатывающей специальных, в том числе и рефлексивных, когнитивных структур). Накопление, обработка и распространение опыта осуществляется в нем прежде всего в орудиях, навыках их производства и использования, системах общения и социальных институтах. Языковые и вообще рефлексивные средства представления не свойственны практическому знанию самому по себе, хотя и могут сопровождать его по мере его «интеллектуализации», включения в него рефлексивных типов знания. На

Уровне практического знания еще не существует четкого различия между субъектом и объектом, а потому и между знанием как образом объекта и сознанием как осознанием бытия.

Будучи эпифеноменом непознавательной деятельности и общения, практическое знание достаточно адекватно отражает их структуру, хотя выявление этого обстоятельства и затрудняется слабой рефлексивностью практического знания, слитностью со своим контекстом. Практическое знание вырастает и живет в контексте некоторого специализированного вида практики для ее обслуживания вполне определенным, ограниченным, но весьма эффективным способом. Без практического знания не в состоянии функционировать большинство видов практики, поскольку лишь небольшая их часть онаучена и отрефлексирована в достаточной мере для аккумуляции и передачи опыта. Достаточно ограничиться рассмотрением двух типов практического знания.

2. 1. Практически-производственное знание

Практически-производственное знание хотя и формируется в наши дни на фоне общего научного образования, но далеко не исчерпывается им и даже не всегда требует его с необходимостью. Умение крестьянствовать — явление, почти утраченное в России в силу ряда исторических причин, — это, по существу, практическое знание, передаваемое из поколения в поколение. И даже если будут разработаны все документы культурного землепользования (земельные кадастры), а каждый крестьянин окончит курсы сельскохозяйственного производства (что невозможно по ряду причин), он все равно не перестанет нуждаться в специфическом практическом знании. Мы попробуем примерно реконструировать его структуру, даже не прибегая к письменным источникам, субъективным и неточным именно в силу принципиальной нерелаксированности данного знания. Могут — и отчасти оправданно — возразить, что это даже не знание, а мировоззрение. Но мы можем отважиться и на более сильное утверждение, что в привычном смысле оно и не воззрение (на мир), а образ жизни. И выражается он не в идеях и теориях, а в бытийственных структурах. Последним свойственна специфическая пространственно-временная размерность, определяемая двумя параметрами — структурностью и экологичностью (в терминологии Э. Эванс-Причарда). Объекты обретают смысл только тогда, когда помещаются в эту систему координат.

39

Так, экологическое время отсчитывается от одного религиозного праздника до другого, каждый из которых приурочен к определенному климатическому сезону и виду крестьянской деятельности. «Резать кабанчика к Рождеству», «засеяться к Пасхе», «венчаться в Ивана Купала» — вот примеры экологического отсчета времени. (Впрочем, в настоящее время праздники утрачивают свой первоначальный смысл хотя бы потому, что различаются в разных конфессиях.) При этом течение времени обретает неравномерность: в начале оно течет медленно, постепенно ускоряясь к определенной дате, что связано с необходимостью выполнения работ в срок. Так, крестьянин всегда с волнением ждал праздника «Семен-сеногной»: по поверью, если в этот день идет дождь, то дождливыми будут последующие 40 дней. Не успев заложить большую часть сена к этому времени, крестьянин обрекал скотину на возможную зимнюю голодовку.

Существенным образом различалось зимнее и летнее время. Последнее начиналось еще до рассвета с дойки и выгона коров, а также выхода в поле, и заканчивалось обычно не позднее заката, чтобы успеть выспаться и на завтра подняться рано. Зимой же ранний подъем не столь необходим, а световой день все равно короток, поэтому домашние дела, вечерние посиделки и любовные ласки часто завершаются глубокой ночью. Большая интенсивность зимнего ночного времени приводила среди прочего и к тому, что рождение ребенка приурочивалось к лету или ранней осени — через это облегчалось выхаживание и выживание младенца.

Так перебрасывается мостик от экологического к структурному времени. Через традиционные осенние свадьбы, зимние зачатия и летне-осенние рождения природа циклически определяла ряд социальных отношений. Но последние обладали и собственной значимостью, задавая структурность времени. Период от рождения до инициации, принявшей, например, в католицизме, форму конфирмации, назывался детством. От инициации до женитьбы длилась юность. После этого начинался период зрелости со всеми своими социальными проявлениями. Внуки и седины переводили человека в разряд стариков. Так, «славянское слово «отрок» демонстрирует это своей этимологией: «от-речь», т. е. лишенный права голоса, речи на совете «мужей» — женатых мужчин. Юноши, по каким-то причинам не прошедшие инициаций и не вступившие в брак, считались «отроками» до седых волос, когда непосредственно переходили в разряд «старцев» (как, например, один из первых канонизи-

40

рованных на Руси святых Феодосий Печерский)»¹. Каждому возрасту соответствовал набор социальных прав и обязанностей, служивший отсчету времени. В традиционных обществах возраст человека измерялся его способностью соответствовать определенным социальным стандартам. Поэтому, в частности, никого не заботило существенное астрономически-возрастное различие супругов, если они принадлежали к одному структурному возрасту. Структурность времени позволяла вести отсчет по поколениям и возрастам. «Этот дом стоит с тех пор, как мой дед был еще безусым юнцом»; «сапоги мне купили только к первому причастию»; «до свадьбы заживет» — примеры такого отсчета.

Аналогичный характер носят пространственные измерения, присущие практическому знанию крестьянина. Пространство экологично, поскольку земля различается по своему качеству и назначению: чернозем, суглинок, песок, луг, поле, лес, болото, река и т. д. Мы знаем, что даже незначительные перепады высот, удаленные друг от друга на сотню метров, существенно изменяют характер почвы, ее водоснабжение, потребность в удобрениях, время полевых работ, тип сельскохозяйственного строительства. А уж величина отрезанной крестьянину десятины чернозема за рекой всегда значительно больше гектара суглинка прямо за околицей, поскольку производственная ценность последнего заметно меньше. Поход в дальний лес за грибами-ягодами необременителен и содержит даже что-то праздничное, тогда как дорога на прополку своего участка за околицу деревни куда как далека. Маленький, но ухоженный огород обширнее истощенного ячменного поля. Поле по весеннему талому снегу, когда приходится передвигаться по грязи, значительно больше того же самого поля в период сухой летней жатвы. Отношения человека к природе, трудовые отношения задают, таким образом, характер экологического пространства.

И напротив, пространство структурно, поскольку определяется системой отношений между людьми. Деревня нередко делилась на две враждующие половины, столкновения между которыми в праздники доходили до смертоубийства. Поэтому отношения между непосредственными соседями часто бывали недружелюбными;

невесту, жениха, делового и торгового партнера легче было найти в другой деревне, лежавшей даже на удалении десятков верст: «на другую половину деревни мы не хо-

¹ Щавелев С. П. Практическое познание. Воронеж, 1994. С. 97.

41

дим». А уж родня из другой деревни живет определенно ближе соседа, если отделяющая его дорога означает границу между двумя враждующими сторонами деревни.

Аналогичную роль играли отношения собственности. Свой участок всегда мал и беден, тогда как соседний — больше и лучше землей. Общинный же лес или река вообще велики и неисчерпаемы и могут потому эксплуатироваться без оглядки. Так же и в том, что касается общественных работ, пространство (и связанные с ним затраты труда) увеличивается многократно.

Само собой, пространственно-временные измерения не исчерпывают крестьянского практически-производственного знания. Оно включает передаваемые из поколения сенсорные и мыслительные навыки, позволяющие выполнять всю совокупность сельскохозяйственных и домашних работ. Здесь умение определять погоду по едва заметным признакам, ориентируясь на давние приметы; способность определять всхожесть зерна, готовность почвы и зрелость плодов; понимание повадок, потребностей и правил обращения с домашними животными при ощущении сродства с ними; здесь же умение использовать русскую печь для приготовления еды, обогрева, бани при всей сложности оперативного вмешательства в происходящие процессы. Здесь рельефно проступает тот характерный для практического знания признак, что оно лишь в абстракции может быть выделено из всей совокупности знания и мировоззрения некоторого субъекта, будучи тесно вплетено в родственные, общинные традиции, а также в особые космологические отношения, определяемые ландшафтом непосредственного проживания (село, город, лес, море, горы, пустыня), характером климата и т.п. Естественно, что знание такого рода генерируется и усваивается в контексте определенного образа жизни и традиции, передаваясь в ходе личного общения от учителя (обычно неформального) к ученику.

Этого последнего обстоятельства не снимает тот факт, что современное практически-производственное знание несет в себе Целый ряд вербально-методологических элементов, обязанных научному образованию и общей интеллектуализации деятельности. Оно живет не только в забытых ремесленных технологиях типа выплавки булата или дамасской стали, в мастерстве Страдивари или народного целителя, но также и в повседневном труде современного рабочего-станочника, строителя, повара, винодела, которые не в состоянии каждую секунду прибегать к линейке, часам, весам и справочникам. Приведем один пример, понятный каждому автолюбителю. Далеко не на всякой станции

42

техобслуживания (в том числе и в развитых западных странах) есть в наличии дорогостоящие аналитические стенды, способные установить искривление полуоси, износ зубчатого ремня, качество масла, биение подшипника или давление в цилиндрах. Опытный мастер определяет такого рода неполадки на слух и на глаз, что не только быстрее и дешевле, но и в большей степени соответствует реальной ситуации. Ведь незначительные дефекты, фиксируемые сложной аппаратурой и незаметные даже опытному глазу, не оказывают практического влияния на ходовые качества машины, а процедура их устранения чрезвычайно неэкономична. Таким образом, даже применительно к сложной технике, которую представляет современный автомобиль, практическое знание продолжает соответствовать цели деятельности — обеспечению безопасности, надежности и экономичности транспортного средства. Подобные примеры можно умножать, обращаясь даже к наиболее интеллектуализированным типам практики (возьмем историю из области конструирования лазеров, рассказанную Г. Коллинзом¹ или понаблюдаем за мастером, ремонтирующим персональный компьютер).

Или другой пример, в большей степени относящийся к интеллектуальной деятельности. Как мы учимся читать? Я не имею в виду знание букв и их произношения в различных сочетаниях, а также ударения и интонации. Нет, кто и как учит нас читать книги, вчитываясь и понимая их, сливаясь с ними и открывать в них особый мир? Тем более если речь идет о научных книгах? В огромной мере это происходит случайно и стихийно, незаметно для нас самих, путем многократного повторения, бессистемных попыток. То же самое касается восприятия живописи и музыки — все это постигается не по учебникам научной методологии, скорее,

благодаря личному интересу и ненавязчивому участию доброжелательного учителя или друга.

Итак, еще раз: практически-производственное знание не может быть окончательно вытеснено наукой, является необходимым и вовсе не содержит в себе некоторой ущербности; это нормальное и полезное знание, оптимально соответствующее своим задачам.

¹ CoHins H. Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice. Sage, 1985.

43

2. 2. Практически-политическое знание

Обратимся теперь ко второму вопросу — о природе практически-политического знания. Последнее отличается от практически-производственного знания тем, что регулирует отношения власти и подчинения между людьми, партиями и государством, а не отношения между человеком, орудиями труда и природой. Для примера вновь ограничимся пространственно-временными измерениями, но уже не крестьянского опыта, а партийной жизни (скажем, в рамках бывшей КПСС), поскольку партийная жизнь фактически совпадала с политической.

При всем принципиальном значении марксистско-ленинской идеологии, определявшей стратегические задачи партии, и принципа демократического централизма — основы ее организационной структуры, КПСС были свойственны также и весьма общие черты, характеризующие некоторые политические партии вообще. Они образовывали два измерения партийной жизни: экологическое (аппаратное) и структурное.

Так, структурное время и расстояние определялось уставом партии, документами съездов и конференций, решениями ЦК и ПБ. Структурное время циклично, равномерно и необратимо. Оно служило общему измерению партийной и всей общественной жизни, задавая ее основные периоды с помощью партийных ритуалов, начиная от партийных праздников, перерывов между съездами (раз в 4 года), пленумами ЦК (2 раза в год), и кончая еженедельными заседаниями ПБ и секретариата ЦК. Это же относилось и к ритму региональных и первичных парторганизаций, имеющих свои ритуальные собрания. Партия задавала и временные измерения жизни своих членов, определяя возраст вступления в партию, срок прохождения и продления кандидатского стажа, партийный стаж, необходимый для избрания в руководящие органы, время перехода из производственной в территориальную первичную организацию, порядок снятия взысканий и т. п. Все эти измерения, будучи формальными рамками, вместе с тем как-то обеспечивали и регулировали формы деятельности и общения, подменяя собой отсутствующие внепартийные ритуалы, сужая и расширяя профессиональную и социальную перспективу человека в зависимости от участия в партийной жизни. Ощущение «безвременья» частью российского общества, заставшего еще старый порядок, в немалой степени обязано исчезновению прежних и отсутствию новых ритуалов, задающих ритм жизни.

Структурное пространство, со своей стороны, гомогенно и формально. Оно задавало стереометрическую иерархию отно-

44

шений внутри и между партийными органами, между органом и рядовыми членами, между партией и государством, партией и другими организациями (комсомолом, профсоюзами и т. п.). Так, расстояние между райкомом и обкомом было больше, чем между двумя райкомами, а комсомолец был ближе члену партии, чем простой беспартийный. Расстояние между членами комитета было больше, чем между членами партбюро, и меньше, чем между членом комитета и рядовым партийцем. Секретаря ЦК КПСС отделяло от своего помощника большее структурное расстояние, чем от секретаря Хабаровского обкома.

И напротив, экологическое (аппаратное) время и расстояние определялось неформальными, органически-традиционными отношениями аппарата, рядовых членов, комсомольцев и беспартийных. Если они вообще фиксировались, то лишь в секретных инструкциях ЦК и ПБ, и образовывали что-то вроде «защитного пояса» вокруг своих аналогов — структурного времени и расстояния. Экологическое время, в отличие от структурного, неравномерно и обратимо. Оно задавало оперативное измерение партийной жизни в зависимости от изменения ситуации и побуждало к пересмотру прежних решений и внесению формальных изменений в документы партии. Так удлинялись, например, сроки созыва очередного съезда партии по мере

роста количества членов, рутинизации задач и свертывания элементов партийной демократии. Так, могли избрать секретарем парторганизации новичка, если он активнее старых членов. Комсомолец мог быстрее беспартийного вступить в партию, хотя беспартийному надо было проходить меньше инстанций. Истечение полномочий выборного органа снижало его активность и удлиняло экологическое время, поскольку минимизировало количество мероприятий. И напротив, в отчетный период экологическое время ускорялось как следствие учащения собраний и заседаний, а с приходом нового состава руководства «первички» — вновь удлинялось, пока не наладится заново работа.

Экологическое (аппаратное) пространство также существенно отличается от структурного. Оно гетерогенно и неформально. Если в структурном пространстве секретарь обкома был ближе к секретарю ЦК, чем секретарь горкома, то в аппаратном пространстве секретарь Московского горкома мог быть даже членом ПБ. Если в структурном пространстве секретарь партбюро был ближе к членам бюро, чем к секретарю комитета ВЛКСМ, то в аппаратном пространстве могло быть и наоборот. Процедура вступления в партию комсомольца представляла со

45

бой формально более длинный путь по сравнению с вступлением в партию беспартийного, вышедшего из комсомольского возраста, но дорога эта была экологически ровнее и прямее, настоящий high way в отличии от проселочной дороги, по которой двигался беспартийный. Освобожденный секретарь «первички», получавший зарплату в райкоме, полуосвобожденный секретарь, сидящий на свободной ставке в своем учреждении, и неосвобожденный секретарь находились на равной структурной высоте" однако в экологическом отношении первый стоял выше всех трех, а последний — на самой низшей позиции.

Различия экологических и структурных измерений партийной жизни очень рельефно прослеживаются в национальной и религиозной политике партии. К примеру, вторым секретарем ЦК республиканской компартии должен был быть обязательно избран русский, который при этом никогда не мог стать первым (им должен был быть представитель коренной национальности). Далее, прием на работу в высшие учебные заведения и научно-исследовательские институты евреев обязательно предполагал их партийность и разрешение отдела ЦК по науке. При этом структурное расстояние между разными национальностями принималось за одинаковое, в экологическом же отношении оно определялось всякий раз конкретными традициями и секретными инструкциями. Аналогичным образом Совет по делам религий при Совмине не занимал никакого места в структурном пространстве КПСС, пользуясь в экологическом пространстве правами отдела по работе с религиозными организациями. Кандидаты в патриархи, митрополиты и другие церковно-иерархические посты проходили такую же процедуру утверждения в ЦК, как и прочие партийные функционеры, хотя их место в партийной структуре не только не было определено, но и в принципе было невозможно.

Хотя структурные, а частью даже и экологические измерения партийной жизни фиксировались в документах и рассматривались как принципы, они не формулировались в качестве знания: отношение этих принципов к реальности никогда не рассматривалось, а сами они не подвергались содержательной критике или обоснованию. В них виделись неотъемлемые элементы партийной жизни, обязанные не столько идеологии, сколько задачам непосредственного самосохранения партии и ее влияния в обществе. По большей части они и в самом деле невыводимы из официального марксизма-ленинизма; и вместе с тем это было стихийно формирующееся и вполне определенное

46

знание о поддержании власти, доказывавшее свою эффективность добрые семьдесят лет. Эти знания передавались по цепочке партийных структур, строго дозируясь в зависимости от места в структурном пространстве, но относительно свободно распространяясь в пространстве экологическом; здесь главным каналом было прецедентное «телефонное право» устных рекомендаций.

Наивно было бы думать, что подобное знание не циркулирует в других политических, государственных и религиозных организациях, в том числе и самого демократического типа. Без такого рода знания невозможно функционирование и самосохранение эффективно работающей организации. Неудивительно, что до сих пор большинство командных должностей в российском обществе занимают люди, сформированные партийными структурами. Партия и действовавшие под ее крылом

учреждения были единственной доступной школой организационно-политического знания. Диссидентское движение сознательно не создавало подобной партии, объединяясь лишь чувством морального долга. По этой же причине оно не смогло стать ведущей политической силой, когда обстоятельства это позволили.

Таким образом, знание, рождаясь в контексте непознавательной деятельности и общения, основывается на весьма локальной практике и удовлетворяет вполне определенную потребность. Поэтому и гносеологическим критерием его является непосредственная эффективность, обнаруживающая неотъемлемость практического знания от умения. Его трансляция предполагает личное общение: передается и фиксируется оно не с помощью вербальной системы рефлексивных норм, стандартов и безличных примеров, снабженной общепонятными разъяснениями (учебник), но в ритуале (праздники), обычае, приметах и поговорках. Носителем такого знания является, тем самым, иди фольклор, или тайный ритуал. При этом следует подчеркнуть, что практическое знание обычно не фигурирует само по себе и выполняет как таковое прежде всего не собственно познавательные функции. Оно, скорее, обеспечивает практическую деятельность набором средств, а также питает определенную метафизику, включая данную деятельность в целостную традицию.

Для достижения цели, стоящей перед практическим знанием, последнее не требует каких-либо ценностных компонентов. Руководствуясь критерием целесообразности, знание этого типа дает только предельно конкретные ответы на поставленные воп

47

росы и не несет в себе сознания субъективности целеполагания и выбора средств достижения цели подобно тому, как оно не различает между субъектом и объектом. Согласование цели и средств, поэтому, имеет характер необобщенного, ценностно-нейтрального, индуктивного перебора вариантов и фиксируется через их описание. Как только в этот процесс начинает включаться нормативное и теоретико-рефлексивное регулирование, можно говорить о влиянии на практическое знание других его типов, к рассмотрению которых мы и переходим.

3. Духовно-практическое знание

Духовно-практическое знание функционирует в рамках исключительно человеческого мира и возникает, подобно практическому, также из непознавательного контекста как знание об общении (фиксирующее нормы общежития), бытовое (связанное с обеспечением жизнедеятельности людей), культово-регулятивное (мифическое, религиозное, мистическое, магическое), художественное знание (относящееся к креативно-образному самовыражению). Это знание еще в меньшей степени, чем практическое, отличается от сознания, но вместе с тем отчетливо выделяется из практики и даже противопоставляется ей как ее критика, как стремление трансформировать ее по определенным канонам или сохранить соблюдение сложившихся стандартов. Образное описание, нормирование, целеполагание и построение идеалов — таковы основные формы и функции духовно-практического знания. Критерием его приемлемости становится отношение к социально санкционированным стандартам. Если практическое знание говорит о том, как *действовать* в ходе преобразования природного и социального окружения, то духовно-практическое знание, давая образ мира сквозь призму человеческих потребностей и интересов, учит тому, *как следует относиться* к этому миру и самому себе. Поэтому основной задачей этого знания является формулировка и предъявление обобщенных образцов поведения и мышления, для чего вместе с тем избираются не абстрактно-понятийные средства, но наглядно-образные — легенда, притча, культовое изображение, ритуальное действие.

Если практическое знание содержит в основном констатации по поводу свойств материалов и объектов, порядка операций, составляющих процесс преобразовательной деятельности,

48

то духовно-практическое знание нагружает деятельность человеческими надеждами и стремлениями, оценками, нормами и идеалами. Оно имеет поэтому вид проблемы или дилеммы, использует сослагательные, сравнительные, модальные языковые формы, как бы балансируя на грани, разделяющей мира действительного, должного и возможного.

В то время как задачей практического знания является достижение единства цели и средств, обеспечивающее заданный конкретный результат деятельности, то духовно-

практическое знание направлено на обеспечение гармонии человеческих потребностей и возможностей, состояния и перспектив его развития.

Примеры того, как возникает и функционирует духовно-практическое знание, мы находим в литературе: в библейской притче об Аврааме, в мифе об Эдипе, в легенде о Тристане и Изольде, в романе о Тиле Уленшпигеле и т. п. В каждом из этих произведений описывается возникновение того, что Кант бы назвал «априорным чувством», — религиозного, нравственного, любовного чувства. Когда Уленшпигель восклицает: «Пепел Клааса стучит в мое сердце!» или Иов обращается к Богу: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя», то здесь идет речь о знании-переживании, которое человек обретает в результате страдания. По мнению Х.-Г. Гадамера, суть такого познания раскрывает греческая трагедия, в частности, Эсхил. «Он нашел, иди вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию ... То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание — то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии»¹.

Духовно-практическое знание и в самом деле состоит в создании некоторого мифа, в котором словам и явлениям придается отличный от профанного смысл. В качестве иллюстрации обратимся к тому, как К. Хюбнер анализирует понятие нации в немецкой Конституции.

«Преамбула конституции Федеративной Республики Германии звучит следующим образом: "Осознавая свою ответствен-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 420.

49

ность перед богом и человечеством, воодушевляясь желанием сохранить свое национальное и государственное единство, ...немецкий народ..., для того чтобы придать государственной жизни на переходный период новый порядок... принял... эту конституцию. Она также действует для тех немцев, которые отказались принимать ее. Весь немецкий народ призывается в свободном самоопределении завершить объединение и освобождение Германии"»¹.

Что означают эти слова? Вытекает ли из них мифическое или немифическое понятие нации? Если свести немифическое понятие нации к его самой узкой формуле, то можно сказать, что благодаря ему нация представляется лишь как субъективная, а не объективная реальность. В свете его нация является чем-то идеальным, представлением, понятием, под которые подпадают все нации с равным свободным волеизъявлением или равным стремлением к единению. В качестве же чисто субъективной реальности она всегда находится в диспозиции, является условным понятием. Из этого вытекает ее переименование в общество, в которое понятным образом можно войти и выйти по своему желанию.

То, что все это не может подразумеваться как преамбула конституции, становится ясно, как только мы попробуем слова «национальное единство» заменить словами «общественное единство», «немецкий народ» — термином «наше общество» и «каждый немец» — выражением «каждый член нашего общества». Тотчас же бросающаяся в глаза легковесность такой формулировки будет обязана противоречию между торжественным обращением к божественному, с одной стороны, и в высшей степени профанным понятием общества — с другой. Как можно, кроме того, считать саму собой разумеющейся принадлежность проживающих в ГДР к западногерманским немцам, сожалеть о разделении с ними, и, не имея на то права, говорить от их имени, если не ссылаться на то, что эта принадлежность основывается единственно и только на том, что они являются немцами? Пафос такого единства нельзя ставить на шаткую почву субъективного волеизъявления или стремления, из которых выводится демифологизированное понятие нации, но он должен относиться к объективной реальности. Лишь тогда такое единство может быть торжественно провозглашено в качестве чего-то неотъемлемого.

¹ Hubner K. Das Nationale. Graz, 1991. S. 282.

50

Следовательно, если исходить, как поступает К. Хюбнер, из такой неотъемлемой, объективной реальности как собственного предмета преамбулы Конституции, то она немедленно приобретает заключенный в ней смысл: отныне нация представляет собой индивидуума, идентичность которого неподвластна времени и поэтому является чем-

то сверхъестественным. Ее история всегда современна постольку, поскольку современна сама нация, так как нация и ее история являются одним и тем же. Принадлежность к ней является не субъективной диспозицией, решением, выбором, но судьбой и тем самым бежит профанной каузальности и случайности. Отсюда торжественность языка, воззвание к божественному, отсюда требование восстановления единства и само собой разумеющееся, хотя и не заверенное право представительства тех, которые отделены от нее. Не выражая это явно и не разъясняя подробно, преамбула Конституции все же более или менее осознанно открывает горизонт представлений, имеющих мифический характер. Чувства, которые вызываются этим, могут быть неясными, относясь при этом к четко определяемой онтологии, считает К. Хюбнер.

Обратимся к еще одному примеру духовно-практического знания. Характеризуя художественное познание, В. П. Зинченко пишет, что «искусство на десятилетия, а то и на столетия опережает науку в познании неживого и особенно живого... Искусство порождает иное знание. Наука расчленяет, анатомирует, дробит мир на мелкие осколки, которые не склеиваются и не komponуются в целостную картину. Наука особенно преуспела в своей дезинтегративной деятельности, изучая человека. Искусство сохраняет человеческий мир целостным. Оно если и не образец для подражания, то постоянное напоминание науке о существовании целостного, неосколочного мира»¹. Не станем останавливаться на спорности столь односторонней оценки науки, подчеркнем лишь то, что духовно-практическое знание действительно «дополняет» науку до картины мира, прежде всего в ее ценностных и образных аспектах. Делает она это, впрочем, вполне органично, поскольку картина мира внутренне присуща всякой науке как целостной системе. Тем самым мы переходим к вопросу о взаимоотношении духовно-практического и теоретического знания.

¹ Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 42.

² См.: разд. I, гл. III; разд. II, гл. IV настоящего издания.

51

Нам еще не раз придется обращаться к такого рода примерам², а потому я позволю себе обобщить вышесказанное. Итак, слова, образы, ритуалы или предметы, в которых фиксируется духовно-практическое знание, играют уже не оперативно-инструментальную роль, как в знании практическом, но «дополняют» его, выполняя нормативную смыслообразующую функцию. Последняя осуществляется им не в форме абстрактных норм, но в архетипических образах культурных героев. Они — индивидуальные символы, выражающие собой общие культурные ценности. Те же, в свою очередь, выступают как априорные условия всякого человеческого поведения и призывают тем самым все типы и формы человеческого бытия.

4. Теоретическое знание

Как мы видели, практическое знание не включает в себя абстрактно-общих содержаний — принципов, понятий, норм; оно ограничено частной ситуацией и подбором конкретных средств для достижения определенных целей. Эти средства готовы к употреблению и требуют лишь простого копирования приемов обращения с ними. Духовно-практическое знание уже поднимается над такого рода конкретикой тем, что содержит в себе и даже формулирует обобщенные принципы, нормы и идеалы. Последние, однако, выступают, во-первых, не как общие понятия, но в образе конкретных личностей, представляющих собой всех людей; как отдельные ситуации, репрезентирующие множество аналогичных ситуаций. И во-вторых, образы духовно-практического знания, являясь действительными регулятивами, вместе с тем не могут быть применимы непосредственно и автоматически, т. е. нуждаются в индивидуальной духовной проработке, в которой и кроется вся проблематичность такого рода знания, неотделимого от страдания. Третий тип знания, который мы выделяем, может быть понят как завершение триады, как своего рода синтез двух предшествующих типов знания. Так же, как и духовно-практическое знание, теоретическое знание связано с выработкой обобщенных содержаний, но отличается следующим. Оно вырабатывает и представляет общие принципы, нормы и т. п. в соответствующей им языковой форме общих понятий, которые не предполагают индивидуальной проработки, но применимы к конкретным ситуациям в известной мере автоматически.

52

Такого рода знание содержит в себе определенные правила соответствия,

связывающие между собой общие положения и частные ситуации их применения. Тайна и очарование этой связи была неизменно притягательна для философов — взять хотя бы проблематику образования понятий в английском эмпиризме или априорных синтетических суждений в немецком идеализме, проблему обоснования знания в неопозитивизме. Но не упускалось ли при этом из вида то обстоятельство, что подобное знание не в состоянии вытеснить иные его типы? Ведь оно само принципиально ограничено — не столько предметом, сколько типом деятельности, из которой оно вырастает.

Теоретическое знание возникает из деятельности, называемой нами «исследованием». Деятельность исследования имеет специфическую структуру, основанную на определенной картине мира и человека. Органической частью этой картины является рефлексивно формируемый объект деятельности, по поводу свойств которого выдвигается набор предположений, или «гипотез». Эти гипотезы должны быть проверены в таких ситуациях, когда некоторые предполагаемые свойства объекта рассматриваются изолированно от других. Эти ситуации могут быть мыслимыми или практическими и называются «опытными», или «экспериментальными» ситуациями. Для того, чтобы гипотеза могла быть проверена в опыте, из нее с помощью определенных правил, называемых «логическими», выводятся следствия, которые, с одной стороны, раскрывают содержание гипотезы, а с другой — допускают непосредственное сопоставление с результатом наблюдения в экспериментальной ситуации. Условием такого сопоставления, как и теоретического знания в целом, является в той или иной степени специализированный язык, содержание терминов которого стремится к однозначности и точности, будучи задаваемо путем определений. При этом смысл гипотезы определяется, с одной стороны, всем контекстом гипотез, относящихся к данному объекту, с другой — социокультурными метафорами, принадлежащими некоторой метафизической онтологии, и наконец, экспериментальными ситуациями, в которых следствия гипотезы находят оправдание или опровержение. Экспериментальные же суждения обретают смысл через включаемые в них теоретические термины, вне которых такие суждения были бы бесконечными и неупорядоченными дескрипциями. Будучи субъективным творческим процессом, исследование стихийно определяется структурой и биографией личности и имеет форму живой, непосредственной деятельности-

53

ти. Поскольку же исследование является деятельностью, осуществляемой в контексте социума и истории (в этом смысле — коллективной), то она регулируется набором intersubъективных стандартов — норм исследовательского общения.

Теоретическое знание является одновременно и формой сознания. Вместе с тем теоретическое знание может противопоставить себя сознанию как своему предмету, так же как и сознание в форме теоретической рефлексии противопоставляет себя знанию как своему предмету. *Теоретическая форма знания выступает здесь уже не просто как критика практики* (это функция духовно-практического знания), но *б качестве критики самого знания и сознания*; будучи результатом деятельности по исследованию объекта, оно вместе с тем представляет собой осознание собственного бытия. Стремясь дать ответы на вопросы, задаваемые самой реальностью, теоретик (подобно субъекту практического знания) часто озабочен не столько образом мира, сколько поиском инструментов адаптации к нему. Но само знание проблематизируется и требует конструктивной перестройки именно в результате его наложения на новую реальность. И тогда свобода конструктивной деятельности ограничивается содержательной онтологией, исторически складывающейся в сознании данного сообщества. Субъект вместе с тем в принципе свободен выбирать (в том числе и самостоятельно творить) себе онтологию, но работать вне какой-либо онтологии он не может. И принимаемая им онтология представляет собой во многом результат работы сознания по оценке социальной ценности старого знания.

Раскрываемая таким образом антиномия объективности в разной степени мучительна для теоретиков социально-гуманитарного и естественнонаучного знания, а также и осознана в разной мере. Убеждение теоретика в том, что он исследует объективную реальность, противостоит тому обстоятельству, что эта реальность создается им в форме возможного мира, подлинность которого не может быть доказана, а часто и не нуждается в доказательстве. Исследовательская рефлексия, выявляя данную антиномию, не выходит за ее пределы и не выявляет тех социальных предпосылок, аналогий и метафор, благодаря которым теоретический мир

оказывается не столько возможной проекцией действительного мира, сколько адекватным (пусть и опосредованным) образом историко-культурной реальности. Будучи формой знания, возникшей позже других в условиях достаточно развитой культуры, теоретическое знание вместило

54

в себя в трансформированной форме элементы практического и духовно-практического знания, а также самые разные позиции рефлексии и образы познавательного процесса, и тем самым оказалось наполнено, как никакое другое, острыми противоречиями. Деятельность исследования и ее рефлексия насыщены антиномиями теоретического и эмпирического, конструктивности и инструментальности, рефлексивной критичности и социальной предпосылочности, формальной рациональности и intersubjectивной приемлемости, которые то обостряются, то притушаются в зависимости от степени нестандартности конкретной ситуации и установки исследователя. Аутентичными формами этого знания являются философия, теология, идеология и наука. Оно пропитывает вместе с тем едва ли не все виды деятельности и общения в той мере, в которой они нуждаются в нем. Практическое и духовно-практическое знание в наши дни обычно содержат в себе целые теоретические пласты, которые, однако, следует рассматривать как акцидентальные элементы, обязанные данной исторической эпохе.

Итак, деятельность исследования впервые направляет взгляд человека на объект, подлежащий изучению и отличающийся от того, кто его изучает, приводя к понятию интенциональности. Далее, деятельность исследования впервые дает нам отчетливый образ герменевтического круга — ситуации, которая как раз и позволяет связать общее с частным, гипотетическое — с наблюдаемым, метафизическое — с эмпирическим, субъекта — с объектом: таково, в частности, отношение между эмпирическими и теоретическими компонентами исследования. (В этой связи напрашивается сомнение в принципиальном характере «картезианской революции», как обычно называют введенное нововременной наукой субъект-объектное деление мира. Эти два понятия даже после Декарта выступают в теоретическом знании не как элементы онтологии, но как термины языковой игры, в процессе которой они обмениваются содержанием — в той форме и в той мере, которая диктуется конкретной ситуацией.) И наконец, только в деятельности исследования осуществляется рефлексивная формулировка критериев рациональности используемых методов, а также обоснованности и достоверности получаемого знания.

Предлагаемая нами типология практического, духовно-практического и теоретического знания предназначена для того, чтобы дать определение термина «знание». Однако нетрудно допустить наличие знания, не укладывающегося в тот или иной (даже

55

столь широко заданный) тип. Еще Платон сомневался в возможности однозначного ответа на сократовский вопрос «что есть знание?» и предлагал лишь образно-метафорическое, а не строго логическое решение, строя для этого соответствующий миф. Витгенштейн подвел итог многовековой дискуссии, заметив: «Не существует строгого употребления слова «знание», но мы можем сформировать несколько таковых, каждое из которых более или менее согласуется со способами его употребления в реальной жизни»¹. Указав на границы, которые ставят понятию знания объектный, методологический и деятельностно-коммуникационный подходы к его типологии, мы выполнили наш долг перед неутомимой рефлексией и отныне можем применять это понятие относительно свободно, забывая о трудностях, подстерегающих нас на этом пути. Итак, стрела полетела, вопреки Зенону, а мы вступили в герменевтический круг, выход из которого находится за пределами данной книги.

¹ Wittgenstein L. The Blue and Brown books, P. 27.

ГЛАВА II. ОПЫТ КАК ЗНАНИЕ О МНОГООБРАЗИИ

Быть может, прежде губ уже родился шепот, И в бездревесности кружидися листья, И те, кому мы посвящаем опыт, До опыта приобрели черты.

Осип Мандельштам

Стремись к многообразию и упорядочивай его.

Клирфорд Гири. «Интерпретация культур»

Представление о всесии чувственного опыта как фундаменте человеческого мира

как нельзя более страстно выражено идеей Беркли *esse est percipi*. Локальность, относительность опыта и болезненную проблему его универсализации сделал явными Лейбниц, сформулировав понятие монады. И наконец Кант, дав определение опыта как рассудочного единства чувственного многообразия, поставил все точки над *i*. Последующая история вопроса является почти исключительно комментарием на полях вышеуказанных идей; эти поля, впрочем, значительно превзошли своими размерами первоначальные оригинальные тексты. Почти необъяснимым желанием добавить несколько строк в этот комментарий и продиктованы данные размышления.

1. Опыт созерцания

Известная формулировка семантического понятия истины А. Тарским иллюстрируется анализом простого экзистенциального высказывания «снег бел». Оно является истинным, если снег действительно бел, т. е. если предикат «быть белым» применим

57

в обыденном или научном языке к окраске данного наблюдаемого вещества, представляющего достаточно сильно охлажденную смесь кислорода с водородом и опять-таки же в обыденном или научном языке именуемого «снег». Союз «если», очевидно, задает весьма мягко-модальные условия истинности и позволяет применять понятие истины только к предложениям мета-языка поскольку в материальной действительности дело обстоит слишком сложно. Как только мы задаемся всерьез вопросом о белизне, т. е. о действительной и однозначно-белой окраске снега так сразу же убеждаемся, что речь идет о неопределимо большом количестве оттенков и цветов, начиная с черного и кончая розовым. Ах, уж этот снег, описанный в стихах и запечатленный на картинах, чавкающий жидкой грязью под ногами и налипающий на протекторы машин, кружащийся синими хлопьями в морозном воздухе и лежащий серой ноздреватой губкой на весеннем поле! Даже человек, от всей души преданный замыслу построения философии чистого опыта, не смог бы не признать белизну снега всего лишь диспозиционным предикатом, т. е. свойством, объективная фиксация которого тонет и тает, как кусок рафинада, в крепком чае многочисленных условностей и конвенций. Однако вопреки этому нам ничего не стоит отличить снег, выпавший на весенний газон, от зеленой травы, уже выглядывающей из проталин, именно благодаря его белому цвету (за исключением тех редких ситуаций, когда на газоне, скажем, находит себе приют стая белых лебедей, наблюдаемая с высоты многоэтажного дома).

Мы фиксируем эту белизну даже не вопреки, а благодаря принимаемым нами многочисленным *конвенциям*, которые есть ни что иное, как *свернутые описания ситуаций наблюдения снега*, в которых снег так или иначе приходилось отличать от других веществ. Белизна оказывается тогда лишь элементом сложного комплекса признаков, характеризующих снег, и только в этом контексте обретает статус существенного свойства, на котором можно строить концепцию истины и другие выдающиеся теории. Хорошо, когда у некоторых наших наблюдений такая долгая история; в данном случае она совершенно недоступна або-Ригенам Центральной Африки, никогда не видевшим снега, и в ТО же время окажется небрежной и неполной в глазах аляскинского эскимоса, привыкшего различать сотни оттенков и цветов своего снежного окружения.

Вот еще одно наблюдение, способное послужить примером ПРИ анализе опыта созерцания. Г. Гессе в романе «Игра в би-

58

сер» вводит различие «законных» (экзистенциально оправданных) и «субъективных» (произвольных, необоснованных) ассоциаций, которое весьма продуктивно для рассмотрения вкусовых ощущений. К сожалению, не могу найти ссылку на автора, заметившего существенную связь между *пониманием вкуса* вина и параллельно переживаемой жизненной ситуацией; поэтому вынужден сослаться на собственные наблюдения. Ограничусь двумя характерными напитками, имеющими выраженную национальную природу, — испанским хересом и шотландским виски; англичане беззастенчиво придали им статус собственных национальных напитков и назвали их соответственно «шерри» и «скотч».

Представим себе англичанина, живущего где-нибудь в предместье Оксфорда. Вот он возвращается промозглым осенним вечером из города на велосипеде или от остановки автобуса (ежедневное использование автомобиля постепенно отходит в

прошлое). Он входит в дом, включает газовый обогреватель (центральное отопление — вещь редкая) и, сбросив сырой плащ, становится спиной к электрокамину. Теплеет в комнате не сразу;

он открывает сервант и наливает себе из графина светло-медового напитка со странным запахом подпорченного винограда. Глоток — и теплый шар катится по пищеводу, согревая тело изнутри, а мозг в ответ на запах сладковатой гнильцы продуцирует жару солнечного пряного юга; здесь фрукты бродят прямо на ветке, ветер южных морей качает корабль, нагруженный винными бочками, а вино болтается и перемешивается, приобретая особый вкус и аромат. И вот — вы уже не на туманном Альбионе в Северном море, но на Канарских островах, где яркое солнце поднимает с земли испарения зреющих тропических плодов, и английская кровь больше не вызывает мечты об электрогрелке, ждущей в постели. Шерри-апперитив сотворил чудо: мир приобретает краски, желудок требует пищи, а традиционный английский сплин согласен на обеденный перерыв.

А теперь вспомним, что английский джентльмен должен поработать в заморских колониях, чтобы сделать карьеру и обеспеченным вернуться к смогу и сидру. Влажный, душный и жаркий Бомбей; в доме нет ни уголка, где бы вы могли совместить прохладу и свежий воздух; океанский ветер налетает порывами и несет с собой не столько свежесть, сколько простуду, мгновенно поражающую перегретое, вспотевшее тело. Миазмы земли и запахи растений вызывают лихорадку, насекомые — малярию. Воспаленная глотка жаждет воды со льдом, но она вредна для

59

желудка; как сделать ее безопасной? Здесь на помощь человеку пробковым шлеме приходит родной напиток из Шотландии, вереск и можжевельник, горный воздух и северный ветер которого вливают в него бодрость и здоровье. И вот холодная пузыряющаяся жидкость, на треть или наполовину содержащая «Джона Ячменное зерно», льется в пересохшее горло; она освежает, как прохладный душ, притупляет жажду, как солевая таблетка, дезинфицирует внутренности как сулема. И проспиртованный Джон Буль, словно окунувшись в прохладный туман на набережной Темзы, вновь невозмутим, как индийский йог, надежен, как Роллс-Ройс и готов к подвигам во славу империи и королевы.

Проблема первичных и вторичных качеств у Демокрита, Гадилея и Локка вызвана как раз сильной потребностью ограничить субъективность нашего восприятия. Беркли, впрочем, разрушил подобные иллюзии совершенно безжалостно. Форма, размер, вес и твердость, т. е. качества, производные от физико-геометрического видения мира, оказались не более (а то и менее) объективны, чем цвет, запах и вкус — проблема лишь в описании последних при отсутствии соответствующих наукообразных теорий. Такое описание, очевидно, основывается на различении «чувственных качеств» (в терминологии Беркли), что далеко не всегда должно и может быть сделано при помощи науки. Когда мы наблюдаем круглую башню на расстоянии, она всегда предстает для нас прямоугольным четырехугольником, и только приближение позволяет нам задействовать нашу способность отличать круг от прямоугольника, которая представляется нам отражением реальности вне нас. *Мы слишком много знаем для того, чтобы действительно воспринимать реальность саму по себе*; Гуссерль обратил внимание на это раздражающее обстоятельство, призвав к очищению сознания с помощью эпохэ и редукции.

Мы воспринимаем, таким образом, уже как-то структурированную реальность, фактически угадывая ее на основе наших — общественно-исторических, с позволения сказать, представлений. Внутри каждого взрослого сидит кантианец, предписывающий законы природе; для ребенка же, не обремененного жесткими языковыми и сенсорными стереотипами, реальность будет Другой. Можно, конечно, заняться апологией гносеологической позиции взрослого, показывая, что мы воспринимаем не вопреки, но благодаря «теоретической нагруженности™ опыта» (Фейерабэнд), однако онтологический монизм (представление о единственной реальности, которую можно по-разному воспринимать)

60

не так-то легко обосновать. Ведь не только дети отличаются от взрослых, но и сами взрослые далеко не одинаковы по способам перцептивного структурирования реальности. «Перцептивная эпоха» первобытного человека, например, характеризуется узкой цветовой гаммой: различие проводится между «теплыми» (красный, желтый, коричневый) и «холодными» (синий, зеленый) цветами. Однако подобно тому, как нуэр или азанде немедленно попадет под машину на городском

перекрестке хотя бы потому что спутает сигналы светофора, так и современный горожанин никогда не найдет нужную ему корову в племенном краале, поскольку запутается в сотне обозначений масти коров. Попав на средневековый восточный базар, он также будет немедленно обманут, так как не способен определить на вес и на зуб достоинство золотой и серебряной монеты. Едва ли удастся с таким же успехом обвесить в нашем магазине какого-нибудь тароватого Синдбада.

Профессии, связанные с постоянной и целенаправленной игрой чувственными качествами, предоставляют нам примеры того, как трудно сделать выразимым в языке структурирование чувственного мира.

Итальянская терминология в музыке (*forte*, *stacatto*, *allegro*, *legato* etc.) оставляет широчайший простор для интерпретации звукоряда, поскольку данные термины обретают смысл только в контексте определенной исполнительской манеры. Пупырышки на языке дегустатора дрожат от возмущения, когда тонкий букет старого коньяка приходится выражать в рамках двух десятков квалификаций, являющихся, по существу, метафорическими расширениями обыденного языка (густой, легкий, прозрачный и т.п.). «Какое блестящее исполнение!» — скажет музыкант, желая похвалить коллегу. «Потрясающая палитра!» — отвесит комплимент художник. «Чудесный букет!» — подтвердит качество вина дегустатор. Данная экспертная оценка, по-видимому, понятна и принимается только посвященными, поскольку не дает логически оправданного метода различения чувственных качеств, а лишь постулирует данное различие. Эксперт выбирает между разными наборами чувственных качеств, отдавая предпочтение одному из них, и счастлив, когда может использовать стандартный (пусть столь же логически нестрогий) метод аналогии («Играет как Рихтер!», «Краски как у Гогена!», «Настоящий Реми Мартен 1980 года!») в качестве обоснования своего выбора. Экспертное различие чувственных качеств строится по примеру прецедентного права, когда не универсальный закон, но

61

решение предшественника в подобных обстоятельствах избирается, так сказать, большей посылкой рассуждения.

Можно предположить, что если высказывания о «первичных качествах» используют язык физики и математики, то созерцание направленное на описание «вторичных качеств», результируется в суждениях вкуса, т. е. формулируется на языке этики и эстетики. Однако можно ли отождествлять «первичные качества» с содержанием понятий математизированного естествознания, выражающих качество через количество? Одни лишь формулы сопромата не позволят создать такую форму автомобиля, которая бы радовала глаз и покоряла покупателя, так же как законы математической гармонии не дают ключа к написанию музыкального шедевра. Пространство иконы может быть описано математически, но одно лишь это не объяснит ее воздействия на верующего. Перечисление пестиков и тычинок цветка орхидеи позволит отличить ее от туберозы не более, чем картошку от огурца. И напротив, можно перевести на количественный язык суждения вкуса, что лишит их всякого собственного смысла, поскольку не учтет, что красный цвет не только соответствует определенной длине электромагнитных волн, но и является символом крови и любви, а скачок кровяного давления при звуке барабана может равным образом означать и воодушевление, и веселье, и страх.

По-видимому, различие «первичных» и «вторичных» качеств обязано тому этапу развития познания, когда алгоритмические, сводимые в принципе к формально-логическим операциям методы фиксации чувственного многообразия были противопоставлены иным, дескриптивным способам его отображения. Так, скажем, объемные соотношения в химической реакции получения хлорида серебра стали в принципе объяснимы указанием на то, сколько электронов и на каких электронных оболочках участвуют во взаимодействии. Однако белый цвет выпадающего осадка требует более сложного объяснения, которое издавна заменялось чисто качественным описанием. Это разделение объяснения и описания обязано в данном случае революционному введению электронной теории в химию. В практике нормальной науки (Т. Кун) легко уживаются алгоритмические и дескриптивные методы, которые противопоставляются друг другу в форме философской проблемы «первичных» и «вторичных» качеств, лишь тогда, когда гносеологические основания науки переживают период радикальной трансформации.

62

Принято считать, что перцептивное структурирование мира всегда предполагает сужение чувственного многообразия. Логический закон соотношения формы и

содержания понятия действует якобы и здесь, требуя уменьшения воспринимаемой фактуры прямо пропорционально увеличению степени ее упорядочивания. В таком случае прогресс чувственного постижения реальности оказывается опять-таки связан с увеличением степени упорядоченности последней: новорожденный воспринимает мир, почти не будучи обременен предшествующим опытом, и потому фактически ничего не видит, хотя в то же время видит не меньше взрослого, из перцептивных структур которого выключаются известные признаки предметов, на которые не обращают внимание в процессе привычных процедур деятельности. Фактически взрослый видит больше младенца (на сетчатке глаз обоих изображение, впрочем, идентично), но лишь в том смысле, что его восприятие нагружено предшествующим знанием, содержащим и неэмпирические компоненты. Легко представить себе робота, способного «видеть» в разных регистрах — как взрослый, как ребенок, как энцефалограф, как телескоп и микроскоп, как пчела, как лошадь, как гипотетический венерианец и т.п.

В таком случае мы сталкиваемся с парадоксом: развитие чувственности является процессом постоянного уменьшения (в абсолютном и относительном смысле) чувственного содержания, а прогресс эмпирических наук представляет собой их превращение в неэмпирические (априорные?) науки. Способность отличения одних чувственных качеств от других, или чувственный опыт, оказывается лишенным самой чувственности, становится чисто априорной способностью как по форме, так и по содержанию — к такому выводу должен был неизбежно прийти Кант, если бы последовательно развил свое учение об опыте как рассудочном единстве чувственного многообразия. Только потому, что он не ставил вопроса о *развитии* чувственного опыта, он благополучно избежал указанного парадокса. Для Канта должен был бы быть очевидным прогресс в музыке и живописи, да и в искусстве вообще уже в силу простого усложнения способов перцептивного структурирования реальности. В наше же время надо сохранять изрядную наивность, чтобы предположить возможность построения прямой линии прогресса в живописи как графика прямопропорциональной зависимости силы художественного воздействия от глубины познания законов перспективы, преломления света, химического состава красителей, пси

63

хофизиологической природы зрения, а также социальных интересов художников и потенциальных зрителей. Неужели египтяне не могли строить изображение в трехмерном измерении, тогда как мы встречаем его чуть ли не в наскальной живописи? И уж наверное стремление импрессионистов к отображению «чистого и моментального» опыта не было вызвано их незнанием реалистической палитры и техники рисунка. Очевидно, в обоих случаях идет речь о своеобразной технике, художественном стиле, требующем специальной культурологической интерпретации.

Исходя из этого можно предварительно предположить, что *не увеличение степени упорядоченности перцептивного структурирования реальности, но умножение различий в способах чувственного видения мира* образует магистральную линию развития опыта созерцания. Отсюда первый шаг к пересмотру Кантового понимания опыта вообще: опыт не как рассудочное единство чувственного многообразия, но как *отрицание рассудочного единства путем умножения чувственного многообразия*. Эту негативность опыта Х.-Г. Гадамер (герменевтическое первенство вопроса) и К. Поппер (фальсификация) рассматривают как его продуктивную особенность: опыт — это *опыт недействительности*, он постоянно опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. Это в особенности справедливо по отношению к чувственному опыту, возможности передачи которого весьма ограничены; чувственный опыт почти всегда идентичен собственному опыту, процессу выработки индивидуальных содержаний, лежащих в основе личного познавательного контекста.

2. Опыт деятельности

Провокационность Кантового подхода к опыту заключается еще и в том, какое отношение устанавливается между опытом и знанием. Сущность опыта — в объединении чувственности и рассудка, эмпирического и логического, многообразия и единства. При этом логика, устанавливающая рассудочное единство, не рассматривается как знание, она всегда пред-существует, дана изначально в качестве априорной структуры сознания, а вовсе не как результат познавательной деятельности (у Канта учение о формировании категорий в процессе деятельности продуктивной

силы воображения относится не к познанию вещи в себе, но к процедурам сугубо внутри сознания). Однако и чувственность

64

как внешнее содержание знания, относящееся к вещи в себе, в полном соответствии с гносеологической традицией Нового времени знанием также не является («Чувства не знают ничего» — Беркли). По Канту, лишь их единство — опыт — представляет собой знание. Объединение, т. е. деятельность воображения по достижению содержательного единства, осуществляется по формально-априорному образцу и потому тоже не может рассматриваться в качестве познания (если только не иметь в виду реальную неосуществимость подобной деятельности, предмет которой противится единству). Но знание не может быть также и результатом непознавательной деятельности — по крайней мере, для Канта такое противоречие, вполне допускаемое современной гносеологией, выглядело бы неприемлемым. И вместе с тем знание как феномен, в котором доминирует единство, опять-таки не в состоянии оправдать свой гносеологический статус. Знание, исходя из установок Канта, может быть обосновано лишь как чисто априорная структура, то есть как незнание.

К данному противоречию Канта приводит в высшей степени ценная идея о деятельностной природе познания, покоящаяся, однако, на весьма прямолинейной предпосылке о трансцендентальном единстве апперцепции как источнике (условии) деятельности. Если же принять аксиому, противоположную кантовской, и допустить, что не единство является ключом к знанию, то мы должны задаться вопросом о другом роде познавательной деятельности, которая избегает вышеуказанных парадоксов. Может ли дать нам что-нибудь идея деятельности, не устанавливающей единство опыта, но напротив, полагающей в нем многообразие?

Своеобразный «принцип дополнения» применительно к многообразию чувственных способностей сформулировал Беркли, обнаружив неполноту знания, доставляемую каждым отдельным видом ощущений. Шум проезжающей за окном кареты вызывает в сознании ее зрительный образ, который удостоверяет слуховое ощущение. Потрогав карету, мы убеждаемся, что перед нами не зрительный мираж. Комбинации ощущений, удостоверяющие друг друга, образуют целостные объекты, которые, сохраняя присущее им своеобразие, являются одновременно представителями целого класса объектов (репрезентативная теория абстракции), подобно тому, как каждое из ощущений представляет другие ощущения, присущие данному объекту. Однако что же позволяет одному объекту представлять другой, отличный от него объект? Как преодолевается граница, разделяющая не

65

тождественные объекты? В своей диалектике Я и не-Я Фихте угадал, что абстрактно-теоретическое мышление здесь бессильно и переход к практическому разуму становится неизбежным. Не-Я, или Иное, полагающее предел и обозначающее границу, за которой разворачивается мир априорно-синтетических суждений, — это ничто иное, как образ объекта деятельности, в опыте которой может быть найдено основание как созерцательно-различающего, так и абстрактно-объединяющего мышления. Х.-Г. Гадамер выражает эту мысль, говоря: «Сознание совершает поворот, познавая в другом, чуждом, себя самое»¹.

Деятельность, направленная на объект как отличающийся от других элементов деятельности и одновременно вовлекающая его в сферу своих возможностей, полагает себя, тем самым, как «свое иное» и как «отчужденное свое». Операции с объектом позволяют моделировать и воспроизводить процедуры сознания, используя иные, несводимые лишь к сознанию, критерии. Имея в своем распоряжении определенные цели и средства, сконструированные из элементов прошлого опыта, деятельность полагает их в качестве искусственных условий, в которые заключается объект. «Я беру кусок мрамора и отсекаю от него все лишнее» — это описание деятельности скульптора может быть взято в качестве модели деятельности вообще. Субъект деятельности не только созерцает и корректирует свои созерцания, не только выбирает из наличного многообразия, но и активно перестраивает его, создавая новую чувственную реальность и опредмечивая ее с тем, чтобы сделать своим объектом предмет прошлой деятельности. Именно в динамике опредмечивания и кроется загадка опыта деятельности, его отличие от опыта созерцания, дающего в большей или меньшей мере связанную мозаичную картину мира. Поток деятельности, не будучи подчинен рефлексивным процедурам сознания, как бы захватывает субъекта и против всякой логики вынуждает его подходить к иному объекту с унаследованного от

прошлого методами. Деятельность — это нагромождение недопустимых логических ошибок, делающая фактом, прецедентом сознания отождествление нетождественного и тем самым — создание нового чувственного мира.

Так, понятия пространства и времени, которые Кант выводил из априорной структуры созерцания, представляют собой нечто иное, как схемы деятельности. Даже погруженные в контекст ньютоновской механики, они обнаруживают в себе при-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 418.

66

сутствие деятеля — «верховного часовщика», задача которого гарантировать постоянство, непрерывность и равномерность реальности — свойства, характеризующие априорное совершенство. Универсальный опыт Бога, теоретически воссоздать который стремилась нововременная наука, сам рассматривался, в сущности, как универсальное условие всякого опыта вообще, что и воспроизвел в своем учении Кант. Этот опыт полагался существенной чертой науки, взирающей на свой объект бесстрастно, воспроизводящей его как он есть сам по себе, безотносительно к условиям и позиции наблюдателя.

Напомним, что до XVI века (Монтень, Беллармино, Ф. Бэкон, Декарт) субъективной стороне познания почти не уделялось внимания. Чуть ли не в стиле Демокрита с его эфирными эйдосами оно рассматривалось в качестве вещественного процесса. Античному скептицизму не удалось поколебать онтологию идеального и учение об объективности видимости, идущую от Платона и Аристотеля и снимающую с человека личную ответственность за заблуждение. Это напоминало магико-мифологические представления о душе как вещественном предмете — «маленьком человечке», отражении в воде, птице и т. п. Только религиозное учение о свободе воли и способности личного познания Бога, обязанное отчасти Эриугене и затем Лютеру, заложило основу онтологического дуализма и теоретико-познавательного различения объективного и субъективного. Но *как скоро познание перестало рассматриваться как чисто онтологический процесс, неизбежно возник вопрос о переходе от реальности к ее образу*, переходе, немислимом вне вполне определенной деятельности. Какая же потребовалась сила абстракции, чтобы отделить результат деятельности от процесса и тем самым вынести за пределы знания специфические черты и условия жизни познающего индивида!

По-видимому, идея универсального опыта, обязанная нововременной философии и науке, является необходимым элементом всякого активистского мировоззрения; это своеобразная «расчистка территории под застройку», уничтожение границ и барьеров, позволяющее далее орудовать в гомогенной, аморфной, субстратной, «землеподобной» массе, легко поддающейся преобразованию. И нас не должно удивлять то обстоятельство, что ньютоновской механике соответствует индивидуалистический образ человека, в то время как социалистическая идеология связана с идеей коллективизма: эти варианты активистского мировоззрения просто нацелены на преобразование разных

67

объектов — природы, в первом случае, и человека — во втором, а потому и полагают гомогенность в разных сферах бытия. При этом идея гомогенности причудливо сочетается с идеей многообразия и активности. Так, преобразование природы, вознесенное на щит социалистической идеологией вслед за нововременной наукой, предполагало вместе с тем саморазвитие природы по изначально присущим ей законам, и в этом смысле деятельность человека, понятого как социальное существо, принципиально антиэкологична. Важнее, однако, то, что здесь природа не просто используется для обеспечения жизнедеятельности человека подобно тому, как ее используют другие животные. Скорее, природные силы выполняют роль своеобразного горнила, переплавляющего старый человеческий материал по социалистическому образцу, несут на себе функцию «трудового перевоспитания». Социалистический человек «самопреодолеывает» себя с помощью слепой природной стихии подобно тому, как у Гегеля саморазвитие абсолютного духа осуществляется через самоотчуждение природы. От этого один шаг до понимания того, почему «практика выше теоретического мышления» (Ленин): в то время как естествознание доросло лишь до абстрактной идеи единообразия природы и универсальности природных законов, социализм делал шаг дальше, преуспевая в практическом, эмпирическом искусстве трансформации единообразной человеческой природы, демонстрируя ее пластичность, незаданность, ковкость, вливаемость в самые причудливые формы.

Так, в «Чевенгуре», «Котловане» и других произведениях Андрея Платонова социализм изображается как трагическое переплетение гомогенной, построенной на науке и покорении природы онтологии производства и гетерогенной, основанной на идеях коммунизма онтологии социального переустройства. Постоянный обмен смыслами между этими двумя онтологиями и порождает остроту коллизий. Человеку как «веществу», «материалу», наделенному безличным нечеловеческим восприятием, противостоит природа как одушевленное существо, общественная производительная сила точно так же, как «евнуху души», задающему прозрачное пространство видения, противопоставляется читатель, формирующий свое пространство чтения¹.

Естествознание, впрочем, не ограничивалось априорной и дедуктивной идеей единообразия. Задача ученого со времен

¹ См.: *Подорога В. Евнух души. Позиция чтения и мир Платонова // Наказание временем. М., 1992.*

68

Фрэнсиса Бэкона всегда ассоциировалась с поиском «средних посылок» или, говоря языком современной философии науки, с формулировкой правил соответствия, операциональных определений — того, что служит посредником между общими аксиомами и постулатами теории и сферой опытного знания.

В рамках натуралистического естествознания, кроме того, сохранялась вера в природное многообразие, в котором исключения играют роль едва ли не большую, чем правила. Монстры типа утконоса, летучих мышей, актиний безжалостно нарушали самые стройные классификации. Наконец, ничто не могло спасти теории, понимающиеся как выражение природного единообразия, от постоянной перепроверки — законной в силу индуктивного способа построения теорий. И. Кант, по-видимому, хотел нарушить именно этот порочный круг, когда провозгласил априорность математики и механики: универсальные условия эмпирического исследования не могут сами выступать в качестве эмпирических утверждений.

Идея универсальности деятельности, преодолевающей ограниченность собственного объекта, была выдвинута, очевидно, как альтернатива представлению о локальности опыта, которое обязано мифологии и магии племенного общества. Описанные К. Леви-Стросом бинарные противоположности мифа сводятся в сущности к противоположности «свое — чужое» — основоположению гетерогенной онтологии. К примеру, в механике Аристотеля движение описывается как тяготение тел к «их собственным местам», представляющим, в терминологии общей теории относительности, большие сгустки материи. В классической астрологии планета обретает силу наибольшего воздействия, находясь в «своем собственном Доме» — проекции тридцатиградусной части Солнечной орбиты, связанной с одним из двенадцати созвездий Зодиака. В раннегреческой мифологии власть божества прямопропорциональна близости человека к его резиденции (Аид властвует в царстве умерших, Посейдон — на море, Аполлон — в Дельфах и т. п.). Крепостная стена античного полиса представляет собой границу цивилизованного мира — почти так же, как граница охотничьих угодий бушменского племени отделяет «человеческое пространство» от табуированной сферы всевластия чуждых и грозных сил.

Деятельность в рамках гетерогенной онтологии подчиняется «принципу ниппеля»: возвращение «домой», «вовнутрь», происходит неизбежно легче (быстрее) движения «наружу». Так, герой русских народных сказок Иван-царевич путешествует за

69

три моря в поисках унесенной злодеем суженой, он должен износить железные башмаки, стереть железный посох, сгрызть железный каравай, а возвращение домой занимает, напротив, совсем немного времени. Все препятствия преодолеваются теперь на удивление легко, преследователи же вынуждены продираться через возводимые Василисой Премудрой преграды (брошенная через плечо гребенка превращается в непроходимый лес, зеркальце оборачивается глубоким морем). Другой пример:

встречаемые в процессе «поиска» печка, яблоня, речка требуют от героев решения определенных задач, что в дальнейшем облегчает «возвращение». «Теория ниппеля» описывает, тем самым, путешествие в особых пространствах, состоящих из долин («Домов»), окруженных горами («Чужбинами»), причем каждая долина находится в зеркально-перевернутом отношении к другой. Неточным примером такого пространства являются две картонные упаковки для яиц, положенные одна на другую. Топологический характер этого пространства проявляется в том, что его описание противоречит арифметическому принципу рефлексивности: если долина А выше долины Б, то долина Б должна быть ниже долины А, в то время как она тоже выше. В

этом смысле каждый «Дом» несоизмерим с другим «Домом», а «Чужбина» — с другой «Чужбиной», будучи вполне соизмеримы попарно.

Таким образом, деятельность в рамках гетерогенной онтологии требует постоянной смены ритма, а регулярность и относительный психологический комфорт обеспечивается связью с культурной традицией. Сформулированная же Бэконом и Декартом идея метода как основы деятельности нуждается в онтологии гомогенного типа.

Гетерогенная онтология предполагает изначально многочисленные и разнообразные преграды как условия деятельности и выдвигает требование их воспроизводства, но не регламентирует жестко способ деятельности, оставляя широкие возможности для импровизации. И напротив, гомогенная онтология рассматривает условия деятельности как единообразные, но активно изменяемые самой деятельностью, структуру которой задает метод. Парадоксальный характер деятельности, которая *производит новое, будучи регламентирована по своей структуре, и воспроизводит старое в форме импровизации*, выступает здесь вполне явно. Следует однако подчеркнуть, что опыт в сущности всегда продуктивен: даже репродуктивный опыт — это приобретение нового опыта в смысле использования новых способов

70

для достижения известных целей; простое применение прошлых результатов опытом в нашем понимании не является.

Предлагаемая абстрактная типология опыта (см. Приложение 2) нуждается в одном историческом уточнении. Самый удачный пример того, что подобные типы существуют лишь в частичном и смешанном виде, предоставляет позднесредневековое религиозное сознание, канонизированное в схоластике. В нем мы вновь встречаемся с элементами локального опыта первобытной и античной мифологии и магии. И в то же время христианство порождает универсальную онтологию, адресованную всему человечеству, и дает образец того, как незыблемые прежде законы социального поведения, изначально формулируемые в форме табу, преобразуются в позитивные моральные максимы («Нагорная проповедь»). Схоластика же формулирует идею аналитического рассуждения как метода познания Бога и создает условия для гомогенной онтологии («книга Природы» по аналогии с «Божественной книгой»). И в этом смысле средневековое религиозное сознание представляет безусловный пример гетерогенного — но уже в другом, культурологическом смысле — опыта, переходного и смешанного в своем историческом содержании.

Одновременно с этим обращают на себя внимание специфические теоретические и практические способы расширения и сужения опыта, присущие разным историческим типам познания. Живой опыт по необходимости локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной ситуации сужает его содержание.

Так, общее понятие атома, почерпнутое когда-то из космологии Демокрита и постепенно утратившее почти все приписываемые ему частные признаки, приобретает вместе с тем совершенно различный смысл в концепциях Дальтона, Авогадро, Резерфорда и Бора. И с другой стороны, ветхозаветная заповедь «Не желай дома ближнего своего...», содержащая скрытые ссылки на то, что считается ценным имуществом, на чье имущество нельзя посягать и т. д., превращается христианством в абстрактную норму «Не укради». Мы приходим, следовательно, к необходимости поставить вопрос о специфическом пространстве, в котором осуществляется подобный обмен смыслами между

71

живым и историческим опытом; и это вопрос не столько о роли общения в опыте, сколько об опыте общения.

3. Опыт общения

Обыденный язык содержит многочисленные примеры употребления слова «опыт». Мы говорим об «опытном специалисте» (профессионале), с одной стороны, и «неофите», «дилетанте» (несведущем в данном деле, относящемся к нему как к хобби)

— с другой. «Проверенное на опыте» противопоставляется умозрительному, выдуманному; опираться на опыт — значит быть в контакте с действительностью, предпочитать синицу в руке журавлю в небе. Опыт здесь выступает как гносеологический феномен: нечто позитивное, хотя и приземленное, отчасти индуктивно-косное. Далее, «опытная женщина» (искушенная в сексуальном общении) отличается от «неопытной девушки» (девственницы). В данном случае (в силу преобладания мужской морали) опыту приписывается ценностный смысл: это нечто плохое, низкое. Подобным образом Горбачеву ставился в вину опыт партийного руководства: когда в истолкование опыта вводятся социальные и моральные оценки, то возникает различие между позитивным и негативным опытом.

Иногда ссылка на авторитет опыта, как замечает Фейерабенд, напоминает апелляцию к традиции (вот бы возмутился этому Джон Локк!) — настолько опыт полагается неподсудным. Сила опытного аргумента проистекает, кроме всего прочего, из трудного процесса приобретения опыта — опыт рассматривается как часть реальной жизни, в которой успех обычно обременен «работой над ошибками», в то время как мышление, рассуждение истолковываются скептически — как нечто чисто ментальное и в этом смысле эфемерное, несерьезное. Можно удивляться тому, насколько буквально известная схоластическая максима, повторенная затем эмпиризмом Нового времени («Всякое знание из опыта»), соответствует обыденному различению опыта как конкретно-практического и теоретического, книжного знания.

Если исходить из того, что обыденное сознание — это некоторая целостность, в основе которой лежат жизненный опыт, здравый смысл и естественный язык, то выясняется любопытное обстоятельство.

Обыденный язык судит о жизненном опыте — а выше мы имели дело именно с этим — внутри объединяющей их системы

72

и тем самым склоняется к его гносеологической апологии: опыт истолковывается как основа и прогресс познания. Опыт вместе с тем противостоит традиции, являясь индивидуальным предприятием, отличающим одного субъекта от другого. Локальность, индивидуальность опыта и трудности его трансляции выражены многочисленными поговорками типа «Если бы юность знала, а старость могла», «На чужих ошибках не учатся» и т. п. Опыт неявно противопоставляется общению, «обмену опытом». Попробуем проанализировать это предположение.

Если и в самом деле понимать под общением обмен деятельностью, опытом, то необходимо выяснить условия, при которых подобный обмен в принципе возможен. Ведь общающиеся субъекты обладают, как правило, различным опытом (возрастным, профессиональным, моральным и пр.) и затруднены в нахождении «точек соприкосновения». Поэтому первым условием и первым шагом общения будет нахождение (изобретение) предметно-смыслового континуума, общего для данных субъектов («общего языка»). Этот процесс удачно смоделирован в компьютерных программах, предполагающих диалог с машиной на основе ряда «ключевых слов» (команд, имен программ, директорий, файлов и т.п.). Характерно, что нередко программируется и «предел ошибки», в силу которого нельзя использовать бесконечный перебор для нахождения нужного слова. Примером могут служить «персональные ключи» для ЭВМ или «тайные коды» для денежных автоматов: в обоих случаях трех неверных попыток достаточно для блокирования системы. Аналогично и людям приходится иметь в виду «предел доверия»: иной раз в начале знакомства достаточно нескольких неверных фраз, чтобы воздвигнуть друг меж другом непроходимую стену. Негативный опыт поиска «общего языка», так же как и отсутствие опыта, вообще однозначно блокируют общение.

Поэтому если мы имеем в виду ситуацию, когда по крайней мере одна из сторон заинтересована в общении, то условие ее возможности составляет ограничение, локализация личного опыта, приспособление его к опыту другого при том, что этот последний сам является своего рода неизвестной (хотя и самоценной) величиной. Конструирование общего языка представляет поэтому процедуру, никак не сводимую к логическим операциям типа обобщения с целью нахождения «общих воспоминаний», «общих знакомых», «общих интересов». Началом общения в условиях «тотального незнания» не может быть равно-

73

правный диалог в форме вопросов и ответов, предполагающий открытый и отчетливый обмен мнениями.

Таким началом выступает, скорее, некое непроблематизированное повествование

на общую тему, позволяющее исподволь, неявно подойти к откровенным формулировкам. Так, в рассказе Бабеля «Мой первый гусь» очкастый кандидат прав, прикомандированный к шестой дивизии Конармии, своим видом и манерой общения обречен на неудачу. Об этом его предупреждают заранее: «Канитель тут у нас с очками и унять нельзя. Человек высшего отличия — из него тут душа вон. А испортить вы даму, самую чистенькую даму, тогда вам от бойцов ласка...» Не будучи в состоянии иначе преодолеть недоверие и презрение солдат, герой совершает нарочито грубую экспроприацию гуся, приказывает старухе-хозяйке изжарить его и тем завоевывает авторитет: «Братишка, — сказал мне вдруг Суровков, старший из казаков, — садись с нами снедать, покеле твой гусь доспеет...» Активные и самостоятельные действия героя (убийство гуся) на общей территории (двор), его разговор с известным третьим (хозяйкой) на общедоступном (матерном) языке является своеобразным «рассказом о себе», неформальным «*curriculum vitae*», неявно создающим базу общения.

У Бабеля же мы встречаем и примеры совершенно беспроblemного знакомства, когда наличие общего контекста изначально предполагается и сама биография обеспечивает кредит доверия (рассказ «Рабби»).

«— Откуда приехал еврей? — спросил он (рабби Моталэ. — И. К.) и приподнял веки. — Из Одессы, — ответил я. — Благочестивый город, — сказал рабби, — звезда нашего изгнания, невольный колодезь наших бедствий!.. Чем занимается еврей? — Я перекладываю в стихи похождения Герша из Острополя. — Великий труд, — прошептал рабби и сомкнул веки. — Шакал стонет, когда он голоден, у каждого глупца хватает глупости для уныния, и только мудрец раздирает смехом завесу бытия... Чему учился еврей? — Библии. — Чего ищет еврей? — Веселья. — Реб Мордхэ, — сказал цадик и затряс бородой, — пусть молодой человек займет место за столом, пусть он ест в этот субботний вечер вместе с остальными евреями, пусть он радуется тому, что он жив, а не мертв, пусть он хлопает в ладоши, когда его соседи танцуют, пусть он пьет вино, если ему дадут вина...»

Впрочем, оба примера содержат в себе не только описание общего контекста: и казаки, видя в нем красноармейца, и рабби

74

Мотадэ, называя его «евреем», изначально ставят героя в жесткие условия общения. Они не знают и не желают знать, что сфера жизни героя не сводится к данным характеристикам, и фактически навязывают ему один из возможных общих контекстов общения. Хотя местечковый контекст и роль еврея освоены героем Бабеля несравненно более глубоко, чем контекст Конармии и роль «бойца», в обоих случаях перед нами образец «репродуктивного общения», задача которого — воспроизводство изначального контекста и установленных ролей. Этот смысл однозначен для обоих общающихся в ситуации «рабби и еврея» (оба воспроизводят известные им роли, находясь в симметричной позиции относительно друг друга), и совершенно неоднозначен в ситуации «интеллигента и казаков», когда интеллигент осваивает незнакомые и чуждые ему способы общения. Во второй ситуации мы встречаемся с «репродуктивным общением» (с позиции казаков) и «продуктивным общением», т. е. овладением новым контекстом и вживанием в незнакомую роль (с точки зрения интеллигента): это своего рода «асимметричное общение».

И наконец, если обратиться к предельной и в чистом виде не встречающейся ситуации «равноправного общения», когда ни одна из сторон не занимается навязыванием своего опыта другому, то в ней мы обнаружим «симметричное продуктивное общение». Классический пример такой ситуации — история Ромео и Джульетты, представителей враждебных родов, вынужденных силою любви преодолевать прежнее и искать новые способы общения. Аналогичную ситуацию рисует и Клиффорд Саймак в новелле «Враг мой», где землянин и гуманоид враждующей с Землей расы попадают на необитаемую планету и в ходе борьбы за выживание создают вопреки первоначальному страху и ненависти ячейку интеркультурной и межзвездной дружбы. В последнем случае мы имеем дело также не только с объективным фактом общения, но и с попыткой *понять* партнера, его культуру и сделать это понимание базой общения. Землянин и гуманоид целенаправленно овладевают незнакомым языком, вживаются в странные традиции, контролируют свою чувственность, протестующую против внешнего облика друг друга.

Понимающее общение, напротив, совершенно несвойственно ситуациям типа Ромео и Джульетты или Тристана и Изольды. Субъекты общаются здесь вопреки и

несмотря на изначально непреодолимые условия кровной вражды и вассальной зависимости, благодаря стихийной страсти, не нуждающейся в

75

понимании и возникающей, быть может, вопреки ему, при том, что не существует каких-либо принципиальных интеллектуальных или культурных преград для понимания. Однако понимание друг Друга, понятое как осмысление мира своего партнера, вообще не является необходимым элементом общения; напротив, *непонимающее общение — наиболее распространенный вариант сосуществования людей*, обычно не ставящих задачу постижения истинных мотивов поведения, чувственных и интеллектуальных способностей, духовных ориентиров другого человека.

Потребность в понимающем общении возникает в основном тогда, когда самоценность духовного мира каждого рассматривается в качестве предпосылки общения. Как правило же в качестве подобных предпосылок выступает нечто иное, скажем, условия общения, личные потребности и цели общающихся субъектов. По крайней мере в рамках локального опыта деятельности потребности в понимающем общении не возникает, поскольку люди живут в едином историко-культурном пространстве и понятие о субъективности не существует в артикулированном виде (онтологичность первобытного и античного представлений о сознании является тому примером).

Универсальный опыт, в рамках которого встречаются разные исторические типы культуры, иногда создает условия для того, чтобы момент явного несовпадения интеллектуальных и чувственных стереотипов предстал в качестве эмпирического факта сознания. Разрыв в понимании, понятый, прочувствованный как таковой, является предпосылкой понимания. Что было на уме у древних египтян, когда они мумифицировали своих покойников и снабжали их всем необходимым для загробной жизни? Почему их современники в Элладе сжигали тела умерших? Этот вопрос не возникает у нас в связи с современным обрядом погребения, поскольку все мы примерно в равной степени не понимаем его смысла и в основном просто повинемся традиции. Однородная и современная человеку реальность не нуждается в понимании, поскольку составляет контекст его жизни. В этом смысле *понимание противоположно жизни*; интерпретация иной культуры или духовного мира — это форма их искусственного воскрешения как своего иного, чужого; становящегося, но никогда до конца не ставшего своим. Понимание прекращается с окончательным преодолением разрыва культур: «Любящие не смотрят друг другу в глаза», — афористично описал эту ситуацию один психолог.

76

Автобиографическая история студента-антрополога и дон Хуана, шамана индейского племени яки, описанная Карлосом Кастанедой¹, разворачивает ситуацию понимания с начала и до конца. Студент, интересующийся свойствами и техникой употребления наркотических растений, постепенно превращается из внешнего наблюдателя-исследователя в ученика шамана, воспринимающего магическую культуру изнутри. Кастанеда подчеркивает те трудности, с которыми он сталкивается в начале общения. Так, дон Хуан отказывается отвечать на прямо поставленные вопросы или разъяснять свои ответы; он употребляет массу терминов, смысл которых поясняет через другие, столь же непонятные; он постоянно подвергает сомнению возможности и перспективы ученика, провоцирует его на недоразумения и т. п. Он требует, чтобы ученик разобрался в себе самом и в мотивах, побуждающих его изучать магию: если бы он был индейцем, то одного желания было бы достаточно, поскольку у индейцев оно возникает достаточно редко. По мере того, как ученику удается самому истолковать и воспроизвести понятия и технику магии, дон Хуан становится все дружелюбнее и под конец даже принимает решение подарить ему трубку, полученную от своего учителя, и тем самым признает его своим учеником. «Мескалито (т.е. дух мескаля, наркотического кактуса) признал тебя», — говорит дон Хуан.

Однако студент-Кастанеда, успешно проходя посвящение в шаманы, не утрачивает аналитической и отчасти внешней исследовательской установки (и именно это позволяет ему описать свои приключения), которую реализует в специальном комментарии к книге. Здесь понимающее общение не приводит к окончательному преодолению разрыва культур и поэтому остается подлинным пониманием. И напротив, студент-этнограф в рассказе Х.Л.Борхеса «Этнограф», приобщившись к сокровищам тайного знания индейцев, переживает ситуацию культурного разрыва. «В

тамошней дали я узнал такое, о чем не расскажешь, — говорит он своему профессору, отказываясь публиковать результаты своего полевого исследования. — Сегодня, владея тайной, я могу передожить ее на тысячу разных и несхожих ладов. Не знаю только одного: как передать, что тайна бесценна и наша наука, вся эта наша наука, рядом с ней выглядит пустяками». Ситуация понимания, состоявшаяся в полном и под-

¹ *Кастанеда, Карлос. Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.*

77

линном смысле, может привести к необратимому изменению мировоззрения и всего образа жизни.

Схема опыта общения (см. Приложение 3) нуждается в некотором пояснении. Дело в том, что в рамках одной и той же ситуации могут сосуществовать различные типы общения, поскольку в ней принимают участие по крайней мере два разных субъекта. Ключ к этой схеме дает лишь последовательное описание разных ситуаций, в которых реализуют себя перечисленные типологические свойства (универсальность, понимание, симметрия, продуктивность). Так, ситуация «Эринии-Орест-Электра», описанная в «Орестее» Эсхила, ставит Ореста в центр борьбы между традициями абстрактной гражданской справедливости (Электра) и родового кровного права (Эринии). Столкновение разных культурных традиций несет в себе свойство универсальности, подчиненное положение Ореста — свойство асимметричности; выражение моральной дилеммы через онтологическое противостояние богов и героев указывает на отсутствие понимания; нацеленность на новую форму общественной регуляции (ее формулировка происходит позднее, в «Электре» Софокла) говорит о продуктивности общения. Однако данная интерпретация учитывает в основном позицию Ореста и почти ничего не говорит о позициях Эринии и Электры, обладающих существенными отличиями от первой (подробнее об этом см. в гл. V, параграф 4). Именно в силу сложности типологии возможных ситуаций общения мы вынуждены ограничиться лишь типологией отношений, создающих каждую отдельную ситуацию.

4. Предельный опыт. Путешествие и приключение

В обыденном сознании бытует представление об опыте как череде повторяющихся событий, в той или иной мере подчиняющихся принципу индукции: чем чаще мы встречаемся на опыте с некоторой ситуацией или явлением, тем в большей степени прошлый опыт определяет наши ожидания. И уж во всяком случае опыт — это достаточно большой набор знания: единичный опыт кажется внутренне противоречивым понятием. В этом смысле научный опыт представляет собой, как ни странно, прямое воплощение данного обыденного представления; чем однообразнее получаемые в ходе эмпирического исследования результаты, тем надежнее они могут служить обоснованию теории. Скажем, измерение линейкой нагретого до определенной температуры

78

стержня дает результаты, недалеко отходящие от их среднестатистического уровня. Наблюдения поведения определенного вида пчел при строительстве улья образуют также достаточно постоянную, пусть и не такую однообразную картину. Однако результаты социального эксперимента по введению, скажем, «сухого закона» будут существенно расходиться в рамках известной повторяемости хотя бы по причине невозможности точно повторить его. Нередко поэтому физика именуется подлинной наукой, биология рассматривается как еще «недорослая» до уровня физики, а общественным наукам вообще отказывается в подобной перспективе.

С ярким примером понимания научного опыта я встретился однажды, разговаривая со своим приятелем с биологического факультета МГУ им. Ломоносова — он как раз работал над серией экспериментов в рамках подготовки кандидатской диссертации на кафедре физиологии животных и человека. Я поинтересовался, в чем заключаются его эксперименты. «Крыс режу», — ответил он, и поясняя, какие именно особенности их физиологии его интересуют, с облегчением добавил: «Последняя сотня осталась, а потом и за текст можно садиться». «Сколько же всего тебе надо крыс разрезать?» — спросил я как можно более невинным голосом. «Триста,» — был ответ. «Именно триста, а не пятьсот, не двести, да?» — «Ну конечно, двести ведь маловато будет, а пятьсот — неплохо, но пожалуй, чересчур». Не следует и говорить, что последовавший за этим вопрос о критериях достаточности был воспринят с недоумением. «Так у нас принято», — ответил он, и мы заговорили о чем-то другом.

Научный опыт представляется тем самым весьма необычным видом опыта вообще. Ни о какой единичности здесь и речи идти не может, факты должны быть поняты как частные проявления общих законов, а повторяемость фактов — как свидетельство в пользу их истинности. Хотя это убеждение часто противоречит реальной научной практике астрономии, биологии, географии, археологии, истории культуры, оно все же доминирует в сознании ученых. И оно же придает науке, поскольку она стремится к теоретической обобщенности, вид *предельной практики*, т. е. деятельности, реализующей себя и имеющей смысл лишь в весьма ограниченной области действительности, почти не встречающейся в повседневной жизни. Наука, понятая таким образом, имеет дело с абстрактными фактами, повторяемость и воспроизводимость которых чрезвычайно условна и в сущности не содержит в себе ничего, кроме соответствующих теоретических

79

допущений или принятых по соглашению констант. Исходя из индуктивной практики, наука вместе с тем радикально порывает с ней и приобретает априорные черты, а ее понимание оказывается вплотную связано с приобщением к странной подвижнической деятельности типа аскетического тренинга или вышивания гладью, к безумным полетам фантазии, напоминающим видения любителя ЛСД. Образ ученого как чудака, занятого не имеющими отношения к реальности головоломками, сохранился со времен свифтовского «Путешествия в Лапуту» и до наших дней. Однако то, что было справедливо по отношению к нововременной и особенно средневековой науке, оторванной от практики производства, в наши дни относится с известными оговорками только к науке фундаментальной.

Понятие «предельной практики», «предельного опыта» употребляется обычно применительно к некоторым экзотическим культам мистического и магического типа. У Карла Ясперса это понятие аналогично «пограничной ситуации» Сартра. Пример науки, несущей в себе черты предельного опыта, наводит на мысль о том, что свойства «предельности» могут быть обнаружены и в обычной, не столь редко встречающейся деятельности.

Выше, в ходе анализа локального опыта деятельности, речь шла об иронической «теории ниппеля», призванной описать некоторые особенности путешествия и приключения в мире первобытного сознания или в мире сказки. В гетерогенной онтологии локального опыта мы часто встречаемся со свойствами «предельности» именно потому, что мир человека там буквально испещрен различными табу. География этого мира — это набор оврагов, бурных рек, отвесных скал и бездонных пропастей, глухих чащоб и необъятных морей. Его биология включает в себя разнообразных монстров: говорящих животных, оборотней, одушевленные предметы и явления неорганической природы; внезапные возрастные изменения людей и бессмертие, экстрасенсорные и телекинетические способности. С ними же связаны и своеобразные химические явления типа живой и мертвой воды, эликсира молодости и философского камня, фруктов, видоизменяющих человеческий организм, воды из лужи, способной превратить мальчика в козленка. Не так легко описать всю совокупность физических характеристик этого мира. Среди них топологическое пульсирующее пространство и биолокация, обратимость и неравномерность времени, мгновенное перемещение в пространстве и времени, управляемые большие сгустки энергии, проницаемость твердых тел, антигравитация,

80

управляемость климатическими и геологическими процессами. И, наконец, социальная картина мира включает в себя проницаемость границы между обществом живых людей и преисподней, взаимодействие сообществ людей, духов, привидений, богов, джиннов, гномов и великанов; наличие родственных, экономических, политических и моральных отношений между ними¹.

Сложность такого мира для современного человека требует мыслить применительно к нему всякое сознание, деятельность и общение как экстремальные, предельные явления. Возникает вопрос: не являются ли последние уделом исключительно современных шаманов или наших далеких предков? Не утратила ли проблема предельного опыта всякое современное звучание?

Одно из условий актуальности этой проблемы кануло, видимо, в Лету: мы живем сегодня в контексте универсального опыта, который делает очевидным относительность всяких локальных онтологий и воспитывает скептицизм в отношении всякой догматической системы культов и убеждений. Это, в свою очередь, смягчает психологическую напряженность при встрече с незнакомым и непонятым. Однако

нашу жизнь по-прежнему и неизбежно наполняют события, в контексте которых воспроизводится предельный опыт.

Во-первых, речь идет об актуально или потенциально одноразовых событиях: о собственных рождении и смерти, потере родителей, или о первой любви, свадьбе, рождении ребенка, начале профессиональной деятельности, выходе на пенсию, смерти близкого человека и пр. Эта уникальность события подчеркивает непреодолимость разрыва между прошлым и будущим, реальным и нереальным. Во-вторых, ситуации предельного опыта могут возникать при решении проблем, которые заведомо не имеют окончательного или однозначного решения, возникая из разрыва между возможным и действительным, сущим и должным, постижимым и непостижимым (моральные или абстрактно-теоретические проблемы, например), создавая вариант гетерогенной онтологии. Экзистенциальные ситуации, в основании которых лежит, согласно Киркегору и Хайдеггеру, феномен страха как своего рода «априорного чувства» (возможность такого хода заложена уже в Кантовом учении об априорных формах чувственности) являют собой условия предельного опыта. В

¹ Описание магического и мифического Космоса см. в ст. Н. А. Автономовой и И. Т. Касавина в кн.: *Заблуждающийся разум: многообразие внеучного знания*. М., 1990.

81

предельном опыте высвечивается, таким образом, существенная черта опыта вообще — его конечность. «Опыт, — пишет Гадамер, — ... есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны». И здесь же выявляется второй аспект данной конечности, в которой опыт противопоставляется теоретическому познанию: «Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов»¹.

Мы не помним момента рождения и не в состоянии рассказать о нем; однако метод самонаблюдения давно перестал быть основным способом исследования человеческого сознания. Психология, физиология и культурология позволяют реконструировать основные характеристики этого опыта гипотетическим опосредованным образом. Так, резкое изменение системы дыхания, питания, теплообмена и всего комплекса взаимодействия с окружающей средой всегда вызывают у человека резкую защитную реакцию — стресс, истоки которой, очевидно, лежат именно в натальном стрессе, который запечатлевается в подсознании в качестве инстинкта самосохранения. Закладываемая таким образом граница между Я и окружающей средой в тот момент, когда отсутствует представление о Я, и позволяет говорить о «феномене страха» как о том, что характеризует человеческое бытие как «фактически экзистенцирующее бытие-в-мире». Далее, всем нам знакомо ощущение «заброшенности в мир», которое переживается в момент резкого изменения социокультурных условий жизни. Классический пример этого — вечеринка в незнакомой компании (преодолению возникающего здесь дискомфорта посвящены специальные групповые психотренинги).

Дискомфорт вызывается противоречием между требованиями ситуации (общаться и веселиться) и возможностями выполнить их из-за незнания партнеров и принятых правил общения. В этот момент человек осознает, что «в мире нет знамений», и задача психотренинга состоит в том, чтобы человек учился, с одной стороны, задавать правила общения самостоятельно, а с Другой — быстро приспосабливаться («находить себя») к установленным правилам.

Опыт средневекового алхимика, нагруженный органическими представлениями о «росте» и «созревании металлов», представляет собой особенную интерпретацию опыта рождения —

¹ Гадамер Х. -Г. *Истина и метод*. С. 420.

82

искусственно организованного и наблюдаемого снаружи самой так сказать, роженицей. Алхимическая практика была своеобразным аналогом жизненного пути человека средневековья на пути от грехопадения к очищению и спасению души. Алхимику вменялось в обязанность не только овладение искусством трансмутаций, но и соблюдение христианских добродетелей: он не только постигает тайны природы, но и существует в ипостаси «отца», помогая рождению нового существа, одушевленной алхимической субстанции. Родитель, участвуя или наблюдая рождение своего ребенка в буквальном или переносном смысле («В душе родилась мелодия», «Башка родила мысль» (В. Гроссман)), сопереживает этот процесс и получает мощный креативный импульс, рождаясь в качестве носителя соответствующей социальной роли.

Ощущение космического одиночества, также обязанное в конечном счете опыту рождения, мастерски описано С. Лемом в рассказе о пилоте Пирксе. Будущих космонавтов испытывали в «сумасшедшей ванне»: погружали в полной темноте обнаженным и в теплую воду, лишая практически всех источников чувственной информации, и сознание человека замыкалось на самом себе. Мир, лишенный чувственных признаков, превращался в чистую и произвольную абстракцию, не дающую сознанию никаких ориентиров. При этом внутренние ресурсы оказывались настолько ограниченными, что испытуемые вскоре утрачивали ощущение реальности, мучились бредовыми фантазиями, испытывали ощущение панического ужаса и теряли сознание.

В этом смысле можно сказать, что опыт рождения закладывает в человеке способность испытывать страх и «отторгивать раздражение», говоря языком физиологии, или, в терминах социальной антропологии, «накладывать табу». Эта негативная установка сопровождается формированием креативно-перспективной способности самопроявления и создания условий своего существования, а также приспособления в целях выживания к уже данным условиям. Опыт первой «пограничной ситуации», с которой сталкивается человек, в будущем определяет соответствующее «отреагирование» в структурно-подобных ситуациях.

Принципиально иной характер отличает опыт смерти. На первый взгляд само это выражение звучит абсурдно, если только не верить в колесо самсары — нескончаемую цепь перевоплощений. Но неповторимость события, однако, не является достаточным аргументом против опыта смерти — опыт рождения ведь тоже неповторим. То обстоятельство, что со смертью кончается

83

жизнь, и мы не успеваем понять, в чем же суть первой, также несущественно: опыт имеет место независимо от его понимания. Существуют по крайней мере два типа ситуаций, в которых выражение «опыт смерти» является осмысленным. Это, очевидно, непосредственно личный, а также наблюдаемый извне опыт умирания и прощания с умершим — ибо смерть отнюдь не мгновение между бытием и небытием, как учил Эпикур, а процесс. Сюда же относятся обратимые психофизиологические состояния — от клинической смерти до наркотических галлюцинаций.

Дав страсти с плеч отлечь как рубищу,
Входили с сердца замираньем
В бассейн вселенной, стан свой любящий
Обдать и оглушить мирами.

Как космическую мистерию описывает Пастернак ощущение смерти, переживаемое трагическими героинями Шекспира — Дездемоной и Офелией. Как странствие в другие миры живописует Майкл Харнер действие ядовитого напитка южно-американских шаманов.

Быть может, однако, еще большую роль играет предощущение и ожидание смерти — опыт, к которому рано или поздно приобщаются все и значение которого в жизни человека невозможно отрицать. Как только человек осознает, что жизнь ограничена с двух сторон и у нее неизбежно есть не только начало, но и конец, его деятельность и мышление получают как перспективный, так и ретроспективный вектор. Конечность человеческого бытия выделена Хайдеггером в качестве важнейшего экзистенциального измерения. Она и именно она придает смысл жизни: «жить — значит терять время», как сказал Сантаяна; взгляд с точки зрения смерти есть единственный способ понимания жизни как таковой.

В пьесе Карела Чапека «Средство Макропулоса» героиня, принимающая пилюли бессмертия, успела пережить в течении нескольких столетий столько впечатлений, что потеряла ощущение реальности: жизнь стала для нее скучным театром, в котором все можно повторить или начать сначала и потому ничто не происходит настоящего. Такое же ощущение жизни порой свойственно юности: старость и смерть представляются бесконечно далекими, абстрактными категориями, и кажется, что пока можно жить вчерне, понарошку.

Утрата подобных иллюзий может обернуться трагедией, поскольку ощущение смерти заставляет жить всерьез, а человек не

84

готов нести соответствующей ответственности. Как пишет Б. Пастернак:

Но старость — это Рим, который
Взамен турусов и колес

Не читки требует с актера,
А полной гибели всерьез.

Перед лицом смерти меркнут еще вчера лелеемые ценности не выдерживая отбора, и остается только то, благодаря чему смысл прожитой жизни может транслироваться за ее пределы, в возможное будущее.

Но надо жить без самозванства,
Так жить, чтобы в *конце концов*
Привлечь к себе любовь пространства,
Услышать будущего зов.
И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица,
Но быть живым, живым и только,
Живым и только — *до конца*.

Именно эти выделенные нами упоминания Пастернака о *конце* и есть взгляд с позиции смерти, который является явным элементом предельного опыта. Ведь человек не может жить нормальной жизнью, если в его сознании всегда присутствует ощущение смерти. Только в особые моменты высокого вдохновения, обжигающей страсти, невыносимого страдания — т. е. на пределе возможностей — перспектива смерти не только не отдалается искусственно, но представляется желаемым, логическим завершением жизни.

Теория и практика предельного опыта давно изучаются и воспроизводятся адептами религии и магии, психодогами, медиками и антропологами, самоотверженными спортсменами и путешественниками, любителями рискованных приключений. В нем искусственно воспроизводятся условия гетерогенной онтологии с ее пространственно-временными разрывами: в этом смысле он всегда является своего рода *подлинным путешествием, переходом из одной реальности в другую*. Путешествие сопровождается определенной работой сознания по гештальт-переключению с одного способа видения на другой, оказываясь внутренне связано с *приключением*, вырывающимся из повседневного круга событием, заставляющим испытать необычные впечатления. Эти два свойства предельного опыта делают его способом

85

радикального расширения горизонта сознания, источником многообразия жизненной реальности, превращают его в своеобразный инкубатор онтологий, полигон человеческих возможностей.

5. Вместо заключения. Case-study одного литературного героя

Таинственная фигура графа Монте-Кристо, вчерашнего наивного юноши, помощника капитана торгового брига, волею судьбы превратившегося во владельца несметных богатств и вершителя судеб, будоражит воображение. При этом читатели увлекательного романа А. Дюма-отца редко обращают внимание на изменение личности героя, а ведь именно оно сделало возможным все остальное. Начнем с того, что аббату Фариа, который многим безрезультатно намекал о своей тайне, нужно было поверить, нужно было увидеть в нем не сумасшедшего фантазера, но замечательного ученого и знатока человеческих душ. На это оказался способен — пусть не сразу — Эдмон Дантес, прошедший испытание одиночным заключением в замке Иф.

Кем он был до того, как стал жертвой политической интриги и ревности? Добродушный и красивый парень, подающий надежды моряк — вот в сущности и все. Поплывать по морям, подзаработать денег и жить в небольшом домике на берегу моря в окружении Мерседес и детей — таков предел его мечтаний. Единственное доступное ему неординарное чувство — это любовь к Мерседес и к отцу, за его поругание он и мстит. Дюма, желая соблюсти романтический канон, умалчивает о портовых приключениях Дантеса, без которых едва ли обходился любой моряк того времени; ничего не говорит он также о чувственной стороне его отношений с Мерседес. Намек на пылливый ум Эдмона содержится в кратком описании его карьеры от простого моряка до без пяти минут капитана — впрочем, капитанами во все времена становились люди самых разных достоинств. Не исключено, что роль капитана торгового флота больше подходила завистнику Данглару — недаром он становится преуспевающим банкиром.

Вообще практически все враги Дантеса завоевывают себе место под солнцем — и

нельзя сказать, что делают они это на костях несчастного заключенного. Генерал, банкир, королевский прокурор — аристократы, кавалеры, богачи; еще не известно, что стало бы с Дантесом, не повстречай он своего драгоцен-

86

ного аббата. Конечно, повернись история Франции иначе — и превратился бы Дантес в бонапартистского нувориша под стать Фернану. Однако Эдмону выпала более своеобразная судьба, не скованная приверженностью одной профессиональной стезе, одной женщине, одному социальному слою или одной стране.

Между юным помощником капитана и загадочным графом пролегал чудовищная пропасть, полная трагического опыта одиночества и отчаяния, самоотверженного учения и невероятных приключений. Как отомстил бы своим врагам и как распорядился бы сокровищами Эдмон, выйди он на свободу через год, а не через тринадцать лет? В лучшем случае все вернулось бы на круги своя, а в худшем он был бы арестован снова и потерял бы все свои сокровища — его участие в бонапартистском движении было доказано и в его распоряжении не было легальных способов борьбы. Именно поэтому Дюма вынуждает несчастного узника пройти долгое ученичество у аббата Фариа, продумать, переоценить всю свою жизнь и заложить тем самым основу своего дальнейшего духовного развития.

Еще не начав мстить, герой Дюма в сущности уже все знает о тщете жизни и бесплодности мести; он овладел самым главным искусством — терпением, и никуда не спешит, в предвкушении решающей схватки занимаясь всевозможным тренингом, подобно японскому самураю или индийскому йогину. Он приобретает «духов-союзников» и расширяет свой опыт, предпринимая «шаманское странствие», изошряет свой мозг и закаляет душу, как иезуит. В его круг общения попадают римские бандиты и средиземноморские пираты, восточные владыки и европейские монархи, ученые и философы. Он вкушает экзотические блюда и наблюдает леденящие душу казни, изучает иностранные языки и действие наркотиков, овладевает всевозможными видами оружия и постигает тайны природы. Его дом везде, а родина — нигде, ему открыто все, но сам он — никому, он судит всех, оставаясь неподсудным. Привередливое парижское общество легко принимает его, ибо для окружающих людей этот сомнительного происхождения граф — источник нового и необычного, отчасти мистического и сверхъестественного. По существу, Монте-Кристо — это образ мага, повелевающего стихиями и раздвигающего границы возможного опыта. Твердая корка обыденности разрубается одним взмахом волшебного меча, и колесница героя мчится сквозь толпу, высекая из окаменевших судеб искры альтернативных миров. Но труд и справедливость Монте-Кристо почти бесплодны: он оставляет за собой

87

ГОРЫ дымящихся руин, и лишь единственный зеленый стебелек счастья, прорастающий из крови и пепла, питает его веру в призрачное будущее. (По-видимому, мысль о «теории руин» не случайно приходит в голову Хорхе Луису Борхесу: идея многообразия возникает именно на «развалинах священных стен»¹.)

Впрочем, назначение подобной личности едва ли в том, чтобы дать человечеству позитивный урок; слишком горек и труден путь постижения и построения разных миров, чтобы он мог служить чем-то иным, кроме напоминания об ограниченности нашего опыта — и о том, что мы должны, вопреки всему, «ждать и надеяться».

¹ См. об этом также: *Касавин И. Т.* Свидание с многообразием Философские идеи в романе Василия Гроссмана «Жизнь и судьба» // Звезда. 1990. № 11.

ГЛАВА III. МАГИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНЫЙ ОПЫТ

Магия должна быть понята нами в ее неразрывной связи с величественной безрассудностью надежды, которая всегда была лучшей школой человеческого характера.

Бронислав Малиновский. «Магия, наука и религия»

Магия! Само это слово — словно завеса, скрывающая манящий и таинственный мир. Мир, рассыпанный мерцающими крупинками в запыленных рукописях-откровениях Гермеса-Трисмегиста; вспыхивающий бликами шаманских костров под мрачным покровом ночных джунглей; открывающийся увечному в невнятном бормотании ворожеи; пронизывающий волшебным лучом из алхимической реторты; мир, говорящий неумолимым голосом рока; мир, являющий торжество человеческой силы. Мы постигаем этот мир с первым прикосновением материнской руки, утешающей боль, и с первым взглядом на ночное звездное небо. Мы поражаемся его

непостижимостью, открывая для себя таинства рождения, смерти и любви. Мы страшимся и отвергаем его, лелея свою самонадеянность, надеясь на трезвый расчет, логику, факты. Мы загоняем его глубоко в историю, не обнаруживаем в настоящем, отказываем ему в будущем. И мы вновь и вновь смиряемся перед ним, видя его новые превращения и возрождения из небытия. Вслушаемся же в этот мир со всей наивностью младенца и искушенностью зрелого человека, взывая к силам души и способностям науки. Всмотримся, чтобы в чужом обнаружить родное, в забытом — знакомое, в фантастическом —

89

реальное; вдумаемся, чтобы открыть в себе этот неведомый, таинственный мир и найти в этом мире себя — неизвестного и загадочного.

1. Литературные образы магии

1.1. Жизнь на грани смерти

...Страшный звериный рев прокатился по скалам, и обитатели пещер съежились в своем ненадежном укрытии, бросая отчаянный взгляд на жаркое пламя костра — единственного защитника от голода и хищников. Огонь согрел и накормил их голые тела, и робкая мысль затеплилась в душе. Он привил им чувство родства ко всем тем, кто сидит вокруг костра. Но сможет ли его сила на этот раз уберечь от смерти?

Сжимая в руке рогатину, вождь яростно зарычал и вскочил на ноги. Его примеру последовали еще четверо самых сильных мужчин племени. Сейчас они выйдут из пещеры и вонзят дротики в саблезубого, избавят людей от ночного страха. Их дубины тяжелы, топоры остры, и сердца полны отваги. Но тут из темного угла пещеры выступает на свет Хранительница Огня, седая иссохшая старуха с горящими глазами, и простирает к ним руки.

— Великий Отец говорит, что в эту ночь мужчинам нельзя покидать пещеру, — торжественно произносит она, — ибо не зверь с длинными клыками, а злой дух-кровопийца ищет добычу во мраке. Против него будут бессильны копья и топоры, а племя потеряет защитников и кормильцев.

— Вождь не боится, и руки его способны сломать хребет зубра!

— Руки вождя встретят пустоту, а злой дух настигнет его сзади, — продолжает старуха. — Великий Отец поведал мне, как справиться со злым духом. Завтра, когда Красный Шар утонет в Далеких Джунглях, вождь разбросает эти белые амулеты на тропе, ведущей к пещере. Они охранят людей от зла.

С этими словами старуха закуталась в оленью шкуру и исчезла в глубине пещеры. Фыркая от еще не прошедшего возбуждения, мужчины рассаживались у костра и с опаской рассматривали скатанные из кабаньего жира и золы шары. Мужская честь была спасена, кому охота сражаться в темноте со злым духом. Вот если бы это был просто тигр...

90

Следующей ночью скалы содрогнулись от ужасного рева, в котором смешались ярость и боль. Казалось, дерутся между собой два кровожадных зверя, вцепившись друг в друга когтями и зубами в смертельной схватке. словно все духи тьмы перессорились между собой, не поделивши угощения. Наконец рев стад удаляться и затих вдали. Пещерные люди с облегчением перевели дух.

С тех пор злой дух больше не тревожил их. Огонь ярко горел в пещере, сытые дети играли у ее входа, а вождь с каждой доброй охоты приносил старухе печень добытых животных, и она долго жевала ее беззубыми челюстями, трясая седой головой...

1.2. Заманчивая, жуткая игра, полная смеха и слез

Ранним утром светлокудрый голубоглазый юноша благородной наружности, ведя в поводу уставшую белую лошадь, подходил к пределам фессалийского города Гипата. Истосковавшись от одиночества за время путешествия по прекрасным холмам и долинам Средней Греции, он с интересом прислушивался к невероятному рассказу одного из своих новых попутчиков — торговца сыром.

— Ты знаешь, Фессалия гордится славой родины магического искусства, — соловьем разливался тот. — Немало магов и колдуний, подобных знаменитой Медее, ты сможешь встретить здесь, мой Луций. Невдалеке от города Лариссы есть трактир старой кабатчицы Мерое, там-то я и попал в историю с моим старым приятелем

Сократом и узнал, как жестоко мстят ведьмы своим недругам.

— А не плотному ли ужину, одобренному неразбавленным вином, обязаны твои фантазии, почтенный Аристомен?

— Молчи, молчи! Колдунье подвластно все: может небо спустить, Землю подвесить, ручьи заморозить, горы расплавить, покойников воскресить, богов низвести, звезды загасить, царство Аида осветить! Неверного своего любовника она превратила в бобра, а конкурента — в лягушку; злословившую о ней женщину на сносях обрекла на восьмилетнюю задержку, до сих пор та ходит не родив, словно собирается разрешиться от бремени слоном. Жителей же города, задумавших расправиться с ней за ее злодеяния, колдунья заперла в домах, да так, что никакими силами те не могли выбраться, пока не поклялись страшной клятвой, что откажутся от своих замыслов. Смотри, мой

91

Луций, будь осторожен в этой стране чародейства и колдовства!

Не прошло и недели, как юноша смог убедиться в правоте своего спутника. Жена горожанина, у которого остановился наш герой, оказалась искушена в магических ритуалах; отправляясь по ночам к любовнику, она превращалась в сову с помощью волшебной мази. Луций не смог удержаться, чтобы не проверить на себе силу чудесного снадобья, но перепутал баночки и в результате превратился в осла. Да-да, в это упрямое выючное четвероногое, известное скверным характером, но ценимое за неприхотливость и выносливость. И тут начались его удивительные приключения в ослиной шкуре, в которых было место и кровавым дракам, и сокровищам, и нещадным побоям, и жарким любовным ночам.

О владычица Исида, древняя богиня! Только тебе, Матери Мира, обладательнице тайных сил, ведомо, как избавиться от колдовского заклятья! К тебе обратится несчастный Луций, принеся священный обет верности, и милость твоя вернет ему прежний облик. И возрадуются благоразумные и добронравные, и посрамлены будут нечестивые!

1.3. Дай силы обессиленному и избеги костра!

Во Фландрии, в Дамме, когда май уже распускал лепестки на кустах боярышника, в доме угольщика родился сын. Повитуха Катлина завернула его в теплые пеленки и, осмотрев головку, показала на кожу.

— В сорочке родился, под счастливой звездой! — весело сказала она. Но тут же заохала, заметив на плече у ребенка черное пятнышко. — Ай-ай-ай! — запричитала она. — Эта черная отметина — след чертова когтя.

— Стало быть, господин сатана нынче поднялся спозаранку, коли уже успел поставить на моем сыне метку, — молвил угольщик и принял из рук повитухи младенца.

На следующий день у дверей ратуши возглашали, что государыня, супруга императора Карла, на сносях, а потому все должны молиться о ее благополучном разрешении от бремени. К угольщику, вся дрожа, вбежала повитуха.

— Что с тобой, соседка? — спросил он.

— Ох, — простонала повитуха и прерывающимся от волнения голосом заговорила: — Нынче ночью привидения косили людей, точно косари траву... Девушек заживо в землю закапы-

92

вали! На их трупах палач плясал... Камень девять месяцев кровоточил, а нынче распался, в эту самую ночь.

— С нами крестная сила, с нами крестная сила! — запричитали все вокруг. — Недоброе судят Фландрии эти страсти.

— Во сне ты это видела или наяву? — спросил угольщик.

— Наяву, — отвечала повитуха, и бледная как смерть, она продолжала, рыдая: — Два младенца родились: один — в Испании, инфант Филипп, а другой — во Фландрии, сын Кдааса, ему потом дадут прозвище Уленшпигель. Филипп станет палачом, а из Уленшпигеля выйдет великий балагур и проказник, но сердце у него будет доброе, потому как он сын труженика, а Филипп — отродье Карла, губителя нашего отчего края. Король Филипп промчится по жизни, всем досажая войнами, поборами и прочими злодеяниями. Вечно юный Уленшпигель никогда не умрет, по всему свету пройдет, ни в одном месте прочно не осев. Кем он только ни будет: и крестьянином, и дворником, и ваятелем, и живописцем, и солдатом, и шпионом. И

странствовать ему по белу свету, славя все доброе и прекрасное, а над глупостью хохоча до упаду. Доблестный народ фламандский! Клаас — твое мужество; Сооткин, его жена — это твоя стойкая мать; Уленшпигель, «ваше зеркало», — твой дух; Неле, славная, милая девочка, спутница Уленшпигеля, бессмертная, как и он, — это твое сердце, а толстопузый простак Ламме Гудзак — это твоя утроба. Наверху — душители народа, внизу — жертвы; наверху — разбойники-шершни, внизу — трудолюбивые пчелы, а в небе будут кровоточить язвы Христовы. — И сказав все это, добрая ведунья Катлина уснула.

Прошли годы, и наступило время исполнения предсказаний. Земля Фландрская покраснела от крови и содрогнулась от топота обутых в железо сапог. Задымались костры, сжигавшие несчастных мучеников; огонь, щипцы и дыба вытягивали признания в ереси, заговоре против папы и короля, вредоносном колдовстве. Погибли Клаас и Сооткин, осужденные по навету, Катлина от пыток повредила в уме, а доносчик пересчитывал денежки.

На кострах дымилась плоть новых жертв. Уленшпигель, вспоминая Клааса и Сооткин, потихоньку плакал. Однажды вечером он пошел к Катлине посоветоваться, как лучше всего отомстить. Та сидела у лампы и шила. Когда он вошел, она посмотрела поверх его головы и пробормотала:

— Огонь! Пробейте дыру! Душа просится наружу! Неле заплакала. Уленшпигель сказал:

93

— Пепел Кдааса стучит в мое сердце, я хочу спасти землю фландрскую. Я спрашивал у творца Неба и Земли, но он ничего мне не ответил.

— Творец не станет тебя слушать, — возразила Катлина. — Тебе надобно было сперва обратиться к духам стихий; у этих духов две природы — небесная и земная, и они, выслушав жалобы несчастных людей, передают их ангелам, а те уже несут к престолу Всевышнего.

— Помоги мне осуществить мой замысел, — сказал Уленшпигель, — я заплачу тебе своей кровью, если понадобится. —

— Помогу, — отвечала Катлина, — если только девушка, которая тебя любит, возьмет тебя с собой на шабаш весенних духов, на Пасху соков Земли.

— Я возьму его с собой, — молвила Неле.

Катлина налила в хрустальный бокал какой-то мутной жидкости и дала им выпить. Затем той же самой жидкостью натерла им виски, ноздри, ладони и запястья, дала проглотить по щепотке белого порошка и велела смотреть друг другу в глаза, чтобы души их слились. Уленшпигель и Неле смотрели друг на друга и чувствовали, что их тела обретают легкость и их подхватывает невесомый вихрь. Они взлетели и силой волшебства унеслись в чудесный и страшный мир, где духи, феи и гномы кружились в нескончаемом танце под музыку природных превращений. Уленшпигель держал Неле в объятиях, боясь потерять ее в этом безумном полете, а потом они опустились у подножия трона Царя Весны. Царь милостиво говорил с ними и на просьбу о помощи ответил так:

Средь войны и огня,
Средь убийства и смерти
Ищи Семерых.
В смерти, крови,
В разрухе, в слезах
Найди Семерых.
Уродливых, злых
Отечества бич,
Сожги Семерых.
Жди, слушай, смотри;
Возлюби Семерых

И Пояс.

Этим колдовским ритуалом и волшебным заветом и началась бурная история борьбы Тиля Уленшпигеля за свободу Фландрии. И завершиться ей предстояло таким же образом: всякий

94

раз, когда силы человека иссякают, он ищет помощи в мире духов и демонов.

1.4. Охота на Зеленого Льва

Поздно вечером по булыжной мостовой Кембриджа двигались две закутанные в плащи человеческие фигуры. Вот они завернули к зданию Тринити-Колледж, вот ступили на песчаную дорожку внутреннего двора... Притаившийся в стенном

проеме студент мог бы без труда уловить неосторожные слова воодушевившегося старика, обращенные к более молодому спутнику:

— Ничто не отбрасывайте без тщательного изучения! Мыслите смелее, безрассуднее, если хотите! — убеждал он. — Мудрость часто таится в забытых трактатах философов-герметистов, и она может стать доступной, если подвергнуть текст анализу в алхимическом горне. Поверьте, мой друг, одного Декарта для построения математической натуральной философии недостаточно.

Каблуки были пугающе звучны на каменных плитах первого этажа, они безжалостно дробили ночную тишину и вызывали неловкость у второго спутника, но старик продолжал, не понижая голоса:

— Герметизм и математика — это две стороны одной монеты, — увлеченно жестикулируя, развивал он свою мысль, — более того, только герметизм в состоянии пролить свет разума на медицину и философию. Парацельс — Лютер медицины, Кеплер — Лютер астрономии! Я познакомлю вас с теми, кто не побоялся задуматься над загадочными идеями и рецептами Парацельса. Идите сюда, мой друг, это здесь.

Он постучал. Сказав открывшему им человеку несколько слов, он прошел, увлекая за собой своего спутника, через комнату, затем они минули деревянную лестницу и спустились в сад.

— Вот наша тайная лаборатория, — сказал старик, открывая небольшую дверь своим ключом. — Отныне, коллега, вы наш и можете свободно пользоваться всем, что здесь находится.

С загоревшимися глазами Исаак Ньютон шагнул в темноту, из которой лунный свет уже выхватывал реторты, весы, горны и другие орудия химического — или алхимического? — исследования. Сопровождавшим его стариком был профессор Барроу.

...Современные исследователи-ньютонеды разыскали несколько волосков Ньютона и подвергли их изощренному химическому анализу.

Что бы вы думали? Он показал чрезмерное — десятикратное по отношению к норме — содержание золота. Значит ли это, что автору «Математических начал натуральной философии» удалось найти и философский камень? Или он просто слишком много времени проводил на руководимом им Королевском монетном дворе?

Творцы классической науки были кем угодно, но только не людьми научно ограниченными. Коперниканская картина мира впитала в себя пифагореизм Филолая (центральное положение главного светила), платонистское убеждение в божественном совершенстве небесных тел и их кругового движения. Кеплер воспринял динамику магических сил и астрологическую символику вписанных друг в друга геометрических фигур. Мысленные эксперименты и аргументация Галилея проникнуты духом схоластики. Дань, которую Ньютон отдал увлечению алхимией, из того же ряда явлений.

...Отбросив со лба прядь поседевших от ртути волос (ртуть — неизменный спутник алхимического золота; каковы были результаты исследования волос Ньютона на ртуть?), Ньютон потер усталые глаза и вновь вчитался в текст Джона Рипли, который он давно знал наизусть:

— Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты подучишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится, и приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, сын мой, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови.

— А ведь Бойль уже получил философскую ртуть, смешав Ртуть с порошкообразным золотом, — подумал Ньютон. — Не-

даром при их смешении происходит необъяснимое повышение температуры. Алхимия выявляет в природе силы, которые Декарт оставил без внимания. Это то самое, производное от Бога, немеханическое активное мировое начало, без которого тела Земли, планет, комет и Солнца начали бы охлаждаться, замерзать и превратились бы в безжизненные массы.

Ученый бережно закрыл фолиант и вышел в сад. Незакрытая дверь лаборатории манила его, но он знал, что если вовремя не ляжет спать, то утром ум будет лишен ясности, а глаз — остроты и внимания. Тайна материи манила его со всей сладостью единственного доступного кембриджскому затворнику греха, и алхимия обещала подарить частицу божественной мощи.

Возникающая наука была далека от того, чтобы лелеять свою стерильность, и не чуралась учиться у натуральной магии.

2. Магия, мерцающая в толще истории

Перед нашими глазами прошли исторические образы магии, навеянные художественной литературой: мотивы Ж. Рони-Старшего, Апулея, Шарля де Костера, Владимира Карцева. Эта случайная выборка — лишь иллюстрация того, что история литературы проникнута интересом к магии как фундаментальному элементу человеческой жизни. И каждая историческая эпоха дает свои образы мага и его практики, соответствующие их социальной роли, с одной стороны, и отражению магии в иных формах сознания — с другой. Какой же образ магии рисует наука?

2.1. Каменный век

Жизнь в первобытную эпоху, как никогда — жизнь на грани смерти. Древний человек как побочная ветвь биологической эволюции — иначе не объяснить его посредственной природной приспособленности — столкнулся с грозными реалиями борьбы за существование и периодически скатывался на грань вымирания. Печальная судьба постигла многих родственников прачеловека, сгинувших бесследно в глубине эпох. И если представить себе палеолитического человека в чисто естественном соревновании с другими животными — скажем, волками или дикими собаками, — то его будущая великая история может показаться немислимой. На этой стадии спасение человека не

97

могло быть обеспечено ни примитивными орудиями труда, ни первобытным коллективизмом: оба эти фактора сами нуждались в некоторой прочной основе для своего функционирования. Сценарий развития человека не мог быть простым обобщением его эволюционного развития или наличного состояния; в нем налицо некоторый проект, чуть ли не идеальный план, заранее данная перспектива.

Первым шагом рождающегося человека, покинувшего «тропический коридор», стал мыслительный акт — предположение собственной ограниченности и безграничного многообразия мира. Сознание, обязанное странному несоответствию между относительно несовершенным телом и гипертрофированным мозгом, и телесность, показывающая себя в непреодолимости внешних объектов, — расстояния, огня, камня, животного — разграничивали макрокосм Вселенной и стремящийся к слиянию с ним микрокосм человеческого Я. Первобытная магия выступила средством преодоления этой границы. Средством реализации магии стал язык, в котором «название — это свойство вещи, которое должно быть произнесено человеком; его тайна и сила заключена именно в совпадении этих перцептивных циклов»¹. Для первобытного человека, как для ребенка, имя — неотъемлемое свойство предмета, и «перенос имени означает как бы и перенос свойства одной вещи на другую»².

Научное изучение феномена магии началось с исследования первобытной магии именно потому, что для современного человека характерно неверие в ее реальность и недооценка своих первобытных предков. Магия как экзотика, а не как подоплека и даже элемент человеческой деятельности и мировосприятия, — вот что привлекло внимание прежде всего, когда социальная антропология открыла для всего образованного Запада многообразие иных культур: этого зверинца странных обычаев и менталитетов, паноптикума заблуждений и неэффективных, бессмысленных ритуалов и обрядов. Первобытная магия будет и для нас в дальнейшем постоянным предметом анализа.

¹ Найссер У. *Познание и реальность*. М., 1981. С. 179.

² Выготский Л. С. *Избранные психологические исследования*. М., 1956. С. 336.

2.2. Античность

Если для неолитического человека магия едва ли не единственное средство выжить на грани смерти, то для человека античности она постепенно становится в ряд других, часто не менее эффективных и убедительных форм деятельности. Античный человек уже отчасти забывает о магических истоках своего социального бытия, магия почти полностью умирает в античном мифе, содержащем образцы решения основных жизненных проблем. (Поэтому К. Хьюбнер, занятый анализом греческого мифа, принципиально недооценивает роль магии.) Сфера магии резко локализуется; определенный круг людей вообще перестает участвовать в магических обрядах, для других магия смыкается с развлечением, ряд важных умилоостивительных функций магии начинает выполнять религия.

С другой стороны, в самой магии происходит расслоение между элементами, включаемыми в официальные публичные обряды (некоторые формы предсказания и гадания), и теми, которые отныне культивируются лишь тайно (черная магия). Это расслоение, начавшееся еще в первобытном обществе, теперь окончательно оформляется в официальный религиозный культ, направленный на публичное умилостивление богов, и магическую сакральную мистерию, задеиствующую злые сверхприродные силы. (Фрэзер отличает магию как воздействие на сверхприродные силы природными средствами от религии как умилоостивительного культа и от магии как гадания и предвидения.)

Одновременно с отмежеванием магии от религии идет процесс десакрализации искусства, обмирщения права, морали, наконец, возникновения науки. Конечно, в античности мы застаем только самое начало этой трансформации. Гомеровский человек не только преклоняется перед богами, но порой и заставляет их предпринимать выгодные ему действия; математика и астрономия античной классики и эллинизма еще тесно связаны с астрологией и практикой гадания, а прочие науки о природе — с поисками чудесных субстанций. Миф и религия продолжают занимать в сознании античного человека одно из центральных мест, но постепенно вытесняются — вместе с магией — в сферу идеологии, за пределы практической деятельности. Люди, овладевшие искусством создавать прибавочный продукт, могут себе позволить не принимать магию всерьез. И потому в эпоху эллинизма и поздней античности магия — это обряд и ритуал, понятые как обряд и ритуал, не многим более

99

того. Магия — это *превращение действительности в сказку*, и люди подозревают, что это всего лишь *сказка*, т. е. сказание, текст, что-то особенное, но не совсем реальное, во всяком случае не сама жизнь. Жизнь богаче магии: в ней есть деньги, любовь, реальная власть, на долю же магии остаются пикантное приключение, страшная байка, увлекательная игра для тела и души — *развлечения, без* которых, конечно, жить было бы скучнее.

Важный момент античного понимания магии (если вообще об античности можно говорить как о целостной эпохе) — это ее демократичность. Гностик-герметист апеллирует к магии, строя картину взаимодействия Бога и мира, реализации в природе божественного начала. Пифагореец, потрясенный гармонией небесных сфер и музыкального ряда, обращается к магии чисел. Но юноша, домогающийся неуступчивой подружки, просто добавит ей в вино возбуждающего экстракта, не вникая в магическую космологию. А любопытный бездельник, возжелавший поглазеть на шабаш ведьм, проглотит гадлюциногенное снадобье и отправится в умопомрачительное странствие. Каждый найдет в магии то, что пожелает, нарушит древнее табу и не узнает об этом, невзначай проникнет в тайное тайных — и посмеется. Свобода обращения с культурными ресурсами, свойственная античности, распространяется и на магию, погруженную отныне в контекст иных типов практики и мировоззрения.

2.3. Раннее средневековье

Средневековье — эпоха, когда магия вновь проходит все возможные трансмутации на пути от господства к оппозиции, от центра к периферии. От Мерлина к Катлине — такова эволюция магии в период от VI до XV веков.

Образ Мерлина — мага, приведшего к власти легендарного короля Артура, родоначальника всего европейского рыцарства и, следовательно, рыцарской культуры,

— типичен для раннего средневековья. Он — знаток тайны человеческих недугов и резервов (телесных и духовных), он же и хранитель политической власти, которую вместе с тем сам взять неправомерен (меч-кладенец). Чуждый романтики, Мерлин инспирирует походы за чашей Грааля; насквозь язычник, он — духовный пастырь христианского монарха; не занимая никаких официальных постов, он тем не менее вершит судьбы королевских домов. Такова позитивная социально-политическая ипостась раннесредне-

100

вековой магии, отражающая противоречия складывающегося истеблишмента.

Вторую — негативную — сторону образа магии в эту эпоху высвечивает легенда VI века, повествующая о пагубной страсти валлийца Дростана и ирландки Эссидт (куртуазная литература окрестила их — в том числе и в буквальном смысле — Тристаном и Изольдой). Древняя легенда описывает некую космическую мистерию, в которой под видом любовников действуют два мифологических начала — мужское и женское, истолковываемое в архаических образах матриархата (первое — сопротивляющееся, колеблющееся, ведомое; второе — властное, уверенное, ведущее). Аналогично и соответственно они фигурируют и в образах доминанты феодального вассалитета, с одной стороны, и кровнородственной традиции «Матери-Земли» (Эрды) — с другой. Тристан не может любить Изольду по вассальным законам верности, поэтому он сопротивляется этой любви, боится ее; Изольда не имеет права любить Тристана, убийцу брата, она мстит ему, жертвуя собой, обрекая себя и его на пагубную страсть.

Магическая коллизия задает сценарий их поведения: женщина, владея «темным знанием», колдовством, подчиняет себе мужчину силой заклęcia, обрекая его и себя на любовь — роковую, трагическую, поскольку она не согласуется ни с человеческими установлениями, ни с древним мифическим каноном. Любовь для древних кельтов — магические оковы, заклęcie, судьба, уклоняться от которой постыдно¹. В свете этой необъяснимой и пагубной страсти, выражающей собой трагический и безнадежный протест против власти новых и старых традиций, меркнут вассальный долг Тристана перед королем Марком и кровные запреты Изольды, брата которой убивает Тристан, — их заслоняет магическая сила любви, которая, впрочем, не мешает, а способствует падению и смерти погруженных в нее созданий.

Недавно и частично христианизированный германец, отброшенный в племенные политические структуры и натуральное хозяйство крахом Римской империи, мыслил себя как порочное, обреченное на грех и страдание, осаждаемое силами зла и соблазнами существа, гонимое и бегущее от мира. Внося свой вклад в этот образ человека, магия вместе с тем добавляла отчаявшемуся христианину если не надежды, то силы и гордости достойно нести свой крест и искупать страх смерти безумством

¹ Малиновская Н. Голуби встреч и орды разлук // Бедье Ж. Роман о Тристане и Изольде. М., 1985.

101

великого чувства. И здесь уже просвечивала критическая, альтернативная роль магии по отношению к истеблишменту.

2.4. Позднее средневековье

Институционализация христианства и слияние его с политической властью в период позднего средневековья вели к идейному кризису религии в Европе, частично задержанному крестовыми походами и (лишь для образованной прослойки знати и духовенства) Аквинатом. В душных подвалах оживились алхимики, расцвели каббалистические учения, астрологи заняли пустующий трон Дельфийского оракула. Но это все были игры образованного сословия, пусть даже частично и связанные с будущей Реформацией и нарождающейся экспериментальной наукой. В народе же пыльным цветом поднялись ростки недовольства не только церковной десятиной, но и оторванностью религии от духовных потребностей простого человека и его стремления изменить что-то к лучшему уже в этой, а не в загробной жизни. Возрастающая надежда только на свои силы в условиях невозможности их применить, желание избавиться от посредника между человеком и Богом, когда лишь к Богу можно обратиться за помощью, поиски духовной альтернативы церковной догматике и непонятной «вульгате» — вот что объединяло крестьянские бунты, религиозную Реформацию и мистико-магическую ересь в социальном пространстве позднего средневековья.

Воспитателем короля рыцарей был социально ангажированный колдун Мерлин,

превратившийся в дворцового мага и политического советника. Повитухой, способствовавшей появлению на свет борца за народное освобождение Тиля Уленшпигеля, оказалась маргинальная знахарка и ведунья. Из средства формирования истеблишмента магия превратилась в кипучий фермент восстания «простецов» против папы и короля. В то время как мужчины-крестьяне брались за топоры и косы, женщины-крестьянки колдовали, и все вместе они вносили вклад в дело социального протеста. Из рук Мерлина магические силы перешли в руки придурковатой (здесь же напоминает о себе образ юродивого как «гласа Божьего») Катлины; магия удалялась на периферию общественного развития с далеко идущей задачей — чтобы указать направление грядущего прогресса.

Мы позволим себе теперь остановиться на обсуждении вопроса об охоте на ведьм и дискуссиях вокруг них, вопроса, казалось бы,

102

достаточно маргинального для философии и современной теории познания, побуждаясь к тому следующими причинами.

Во-первых, чисто библиографической — тема эта занимает весьма важное место в историко-культурной литературе. Доступная нам библиография насчитывает сотни названий, и она продолжает расти. Второе, быть может, вновь недостаточно важное основание состоит в том, что значительная доля в вышеуказанной современной литературе принадлежит представительницам прекрасного пола, обычно представляющим феминистское направление. Они прямо связывают охоту на ведьм с угнетением женщин и косвенно — женское колдовство со стремлением женщин к независимому творческому самовыражению и эмансипации, которое развивалось, естественно, в русле оппозиционных социальных движений. Наконец, третье основание состоит в том объективном социальном месте, которое занимало женское колдовство и его обсуждение в данную эпоху.

Дело в том, что вопреки иллюзиям рационалистической истории науки и философии обсуждению гносеологических проблем придавалось в ту эпоху весьма мало значения по сравнению с проблематикой религии. Церковная десятина, единство светской и религиозной власти, Реформация, религиозные войны, инквизиция — это все элементы одного и того же процесса, подоплекой которого является отношение людей к религии и церкви. Ведьмовство, являющее собой практическое и теоретическое выражение самой зловредной ереси в одном лице, по необходимости должно было попасть в центр социально-политических и философских дискуссий. Подобно этому в центре дискуссий об астрономической картине мира оказался вопрос о кометах — этих подлинных небесных аномалиях, презирующих совершенство кругового движения, непроницаемость небесного свода, природную закономерность и многие другие научные, философские и теологические постулаты своего времени (ср., например, известный интерес Р.Декарта к кометам¹).

И в то время, как суды выносили обвинительные приговоры, а несчастных женщин (мужчин — значительно реже) предавали «очистительному огню», в теоретическом обсуждении вопроса о природе ведьмовства приняли участие едва ли не все образованные слои общества. Философы, теологи, юристы и медики — в полном соответствии со структурой средневеково-

¹ Декарт Р. О кометах // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 212-215.

103

го университета — стремились либо доказать объективное существование ведьм и необходимость их наказания, либо представить их как впечатлительных, больных и несправедливо обвиняемых женщин, жертв распространенных суеверий и судебных ошибок. Достаточно неоднозначной оказывается при этом позиция церкви.

Дело в том, что официальная церковь едва ли не до конца XV века считала саму веру в колдовство и ведовство ересью и склонна была преследовать не *колдунов и ведьм, но людей, убежденных в их существовании*, — а таковы были распространенные в народе воззрения. Подобному преследованию со стороны папских инквизиторов препятствовало местное духовенство, придерживавшееся простонародных убеждений. Для преодоления данного противоречия была предназначена булла Иннокентия VIII, провозглашенная в 1484 году и подтверждавшая полномочия Генриха Инститориса и Якоба Шпренгера в деле сыска и преследования ведьм. Отныне официальной церковной доктриной становится вера в колдовство, а ересью — неверие в него¹.

Назовем только некоторые наиболее известные имена участников этой длившейся свыше двух веков дискуссии о колдовстве. Среди свидетелей обвинения — немецкие

теологи и деятели папской инквизиции XV века Г. Инститорис и Я. Шпренгер, авторы наиболее влиятельного трактата против ведьм («Молот ведьм», 1487), английский король Джеймс Стюарт I, французский юрист Жан Воден и английский философ Джозеф Гланвиль. Среди защитников — немецкий врач XVI века Иоганн Вайер, английский философ Фрэнсис Хэтчинсон, немецкий юрист и публицист Кристиан Томазиус.

Это противостояние оставило заметный след в культурной истории и было запечатлено во многих памятниках искусства. Упомянем лишь одну из многочисленных историй такого рода. Так, У. Шекспир поставил перед собой задачу заслужить расположение вышеупомянутого Джеймса I. (Этот шотландец, сын казненной Марии Стюарт, стал королем Британии и предпринял (среди прочего) реформу театра, состоявшую в его частичном огосударствлении.) С этой целью Шекспир написал пьесу «Макбет», в которой описываются сила шотландского характера и величественное безумие шотландских междоусобиц. Учитывая, что шотландцы всегда служили объектом насмешек

¹ См.: Приложение // *Хейзинга И. Осень Средневековья*. М., 1988. С. 495-496.

104

англичан, этот акт был шагом на пути реабилитации и возвеличивании шотландского духа. Здесь же Шекспир потрафил еще одному увлечению короля Джеймса, сделавшего собственноручный перевод Библии на английский язык и бывшего завзятым противником и критиком колдовства. Джеймс был организатором известных шотландских процессов против ведьм в начале XVII века, поэтому мимо его внимания не могли пройти магические сцены из «Макбета», где ответственность за кровавые преступления главного героя фактически перекладывается на коварных ведьм.

Не имея возможности подробно проанализировать дискуссию¹, ограничимся указанием на ее результаты. Ведущие гуманитарные силы своего времени, сосредоточившись на проблематике ведьмовства, исследовали его со всех сторон: как феномен религиозного и магического опыта, как юридический казус, как социально-психологическое и нравственное явление. Они тщательно обсуждали сущность колдовства, исходя из возможного естества дьявола и известной природы женщин, перечисляли и подвергали сомнению способности ведьм, исходя из способностей человека вообще, строили классификации и типологии ведьм и ипостасей дьявола, определяли процедуру познания (точнее, дознания) истины и выявляли ее принципиальное несовершенство. Говоря современным языком, развернулось форменное междисциплинарное исследование, в котором разъяснение находил как сам предмет, так и используемые способы анализа.

Все это стало третьим источником зарождающейся методологии социально-гуманитарного знания — наряду с филологическими штудиями ученых Возрождения, введшими в научный оборот древние греческие, еврейские и арабские тексты, и исследованиями природы государственной власти в условиях феодальной раздробленности (Маккиавелли, Боден, Гоббс). Именно данное обстоятельство, обычно игнорируемое историками философии и методологами науки, и делает столь интересными указанные дискуссии о ведьмовстве. И уж если мы затронули вопрос о литературных образах магии, то нелишне напомнить о книге, ставшей в 80-е годы чрезвычайно популярной среди русской интеллигенции — «Лезвии бритвы» И. Ефремова (200000 экземпляров тиража только во втором издании 1988 года!). В ней автор не только подробно разбирает и разоблачает средне-

¹ См.: *Герметизм, магия, натурфилософия в интеллектуальных традициях XIII-XIX вв.* М., 1998.

105

вековой миф о магии, цитируя «Молот ведьм», но и весьма убедительно говорит о психофизиологических (и отчасти — социальных) корнях веры в магию. Связь социальных катастроф, массовых психозов, идейного догматизма, доносов и преследования инакомыслящих служила не только контекстом средневековому колдовству, но была явственно ощутима и накануне российской перестройки, когда даже родимому пятну на лбу Горбачева придавали магический характер.

2.5. Эпоха Возрождения

То, что хранили в тайне средневековые колдуньи, вскоре открыто поведали ученые люди Возрождения. Магия становилась уже не просто знаменем стихийного протеста, но символом свободы человека, познавшего свои естественные силы и ищущего в науке альтернативу религии. Именно тогда в магии узрели наибольшую опасность для

истеблишмента, а суды над ведьмами и учеными стали обычно заканчиваться костром. Томмазо Кампанедда в книге «О способности вещей к ощущению и о магии» писал: «Все, что совершается учеными в подражание природе или в помощь ей тайным искусством, кажется магическим действием не только несведущей черни, но и всем людям вообще, так что не только вышеозначенные науки, но и все прочие прибегают к магии. Магией было то, что Архит сделал голубя, который летал, как настоящий, и то, что во времена Фердинанда, императора Германии, некий немец сделал искусственного орла и муху, которые летали сами по себе; ибо пока искусство не становится понятным, его всегда называют магией; только потом — просто наукой».

Э. Гарэн, цитируя этот отрывок, квалифицировал программу Кампанеллы как «сведение магии к науке». На рубеже средневековья и Нового времени происходит фундаментальное изменение мировоззрения, затрагивающее отношение к магии: «Вся богатая гамма мотивов, которые были изгнаны, осуждены, спрятаны как нечестивые и дьявольские, выходит на первый план, раскрывает свою плодотворность и очищается, не теряя при этом своего первоначального значения»¹. Магия выходит из подполья культуры и становится общей темой философии и науки, не переставая играть роль идейной и даже политической альтернативы. Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола находят в от-

¹ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 333.

106

кровениях Гермеса Трисмегиста гуманистические мотивы. Джордано Бруно называет мага мудрецом, умеющим не только мыслить, но и действовать. Он вообще делает акцент на важности магической деятельности, пронизывающей весь миропорядок, возносящей человека на небо, чудесно гармонизирующей противоположности. Маг, творя чудеса и очаровывая людей, строит из несовершенного материала Царство Божие на Земле (ну как здесь не вспомнить «политического мага» Ленина, работающего «человеческий материал, доставшийся нам от капитализма»!)

Здесь уместно обратиться к первой «энциклопедии оккультных наук», которую мы находим в трудах Агриппы — автора, не избалованного вниманием отечественных историков философии¹.

Агриппа Неттесхаймский, Генрих Корнелий (1486—1535) — немецкий философ, врач и астролог, в учении которого магия и оккультизм сочетались с идеями неоплатонизма. Он — один из тех, кто перебрасывает мостик из античности в Новое время, не только воскрешая неоплатонизм, но и вводя в научный оборот тексты «Герметического корпуса». Именно у Агриппы заимствует Джордано Бруно свои оккультные мотивы. В своих взглядах Агриппа во многом сходен с Томмазо Кампанеллой, Пико делла Мирандолой, Фичино, Парацельсом, Кардано, Телезио и другими. Невысокий интерес к Агриппе самому по себе вызывало, видимо, то обстоятельство, что Агриппа наиболее часто упоминается как завзятый оккультист, а также то, что он в большой мере занят задачей систематизации материала, а не позитивной формулировкой своего учения. Однако эти определения было бы неверно не относить к иным мыслителям Возрождения, для которых компиляторство и оккультизм — две характерные черты стиля, а также почти единственно возможные способы прорыва за пределы средневековой схоластики, с которой они все еще достаточно тесно связаны.

О жизни Агриппы известно немного. Родился, путешествовал, конфликтовал с церковью и стремился найти с ней компромисс — с судьбами других мыслителей того времени. В юности

¹ Выдержки из Агриппы приводятся по изданиям: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Die magischen Werke.* Fourier, Wiesbaden, 1982; *Agrippa von Nettesheim. Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift.* Herausgegeben von Fritz Mauthner, 1969.

107

Агриппа лелеял надежду осуществить великий синтез физики, математики и теологии в рамках магической науки (в соответствии с тройственной структурой мира — физического, небесного и духовного) и открыть тем самым законы всего мироздания. Агриппа убежден в совместимости магии, науки, христианства и церковной доктрины с полным на то основанием — церковь того времени не запрещала такого рода попыток. Этому посвящены его трактат «О тайной (или оккультной) философии» и «Магические труды». Последняя работа подразделяется на три книги. Первая посвящается природной, вторая — небесной, а третья — церемониальной магии. Физика, математика и теология суть три могущественные ветви учености, пишет

Агриппа, которые охватывает, связывает друг с другом и использует магия, отчего наследие древности и почитается по праву за высочайшую и святейшую науку.

Однако опасения Агриппы подтвердились: для глобального и продуктивного синтеза не хватило сил, он в принципе не был возможен. Работы Агриппы остались тем не менее в истории как компендиум современных ему знаний, была выполнена задача воскрешения из забвения множества источников, и тем самым достигнут вполне продуктивный и истинно ренессансный результат.

Вместе с тем в дальнейшем Агриппа разочаровывается в возможностях магической науки и в конце жизни предпринимает столь же систематический труд по ее разоблачению под названием «Гщета и ненадежность наук и речь в [свою? их?] защиту», в котором он обосновывает невозможность достичь желаемых результатов с помощью магических средств, показывает произвольность и непредсказуемость результатов магии, ее методологическую слабость, а также ее враждебность христианству. Не исключено, что такая переориентация Агриппы была обязана, среди прочего, и уже упомянутой булле Иннокентия VIII. Как только официальной церковной доктриной становится вера в колдовство и его преследование, Агриппа спешит откеститься от своих юношеских заблуждений, принесших ему известность.

Первым примером ложности магии, согласно Агриппе, является астрология, опровержению которой посвятил 12 томов своих сочинений его современник Пико делла Мирандола. Астрология, будучи одной из главных парадигм магической космологии и магического искусства, привлекает внимание Агриппы в первую очередь тем более, что она тесно связана с фундамен-

108

ной теологической проблемой свободы воли и божественного предопределения.

Мы помним, какое значение в средние века придавали астрологическому прогнозу. Так, в романе «Квентин Дорвард» Вальтер Скотт повествует, что намерение короля Людовика XI казнить своего астролога Галеотти за неверный прогноз натолкнулось на хитрое сообщение последнего, что король умрет вскоре после него. Это классический пример, правдоподобность которого обеспечена авторитетом Скотта-историка, который пишет, что «полученные вовремя тайные сведения, смелость и присутствие духа спасли Галеотти от грозившей ему опасности; а Людовик, самый прозорливый и самый мстительный из монархов своего времени, был обманут и остался неотомщенным благодаря своему грубому суеверию и страху смерти, перед которым он трепетал, зная, сколько тяжких грехов лежит на его совести»¹. В своем последовательном отрицании астрологии Агриппа выступает, таким образом, против устойчивых суеверий не только своего, но и нашего времени. Он приводит вполне весомые аргументы.

Пусть даже влияние звезд на земные процессы и вполне возможно, пишет он, но точное определение положения и хода небесных светил недоступно никакому астроному. Астрологи по-разному трактуют свойства астрологических домов и их исходные положения, не говоря уж о том, что ставят светила выше Бога, выводя библейские события из их сочетания. Кроме того, даже Птолемей признавал, что светила лишь «склоняют», а не «вынуждают» человека поступать некоторым образом. Наука о звездах проистекает и из тебя и из них, говорил он. Этим он хотел показать, что предсказание сокрытых событий будущего исходит не только из положения звезд, но и из аффектов души — как астролога, так и вопрошающего. Наивность суеверия происходит из чрева астрологии, утверждает Агриппа. В Александрии существовала определенная пошлина, которую должны были платить астрологи, этимологически производная от слова «глупость», поскольку астрологи искали выгоды в необыкновенной дурости; именно глупые люди имели обыкновение спрашивать у них помощи и совета. Одержимость астрологией привела, заключает Агриппа, к упадку медицины, философии, религии, к торжеству лжи и предрассудков над разумом и верой. В целом Агриппа довольно здраво критикует астрологию,

¹ Скотт В. Собр. соч. Т. XV. М., 1964. С. 431.

109

призывая, с одной стороны, к внимательному прочтению трудов древних авторитетов, с другой же — к учету требований здравого смысла при принятии той или иной доктрины.

К этим оккультным искусствам, методологически подобным астрологии и так же нацеленным в основном на получение барыша, Агриппа причисляет физиогномику, хиромантию, гаруспикию (предсказание по крику и полету птиц), спекуляторию (предсказание по грому), толкование сновидений, предсказания юродивых.

Натуральная магия противопоставляется Агриппой, как уже говорилось, небесной и церемониальной. Искусство волшебства при помощи природных средств издавна культивировалось людьми как позитивное знание, которому, согласно Платону и Цицерону, учили на Востоке (в Индии, Персии, Африке) наследников престола. Здесь уже не идет речь об обмане: маги и в самом деле способны с помощью, как бы мы сказали, механики и фармакологии, достигать поразительных эффектов в копировании природных предметов и воздействии на людей. Чернокнижники, или некроманты, против которых выступает Агриппа с неменьшей страстью, также имеют дело с природными событиями, изменяют погоду, воздействуют на урожай, но делают это со злым умыслом и при содействии злых духов. Они не в состоянии использовать добрых духов, находящихся в подчинении у Всевышнего, и потому заслуживают мирского и церковного осуждения как вредоносные еретики.

Церемониальная магия, или теургия, считает Агриппа, внешне нацелена на поиск божественного очищения и единения с Богом. Однако об этой теургии или очищении, или, как еще ее называют, *Divinorum Magia*, много рассуждал Порфирий, который в конце концов и делает вывод: этими теургическими посвящениями и освящениями, конечно, можно принести удачу человеческой душе, чтобы ей казалось, что она благодаря ангельскому Духу сможет узреть Господа, но никому при помощи этого искусства не удастся достичь подлинного возвращения к Богу.

Каббала как наука, согласно Агриппе, двойственна или двусмысленна; с одной стороны она повествует о Космосе, называясь еще космологией, которая истолковывает силы и влияния сотворенных, природных и небесных вещей, поверяет нам тайны Закона и Библии при помощи философских размышлений и положений и которая, таким образом, ничем не отличается от *Magia Naturalis*, в которой, как считалось, царь Соломон был наиболее сведущ. Как вычитывает Агриппа в священных иудей-

110

ских сказаниях, Соломон имел обыкновение рассуждать обо всем от ливанских кедров до достоинств лошадей, а также о скоте, птицах, о тварях ползучих и о рыбах, которые все имеют в себе определенные магические влияния. Другой же вид этой науки называется наукой о высших божественных вещах, ангельских добродетелях и влияниях, божественном имени и созерцании определенных чисел, которая будто бы называется *Theologia Symbolica*, благодаря которой буквы, числа, фигуры, имена и вещи, как они есть сами по себе, линии и вершины элементов и их точки и положения могут быть поняты как полные смысла предвестники событий и великие тайны вещей.

Поразительно, насколько Агриппа в своем последнем сочинении оказывается клерикально ангажированным мыслителем. Он порывает с одними суевериями, поскольку они осуждаются церковью, но усердно культивирует другие, вновь в соответствии с мнением церкви. В целом негативно оценивая еврейскую каббалистическую мистику, Агриппа признает, что благодаря именно этому чудесному искусству Иисус повелел остановиться Солнцу, Илия напустил на своих врагов огонь, оживил мертвого отрока, Даниил разжал пасть льву и позволил трем отрокам петь в огненной печи. При помощи этого искусства, считал Иосиф, Соломон поучал, как защитить себя от злых козней дьявола. Но «коварство евреев» состоит, по Агриппе, в том, что Господь запретил Моисею и другим пророкам являть народу многие из тех чудес, которые содержатся в Св. Писании, и потому каббалистическое искусство, которое так восхваляли иудеи, именно иудейская каббала — это вреднейшее суеверие, ибо они снова и снова тасуют, разделяют и переставляют слова, имена и буквы Св. Писания. Они раздирают речи, выводы и сравнения, разменивают друг на друга звенья истины, выдумывают собственные мнения, делая их равными божественным идеям, утверждают, что все ими выкрикиваемое заимствовано из Св. Писания; они позорят и оскорбляют закон Господа своими лживыми, вымученными и высосанными из пальца высказываниями, силлабическими знаками, буквами и числами, и изо дня в день приносят богохульные доказательства своей нечестивости; они столь спесиво гордятся своей ничего не стоящей болтовней, что утверждают, что якобы открыли и знают невыразимые таинства Бога в большей мере, чем можно найти в Библии, и через это могут пророчествовать и творить чудеса. Они не имеют ни стыда, ни совести, и ничуть не краснеют, вынося на свет Божий подобную ложь; однако с ними произойдет то же, что и с Эзоповой

111

собакой, которая, оставив мясо, бросилась за тенью и так потеряла свою пищу».

Вполне в стиле средневекового антисемитизма Агриппа пишет о каббадистах, что

«этот твердолобый народ обладает свойством заботиться только о тенях Св. Писания, а между тем во всем своем ничтожестве и с помощью этого суеверного искусства и каббалы они желают пробудить мертвых; а потому они лишаются хлеба и пищи вечной жизни и наслаждения словом вечной истины».

Причина ненависти к каббалистам, впрочем, лежит на поверхности. Именно из этого «еврейского кислого теста каббалистического суеверия» Агриппа выводит ересь офитов, гностиков и вадентиниан, которые якобы сами вместе со своими учениками и выдумали греческую каббалу; они извращают таинства христианской веры и искажают злостной ересью греческие буквы и цифры, производя из этого некий корпус, который они называют Корпусом Истины, чем хотят показать, что никто без помощи этих букв и знаков не сможет обнаружить истины Евангелия, хотя и между собой они еще не пришли к истине; чистая истина была якобы передана Совершенным в традиции при помощи алфавитной и арифметической теологии, которую Христос втайне открыл своим апостолам, и которую Павел, как он говорит, произносил только среди совершеннейших. Но если бы это были высшие тайны, заключает Агриппа, воспроизводя античное недоверие к письменному слову, то они не были бы, да и не могли бы быть записаны; они должны оставаться с мудрыми в полной сокрытости и бережно ими храниться.

Философы Греции характеризуются Агриппой весьма уничижительно: «Я не знаю, должен ли я причислять философов к животным неразумным или к людям». Это, впрочем, не мешает ему подробно излагать их мнения о первоначалах, о структуре мира, о душе. В целом философия, согласно Агриппе, несмотря на несогласие философов между собой и войну философских школ, является наиболее позитивной наукой о высших истинах.

Нелишне подчеркнуть, что Агриппа даже в критике оккультизма и магии следует тому методу, который обозначен как «спасение явлений» в предисловии к главному труду Н. Коперника «О вращении небесных сфер». Из наиболее приближенных к нам по времени примеров укажем на марксистскую критику современной западной философии в 1970—1980-е годы, когда эта критика фактически смыкалась с обстоятельным описанием. Разоблачение Агриппой оккультизма предстает явлением того же

112

ряда; известно, что параллельно с критикой оккультных наук как еретической болтовни и шарлатанства он продолжал переиздавать свою «Оккультную философию» — юношески-восторженную апологию мистики и магии.

Забавный штрих в современный образ Агриппы вносит публикация отрывка из указанного трехтомного труда некой *Ассоциацией духовного единения* «Золотой век». Издание осуществлено без указания года, имени переводчика и выходных данных оригинала, при отсутствии всякого научного аппарата — короче, в лучших традициях литературного пиратства, заложенных, кстати говоря, в ту самую эпоху, когда первых печатников преследовали, а самостоятельных авторов сжигали на кострах. Характер упомянутого издания в данной публикации Агриппы позволяет почувствовать аромат эпохи — сегодняшнее увлечение некоторых читателей оккультной литературой имеет те же социальные корни, что и интерес к ней в жестокую и фанатичную эпоху обнищания, войн и эпидемий, именуемую Возрождением и Реформацией.

Мы же пишем об Агриппе в расчете на другую аудиторию, в которой не просто возникла нутряная тяга к сверхъестественному выходу из естественных проблем, но пробудился *историко-культурный интерес* к мировой литературе — неисчерпаемому источнику интеллектуального развития. В этом плане историческая роль работ Агриппы не вызывает сомнения — они, подобно трудам Секста Эмпирика, остаются одними из немногих объемлющих и систематических источников по данной теме.

Кардано, Корнелий Агриппа и Парацельс, Джон Ди с его иероглифической монадой — ученые, мистики, монахи, чудотворцы — стояли у колыбели научной революции Нового времени. Магия занимает важное место в классификации наук Фрэнсиса Бэкона, который представляет себе науку не по-аристотелевски, не как созерцание, а как активное действие, овладевающее природой по ее собственным законам. Переход от коперниковской небесной кинематики к динамике Кеплер совершал в убеждении, что небесные сферы вращаются духами. Холодный и аналитический ум Картезия смолоду искал у Агриппы тайну «великого искусства» и надеялся постичь «чудесное основание» всего знания в трудах Раймунда Луллия. И именно в каббалистических таинствах роется великий Лейбниц, штудирова

окультистов от Ауллия до Бруно, предпринимая поиски универсального логического ключа ко всем мировым загадкам. Каббала потому была символом магического искусства Возрождения, что

113

в ней находит последовательное выражение праисторическая неразличимость знака (имени) и образа предмета; евреев же изгоняют из Испании через пять лет после публикации «Молота ведьм» на корабле, подобном печальному «философскому» пароходу 1922 года. В эту эпоху способность колдовать и протестовать, а также «"познавать" и "говорить" переплетаются между собой, образуя одну нить; и для знания, и для языка речь идет о том, чтобы дать представлению знаки, посредством которых можно было бы его развернуть согласно необходимому и очевидному порядку»¹.

Наука о природе, возникая как синтез многообразных интеллектуальных традиций и общественных движений, «так и не стряхнула с себя отпечаток своего возникновения в процессе исторического переворота позднего Ренессанса. Она оставалась прежде всего антирационалистическим движением, основанным на наивной вере»². Отказ от прозрачной умозрительности античной философии и логического пуризма средневековой схоластики был весьма непросто, бэконовское «разделение природы» в принципе не могло дать столь очевидных «истин». Быть может, именно потому натурализм итальянских гуманистов и все науки эмпирически-описательного цикла (биология, геология, география) не смогли занять лидирующей позиции по отношению к точному знанию — математике, астрономии и механике, так и не расставшимися с Платоном и Аристотелем. Натуральная магия, т. е. учение о тайных силах, присущих самой природе, а также практика их использования, были близки именно натуралистической науке, которой платоновский «Тимей» и аристотелевская «Физика» уже мало что могли дать.

Адепты магии именно поэтому критически оценивали зарождающееся математическое естествознание («механистическую философию природы»). Острые их критики было направлено против картезианского рационализма: «скрытые качества» (флогистон, теплород, эфир и т. п.) нельзя вводить и исследовать с помощью одного лишь разума. Предвосхищая критику науки Дж. Беркли и Д. Юмом, они подчеркивали необходимость подлинно экспериментального «вопросания природы». Влияние этой критики на физику и химию трудно переоценить, но даже математика и механика постепенно уходили от греческих идеалов строгости и связывали себя практическими задачами. Та-

¹ Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 144.

² Уайтхед А. Н. Избр. работы по философии. М., 1990. С. 72.

114

ким образом, на заре экспериментального познания наука, еще «увязая в теологии» (Ф. Энгельс) и стремясь выйти из-под ее влияния, была вынуждена учиться опытному исследованию у столь же еретичной и маргинальной своей соседки — магии.

«Замысел "Натуральных магий", — замечает в этой связи М. Фуко, — занимающих видное место с конца XVI века и выдвигавшийся вплоть до середины XVII века, не является остаточным явлением в европейском сознании; он был возрожден, как недвусмысленно говорит Кампанедда, и по веским для той эпохи причинам, ибо фундаментальная конфигурация знания сталкивала предметы и подобию. Магическая форма была неотделима от способа познания»¹.

2.6. Новое время. Гуманитарные науки и магия

Тезис о том, что и гуманитарные науки в ходе своего формирования вынуждены были самоопределяться по отношению к магии, является относительно мало обсуждаемым. Он опирается прежде всего на то обстоятельство, что математическое естествознание, достигнув в рамках ньютоновской парадигмы зрелости и создав тем самым свою самостоятельную онтологию гомогенного типа, позволяющую науке развиваться на своей собственной основе, забыло свои магические истоки и все больше отдалялось от вненаучных представлений. Эстафету перехватили те научные движения, которым оказались слишком тесны ньютоновские рамки и развитие которых привело, с одной стороны, к созданию немеханической, электромагнитной картины мира, и с другой — к новому образу человека (в биологии, психологии, филологии). Поскольку нововременные представители данных движений редко попадают в фокус философского интереса, то нам придется все же дать краткий обзор

некоторых типичных персоналий и их воззрений. Это позволит показать, что гуманитарные науки (науки о человеке вообще) возникали, точно так же как и математическое естествознание, не в стерильной атмосфере логики и фактов, но окруженные аурой пара и вненаучных представлений, некоторые из которых оформились затем в самостоятельные и влиятельные течения, противостоящие науке.

Прежде всего мы имеем в виду романтическое движение в Германии, приходящее на эпоху торжества позитивизма во

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 80.

115

Франции и Англии¹. В это время пишутся труды, лишь немногие из которых попадут затем в историю мировой науки и философии — уж слишком метафизичными, «устарелыми» оказались они провозвестникам прогресса. Кто же эти люди? Среди них Густав Фехнер, автор психофизики и исследователь феномена жизни после смерти, натурфилософ-пантеист. Здесь же его старший современник Иоганн Риттер, один из первооткрывателей животного электричества — гальванизма, испытавший влияние Шеллинга и глубоко убежденный в истине магических догадок о тайных природных влияниях и взаимосвязях. Невозможно не упомянуть о трех других известных учениках Шеллинга и Гете — Хансе Кристиане Эрстед, знаменитом исследователе электричества, написавшем книгу «Дух в природе», биологе Лоренце Окене, предтече эволюционизма, построившего систему натурфилософии, и Карле Густаве Карусе — психологе-метафизике, развивавшем учение о символической, скрытой в человеческом облике, то, что существенно обновило традиционную физиогномику. Почти параллельно с последним Готхильф Генрих Шуберт пишет книгу «Символика сновидений», без которой бы З. Фрейд едва ли суждено было состояться, а Юстинус Кернер и Иозеф Гёррес то в более литературной, то в более исторической форме повествуют о таинственных и необъяснимых событиях в человеческой психике и истории, рассматривая магию как фундамент мира и культуры. («В основе мира лежит магия» — таково название современной антологии Гёрреса.) Позволим же себе более подробный взгляд на этих примечательных «среднячков» немецкой интеллектуальной истории².

Рыцарь сидеризма

Иоганн Вильгельм Риттер (1776—1810), сын протестантского пастора из маленького восточно-прусского городка Замица, с детства посвятил себя естественным наукам и к двадцати годам овладел обширными знаниями в области химии и фармации. Однако Риттера не привлекала спокойная жизнь провинциального провизора, и он поступает в Йенский университет, где он до 1805 года безуспешно стремится завоевать себе место

¹ См., напр.: Порус В. Н. Романтическая революция в науке еще не закончилась // Знание и сила. 1998. № 2.

² См.: Герментизм, магия, натурфилософия в интеллектуальных традициях XIII—XIX вв. М., 1998.

116

в академических кругах. И хотя уже в 1797 году ранний доклад о гальванизме в естественнонаучном обществе Йены превращает Риттера в одного из наиболее примечательных представителей Йенского кружка, жизнь его складывается неблагоприятно:

он вечно в долгах, брак его втихомолку называют мезальянсом его преследуют болезни, и в 34 года он умирает, едва начав свою академическую карьеру в Мюнхене. С его смертью, по мнению Готхильфа Генриха Шуберта, приходит конец всему романтическому движению в Германии, обещавшему штурмовать духовные высоты и воскресить золотой век науки и поэзии, а и наступает осень всей европейской интеллектуальной истории.

Богатое эпистолярное наследие того времени позволяет по достоинству оценить подлинные достижения Риттера на почве науки и философии, достижения, не завоевавшие ему, однако, почетного места в тогдашних академических кругах. Но кто сегодня стал бы оспаривать историческое значение Йенского кружка для интеллектуальной истории Германии? Как известно, это неформальное объединение группировалось вокруг братьев Шлегель и их жен Каролины и Доротеи, к которым примыкали Генрик Штеффенс, Карл Савиньи, Клеменс Brentано, Шеллинг, Новалис и в некотором отдалении от них — Гердер, Гёррес, Гете и Шлейермахер. Среди их друзей и корреспондентов — Ганс Кристиан Эрстед, Александр фон Гумбольдт, Эмиль Дюбуа Реймон. И в этом блестящем кругу Риттер заслужил отзыв, ставший с

легкой руки Новалиса поговоркой среди романтиков: «Риттер есть Ritter (рыцарь — нем.), а мы все лишь пажи».

Интеллектуальное творчество Риттера, начиная с его работы «Доказательство того, что жизненный процесс в животном мире сопровождается постоянным гальванизмом» (1798) и кончая докладом «Физика как искусство: попытка истолкования развития физики, исходя из ее истории» (1806), отмечено массой блестящих догадок, новых экспериментальных данных, глубоких метафизических гипотез. Ему принадлежит честь открытия ультрафиолетовых лучей, электролиза, электрокапиллярных явлений в ртути, создание одного из первых вариантов гальванической батареи, вклад в исследование «животного электричества», что наряду с результатами Гальвани, Пфаффа и Гумбольдта помогло Дюбуа Реймону предоставить решающее доказательство в пользу новой науки — электробиологии. Изучение параллельности химических и электрических процессов могло бы сделать его основателем новой дисциплины — электрохимии, тем более, что он обратил внимание на связь электрохимичес

117

ких процессов с изменением объема и количества теплоты. Однако наибольшим своим достижением Риттер считал не открытие новых опытных феноменов, но метод исследования, новый взгляд на природу в целом. Стремясь возродить схоластический идеал единства «ratio et experimentum», Риттер искал «всеобщий порядок природы», «общие химические сродства», взаимосвязь электричества и магнетизма в органической и неорганической природе. Это единство Риттер надеялся найти в гальванизме, который он рассматривал как синтез биологического и металлического электричества и тем самым как выражение всеобщей электрической структуры мира — «мировой души природы». Неудивительно, что при этом Риттер искал связь натурфилософии с магией, астрологией и каббалистикой и оформил ее в своем учении, названном им «сидеризмом».

Этимология термина «сидеризм» наводит на мысль о тайне натурфилософии Риттера. Ученый сформулировал это понятие после своей поездки в Италию в 1806—1807 годах, где он познакомился с опытами по поиску воды и полезных ископаемых с помощью так называемых «рамки» и «железного маятника» (siderisches Pendel). Возвратившись в Мюнхен, Риттер представляет местной Академии новое исследовательское направление — сидеризм. Sidereus в переводе с латинского означает «звездный», а sideros по-древнегречески — «железный», применительно же к маятнику сюда примешивается коннотация «земляной». Таким образом, сидеризм — это учение об электромагнетическом единстве неба и Земли, исходящее из гипотезы о воздействии планет и Солнца на земные образования (эту гипотезу приписывает Риттеру Новалис) и гипотезы о подобии микрокосма (человека) макрокосму (Вселенной). Риттер убежден, что человек представляет собой «самый устойчивый и возвышенный иероглифический образ Земли», «природа рифмуется в человеке». В постулируемой «электрической системе тела» сливаются физика и история, завершая тем самым аналогию между макро- и микрокосмом.

«Земля была сперва художником и поэтом, пока она не стала физиком, и индивид лишь повторяет историю целого». Всюду действует сила, «двигающая мускулы и вызывающая ощущения», и она же «превращает тела в планеты, придает последним вращение и влечет их вокруг Солнца». И жизнь не означает ничего иного, кроме как постоянного развития: «Все, что постигает человек, есть созерцание его роста». Физика превращается в физиологию, коль скоро «психические силы в состоянии пере-

118

ходить в физическое воздействие». Человек как заверченный микрокосм оказывается медиумом, центром Вселенной и даже «источником жизни для всей остальной природы». Потому-то человеку и доступна тайна природных взаимосвязей, и железный пруток в его руке реагирует на «подземное электричество». Надо только овладеть способностью задавать вопросы природе «подобно алхимику, со всей углубленностью в себя и подлинной верой», как это удавалось святой провидице Хильдегарде фон Бинген в XII веке, видевшей во внутреннем сиянии драгоценных камней блеск утраченного рая. Трудно не вспомнить в этой связи А. Платонова и его мифологию электричества («Любовь к электричеству» и другие работы), захватившую в свое время широкие круги народа.

Развернутая Риттером перспектива исследований и натурфилософского умознания была столь необъятна, что его труды и биография смогли стать лишь небольшим ее фрагментом. Он осознал это обстоятельство, назвав свою последнюю, посмертно

опубликованную работу «Фрагментами из наследия молодого физика»¹.

Сон, язык и природа в антинатуралистической психологии

Готхильф Генрих Шуберт (1780-1860) родился в Хохенштайне (Саксония) в доме протестантского священника. Учась в гимназии в Веймаре, он зачитывался Гете, Шеллингом и Гердером. Как одноклассник сына Гердера Шуберт часто бывал у них дома, и Гердер рано разглядел естественнонаучную одаренность мальчика: это убедило его отца позволить Шуберту после одного года теологических штудий перейти к изучению медицины в Лейпциге. Через семь лет молодой ученый — уже завсегдатай ученых салонов и участник дискуссий о «ночной стороне естествознания», «животном магнетизме» и «магическом предчувствии». Тезис Шуберта о том, что в структуре планетной системы, расстоянии между ее элементами и отношениях их размеров и в их движениях обнаруживаются те же архетипы, что и в пространственных пропорциях человеческого тела, его частей и их взаимоотношений, охотно принимается Гете как аргумент против ньютоновства. Представление о структуре мира как

¹ Более подробно о Риттере см.: *Ritter Johann Wilhelm, Fragmente aus dem Nachlasse eines junges Physikers: Ein Taschenbuch fur Freude der Natur. Heidelberg, 1810*, а также послесловие к изданию и литературу.

119

органически упорядоченном и характеризуемом полярностью целом находит сочувствие у Баадера и Шеллинга.

Развитие Шуберта как философа включает бурное увлечение романтической эстетикой, которое закончилось горьким разочарованием после смерти И. Риттера; кружок Шлегелей, куда входили Штеффенс, Гёррес, Шуберт и др., фактически распался. После этого Шуберт как бы вновь обращается в родительскую веру: его привлекает наследие швабских пиетистов (Бенгеля, Оттингера, Хана), а также алхимия, теософия и «механические искусства». Решающий шаг был сделан не без поддержки Баадера и Шеллинга: Шуберт увлекается переводом трудов Клода Сен-Мартена (1743—1803), самого известного из французских «иллюминатов». Согласно последнему, макрокосмос должен найти объяснение из микрокосма; озарение есть протекающее глубоко внутри человека познание, состоящее в чистом созерцании. Не только форма шубертовской «Символики» и присущий ей темный способ выражения, но и ряд ее принципиальных положений позаимствованы из мыслительного круга французского «элегантного теософа».

Неудивительно, что в это время младший коллега Гегеля по Нюрнбергской гимназии не часто удостаивался философских бесед со своим знаменитым собратом: Гегель дистанцировался от натурфилософии уже в Йенский период — Шуберт был преданным учеником Шеллинга. Однако они радикально расходились не только в отношении к Шеллингу. С 1812 по 1816 годы Гегель писал «Науку логики» — Шуберт в 1814 году опубликовал «Символику сновидения»¹; различие предметов и методов анализа ясно обозначает пункты расхождения и противоположность их образов мышления. Даже сама история создания книги обязана курьезу, о котором повествует Шуберт в «Автобиографии»². Это вполне соответствует отсутствию стремления автора предложить «какую-либо теорию сновидения»; Шуберту была вообще чужда рационалистическая постановка вопроса и последовательное рассмотрение предмета, что в общем отвечало методологии анализа сновидения в XVIII веке.

В эту эпоху сновидение обычно рассматривалось или как моральное средство божественного воспитания, или в пиетистском духе, как откровение. В контексте механицистской пара-

¹ *Schubert C. H., Gotthilf Heinrich. Symbolik des Traums. Bamberg, C.F.Kunz, 1814.*

² *Schubert G. H. Selbstbiography, I. Erlangen, 1854. S. 396.*

120

дигмы сон соединял в себе несоизмеримые аспекты: в физиологическом смысле — истощение нервных соков, в психологическом — законы ассоциаций. Просвещенческое представление о сне объединяло все его истолкования, видя в сновидении несовершенную и искаженную форму бодрствующего сознания; оно представало образцом всякой фантастики и чистого произвола. Сквозь все это с трудом пробивалось новое понимание, первые ростки которого мы находим у Лихтенберга: «Сон образует собой некоторую материю души, которая является достойным предметом изучения величайших психологов»; «Сон представляет собой некоторую жизнь, которая, будучи соединена с нашей прочей жизнью, становится тем,

что мы и называем человеческой жизнью в целом. Сны постепенно затухают в бодрствовании, нельзя сказать, где начинается последнее»¹.

Все это, а также замечания Гамана и Гердера о подлинном поэтически-образном языке человечества и глубоко-символическом сне архаического сознания, о многоголосии божественной природы как учительницы языка и Музы, идеи Сен-Мартена, пиетизм, романтическое открытие бессознательного, мысли из трудов современных Шуберту исследователей мифа и многое другое соединяется в «Символике сновидения». «Отсутствие всякой теории сновидения» означало, по существу, жертвование попыткой построить понимание человеческой души на основе сновидения в пользу создания дифференцированной символики языка. Впрочем, и сама эта символика не выступала как самоцель; Шуберт заимствовал у Гете серьезный интерес к естествознанию, которому в определенной мере подчинена его поэтика символа. «... Язык иероглифических образов, с которыми мы познакомились на примере древних египетских памятников и странных фигур древних идолов Востока, обнаруживает поразительное родство с языком образов сна, — пишет Шуберт. — Это сходство могло бы помочь обнаружить потерянный ключ и к тем до сих пор неразгаданным знакам природного языка, ключ, который бы дал нам больше, чем простое расширение наших археологических и мифологических сведений: возможность понять значение предметов окружающей нас природы, о знании которых не позволяет даже мечтать наше обычное естествознание». Поэтому нельзя отказать Шуберту в попытке придать новое направление науке о природе, направление, чуж-

¹ Aphorismen. F 602. F 737.

121

Аое господствовавшему механицизму, но неизбежное хотя бы в качестве провокационной или пробной альтернативы.

Определение поэзии Вильгельмом Шлегелем как искусственного создания мифа служит архетипом ряда рассуждений Шуберта. Магия поэзии созвучна духовности несравненно больше, чем проза бодрствующего сознания. Образный язык сна — подлинный, врожденный, единый язык человечества; с мифом его роднят символическая глубина, комбинаторика и аббревиатуры, провидческая сила, он — прототип всякой поэзии. Однако Шуберт не создает новой эстетики, следуя логике романтического поэтического эксперимента. Это, скорее, новое естествознание, близкое Гете и в особенности Шеллингу, хотя Шуберту глубоко чужд образ мысли трансцендентального идеализма, спекулирующего по поводу восхождения Я через рефлексирование и потенцирование к трансцендентальности. Понимая природу как «бессознательный разум», пребывающий в «магнетическом сне», он конкретизирует аналогию природы и души, природы и языка в специфической «иероглифике». Здесь он следует Сен-Мартену и древнему образу зашифрованной «книги природы», хранящей тайну божественного откровения. Иероглиф, что хорошо видно из текстов Фридриха Шлегеля, как эстетический и натурфилософский термин был центральным понятием романтизма, исходившего из традиции, берущей начало в античном герметизме, получившей новую жизнь в каббале и далее — в мистической натурфилософии Джона Ди, впервые, по-видимому, использовавшему термин «иероглифика».

Структура «Символики» отражает схему, заимствованную у «иллюминатов» и романтиков: от божественного откровения и творения природы, тождества слова и сущности — к падению и смешению языков и далее — к познанию потерянного истока и спасению через второе откровение. У Шуберта история языка также параллельна истории творения, также несет на себе следы учения о трех эпохах и золотом веке. Главы второй части книги отражают тенденцию, нашедшую свое выражение в позднейших переработках и последующих изданиях, — усиление христианской тематики и дуалистического истолкования природы человека.

Хотя выход книги сопровождался нетерпеливым и восторженным ожиданием поклонников, резкой реакцией критиков и последующими дискуссиями, хотя такие фигуры как Кернер, Геббель и Кьеркегор являют собой лишь немногие примеры заинтересованных читателей, о Шуберте к концу XIX века уже

122

мало кто помнил. Однако затем интерес пробудился вновь; впрочем, исследователи считают, что психологические представления Шуберта превосходили уже его современники Штеффенс и Карус. Многие современные ученые скептически оценивают вклад Шуберта в историю: по их мнению, для Фрейда работы Шуберта были не более чем свидетельством понимания важности сновидения в школе

Шеллинга; параллели с учением Юнга о сне и его символах скорее случайны, чем являются сознательной рецепцией Шуберта. Не исключено, тем не менее, что новый психоанализ найдет в его работах предвидение будущих прозрений. Ведь наивно объявлять «тупиковой ветвью» учение сыгравшее роль альтернативы трансцендентализму и натуралистической психологии, — оно сделало свою историю, будущее которой открыто и богато неожиданностями.

Архивариус оккультных наук

Иозеф Гёррес (1776—1848) родился в семье торговца в Кобленце, на берегу Рейна, в местах, опозитизированных Генрихом Гейне. Гёррес учится в католической гимназии, где ему прививаются начатки рационалистического мышления. Юность Гёрреса проходит в увлечении идеалами республики и рационализма, во Французской революции он видит путь истинной свободы народов. В числе немецких делегатов он едет в Париж для выражения протеста против действий генерала Лавала в Рейнской области, и эта поездка излечивает его от очарования революцией. С 1800 года Гёррес посвящает себя наукам, под влиянием шеллинговской философии изучает физику, химию, преподает и пишет на эти темы, уделяя также много времени литературно-публицистической деятельности. В 1806 году он переезжает в Гейдельберг, где преподает историю, литературу, философию и активно включается в романтическое движение (вместе с Арнимом и Клеменсом Brentano). Однако из-за постоянных конфликтов с протестантами — критиками романтизма он покидает Гейдельберг, возвращается на родину и решает посвятить все время германистике и исследованию мифа. Здесь он вновь не выдерживает и включается в политику: основав газету «Der Rheinische Merkur», он выступает против Наполеона и призывает к возрождению великой Германской империи под австрийским (католическим) владычеством. Наполеон назвал газету

123

Гёрреса одним из пяти самых главных своих противников. В 1816 году политическая деятельность Гёрреса попадает под запрет газета закрывается — немецкие князья недовольны его агитацией за конституцию и свободу. Прусское правительство издает приказ о его аресте, конфискует его книги и политические памфлеты. Гёррес бежит во Франкфурт и уже окончательно переходит к чисто научной деятельности в области религиозно-мифологической проблематики. В 1827 году Людвиг Баварский предоставляет ему профессию в Мюнхенском университете, где он читает лекции по христианской мифологии и мистике, а также становится заметной персоной в католических кругах.

В это время Гёррес начинает работу над своим главным трудом «Христианская мистика» — многотомной энциклопедией объемом свыше 5000 страниц с более чем 1500 цитат. Католические авторы часто сравнивают эту работу с поэмой Данте, подчеркивая, что основательный ее анализ еще никем не предпринят. Охарактеризуем кратко основное содержание книги.

Четыре тома «Мистики» делятся на девять книг. Первая книга посвящена «природным основам мистики». Автор предлагает своего рода религиозную антропологию, типичную смесь натурфилософской психологии и физиологии, связанной с мистической аллегорией креста. В силу этого она почти не связана со второй книгой, с которой начинается рассмотрение собственно мистики. Со второй по пятую книгу Гёррес анализирует то, что он называет «христианской мистикой», с шестой по девятую — «демоническую мистику». Работа осталась неоконченной, поскольку автор замышлял рассмотрение еще и «подлинной мистики» — по диалектическому принципу «отрицание отрицания» и в соответствии со схемой человеческой личности: тело, душа и дух.

Содержание второй книги составляет «религиозная и церковная основа мистики». В ней мы находим историю развития мистики вплоть до Высокого средневековья. В третьей книге, завершающей первый том, начинается собственно теория мистики. Сначала автор говорит об особенном божественном призвании людей и обсуждает вопрос об очищающей аскезе применительно к низшему, среднему и высшему человеку, соответствующим уже упомянутой структуре личности. Все это Гёррес сопровождает многочисленными свидетельствами о чудесных и мистических событиях. Второй том посвящен собственно мистике, и четвертая книга повествует о мистических феноменах низшего порядка во всех трех типах человека. Пятая книга

на-

124

чинается с рассмотрения вопроса об экстазе вновь применительно к развитию

человека от низших форм к высшим.

Содержание шестой книги, с которой начинается анализ демонической мистики, разворачивается от темы грехопадения, затем следует обзор этапов развития демонизма до XIX века что почти совпадает с историей ересей. Одна из глав шестой книги посвящена демоническим сагам и легендам, что иллюстрирует существование демонического в мире рационального. В той же книге Гёррес рассматривает натуральную мистику, которую он обозначает как «физиологию мистики», или «натуральную магию». Она состоит из разделов, которые соответствуют приверженности человека к физическим элементам или психическим стихийным духам. Эта форма мистики образует собой «земную основу» как христианской, так и демонической мистики. С одной стороны, Гёррес понимает натуральную мистику как нейтральную и самостоятельную дисциплину наряду с собственно мистикой (христианской и демонической), с другой же стороны, она является первой ступенью демонизма. Это показывает противоречивость и неокончательную продуманность используемой автором терминологии. В конце шестой книги рассматриваются взаимоотношения между искушающими духами и святыми.

В начале седьмой книги автор дает обзор возникновения демонической магии в узком смысле. Подробно рассматривается распространение демонической аскезы, причем здесь уже не выдерживается первоначальная схема триады. Книга завершается темой договора с дьяволом, что образует альфу и омегу демонической аскезы. Восьмая и девятая книги полностью посвящены волшебству и ведьмовству, т. е. собственно демонизму. Гёррес подробно рассматривает вопрос об одержимости и ее причинах, главной из которых он считает характер. Далее следует описание одержимости на трех этапах развития человека и способов лечения с помощью церкви и медицины. В девятой книге идет речь о развитии колдовства и в особенности каббалистики, о ведьминских шабашах и влиянии колдунов на людей, и завершается книга обстоятельным разбором инквизиционных процессов против ведьм.

Важно заметить, что «мистика» понимается Гёрресом очень широко, объемля собой всю сферу как мистического, так и оккультного, демонического и магического. «Мистика есть видение и познание с помощью высшего света, а также действие и

125

деяние с помощью высшей свободы». «Мистическая жизнь» посвящает себя «внутренней божественной середине» и «глубокому мистерии бытия в Боге», — пишет Гёррес¹. Христианскую мистику он характеризует как «восходящую», а демоническую — как «нисходящую». Автор прослеживает тем самым путь к духу Бога и духу Зла. Человек в состоянии двояким образом стимулировать свои силы и определять свое духовное развитие — в направлении рая или ада.

Чудовищный объем материала позволяет с большим трудом определить степень адекватности источников и их использования автором. Масса легенд, притч, свидетельств очевидцев, летописей и т. п., повествующих о мистических событиях, собраны и обработаны Гёрресом, которому нередко вменяется небрежное обращение с материалом. Однако Иозеф Бернхарт проверил 220 источников и исправил этот образ Гёрреса, показав, что научный уровень текста соответствует своему времени и трудности задачи. «Христианская мистика» до сих пор остается, таким образом, беспрецедентным трудом, в своей фактической части служащим источником современных исследований. Я бы сравнил его с трудом уже упомянутого Агриппы Неттесхаймского, создавшего огромный для своего времени обзор магии и подвергнувшего ее полной переоценке в своей поздней работе. Первоначальное издание Гёрреса было переложено в менее объемных онтологиях¹.

Значение «Христианской мистики» для нашего исследования состоит прежде всего в методологической установке Гёрреса, предлагающего весьма широкую интерпретацию мистического. Столь же широкую интерпретацию, относящуюся на этот раз к магии, мы находим у Х. Л. Борхеса («Повествовательное искусство и магия»). Поскольку трактовка магического познания как модели предельного (или миграционного) опыта, позволяющей понять феномен творчества, является достаточно распространенной, любопытно увидеть истоки этой идеи у авторов, для которых мистика и магия являются выражением космических и личностных креативных потенций.

¹ Corres J. Die christliche Mystik. Munchen, 1836—1842. Bd. 1. 1.11.

² Bernhart Joseph (Hrg.), Mystik, Magie und Daemonologie. Munchen, 1927; Werner Helmut (Hrg.), Hinter der Welt ist Magie. Munchen, 1990.

Врач — исследователь паранормальных феноменов

Юстинус Кернер (1786-1862) родился в провинции Баден-Вюртемберг в Людвигсбурге, городе, построенном по образу Версаля — резиденции французских королей. Получил медицинское образование, известен как писатель, представитель «швабской школы» немецкого романтизма. В своих лирических стихотворениях, романах (в последних использованы обычные для романтиков мотивы средневековых преданий) Кернер в совершенстве овладел формами немецкой народной поэзии. Знание народной жизни и интерес к «народному духу» питался, помимо романтической идеологии «народности» (Volksthümlichkeit), его профессиональной врачебной практикой.

Кернеру был свойствен особенный интерес к «тайнам природы», к потустороннему, явлениям типа сомнамбулизма, животного электричества, другим малоизученным и загадочным явлениям человеческого организма и попыткам обоснования возможности общения людей с миром духов. Им написаны книги «История двух сомнамбул» (1824), «Ясновидящая из Преворста» (1829); последняя опубликована на русском языке под названием «По ту сторону смерти. Записки ясновидящей» (1909) и др. Сообщение под названием «История девушки из Орлаха» инспирировано клиническим случаем, который Кернер изучал на практике. Излагая историю девушки, одержимой злым духом, он как врач ясно высказывается против натуралистической медицины в деле лечения психических заболеваний; его ирония по поводу «школьной медицины», которую практиковали дипломированные университетские доктора, достаточно очевидна. Когда для лечения мистических видений больной рекомендуют прием белладонны, цинковых белил, втирания рвотной мази винного камня и даже раскаленное железо, Кернер выражает удовлетворение тем, что «простой природный ум родителей не позволил им привести в исполнение такие рациональные рекомендации».

Известно, что врачи сознательно стремились причинить боль и дискомфорт психическому больному, рассчитывая исключить симуляцию или же «заставить» тело расстаться с болезнью — заковывание в кандалы, голодная диета, физические истязания были распространены как лечебные средства в психических лечебницах того времени. Поэтому не вызывает сомнения, что в условиях отсутствия научной психиатрии медикаментозное лечение психических расстройств причиняло больше вреда, чем

127

пользы. В этом смысле мистическое объяснение, не вскрывая истинных причин болезни, позволяло тем не менее избрать наиболее щадящий способ лечения, а в перспективе вело к формированию гуманистической психологии¹.

Физиогномика и френология на пути к «философии тела»

Биография Карла Густава Каруса (1789-1869) — это типичный жизненный путь успешного ученого, хотя и отличный от того, которым пошел его современник и друг А. фон Гумбольдт. Карус с детских лет посвящает себя наукам. В своем родном Лейпциге с 15 лет он изучает химию, физику, биологию, философию, позже — медицину, физиологию, математику. Удостоенный степеней доктора философии и доктора медицины, Карус занимает пост профессора Дрезденской Академии хирургии и медицины, а также главного королевского врача Саксонского двора.

Однако облик Каруса-исследователя был бы существенно неполон, если бы мы не учли ту сферу его деятельности, которая сегодня выводится за пределы науки. Натурфилософские воззрения Каруса, существенно дополнявшие его научные исследования, складываются под сильным влиянием романтиков и немецкого классического идеализма. К его кругу общения принадлежали братья Шлегель, Шеллинг, Гегель, Окен и Краузе. Разные авторы причисляют его к ученикам либо Гете, либо Шеллинга. Так, представление о божественной душе мира — явное наследие Шеллинга. У Гете он заимствует категорию «жизненного чувства», понятие природы и многие черты гетевской картины мира, в частности идею единства бытия — отражения всего во всем. Представление Гете об органичности и одухотворенности природы, о ее живой метаморфозе распространяется Карусом на общую физиологию и медицину в его стремлении к созданию целостной символической картины всего бытия как становления внутреннего смысла. Данный подход находит применение даже в его известных работах об искусстве; сам художник, Карус пытается представить пейзажную живопись как научно обоснованную «физиогномику ландшафта».

Карус впервые вводит в психологию понятие бессознательного. Он различает сознание, относительное и абсолютное бес-

¹ Подробнее о Ю. Кернере см: *Heinzmann F. Justinus Korner als Romantiker. Tübingen, 1908.*

128

сознательное в соответствии с триадой «дух — душа — мировая душа». «Ключ к познанию сущности сознательной душевной жизни находится в сфере бессознательного», — провозглашает Карус. Между душой и телом нет ни взаимодействия, ни параллелизма, считает он, тело — форма проявления души, а душа — смысл тела. Противоположность души и тела он заменяет противоположностью «сознание — бессознательное». «Все, что мы называем формой тела, чертами лица, взглядом, есть лишь внешняя символика, которая выражает собой с помощью данных образов пребывающую в бессознательном состоянии идею», — утверждает Карус.

Эту символику он пытается понять как ключ к человеческому характеру, на чем и строится его «история чувств» — психология. В конечном счете учение о бессознательном служит пониманию таинственных «окультурных явлений» — ясновидения, раздвоения сознания и бидокации, сомнамбулизма. Для Каруса все магическое находится в тесной связи с бессознательным, бессознательное же в человеке опирается на бессознательное в мире. «Двойственность всего нашего духовного бытия, разделенного на сознание и бессознательное, является тем самым подлинным ключом, который ведет к пониманию бесчисленных жизненных процессов, в особенности тех, которые мы обозначаем понятием магнетизма»¹. Магнетизм, магия и бессознательное объединяются Карусом в рамках единой концепции, которую он называет «символикой».

Готхильф Генрих Шуберт, ближайший друг Иоганна Риттера и один из активных членов Иенского кружка, в 1814 году публикует работу под названием «Символика сновидения» (*Die Symbolik des Traumes. Bamberg, 1814*). Проходит сорок лет, и другой романтический натурфилософ Карус создает еще одну символику, в которой художественная метафоричность Шуберта уже несколько уступает место фактам и методам науки. Эта книга («*Symbolik der menschlichen Gestalt*», первое издание 1853г.) выдержала множество всякий раз дополняемых изданий, в том числе и два (или три) издания (1924, 1925, 1932) под редакцией известного психолога и медика Т. Лессинга (не путать с Г. Лессингом — философом-просветителем XVIII в.), и была вновь существенно дополнена в изданиях 1953 и 1962 гг.

¹ *Carus K. Uber Lebensmagnetismus. Leipzig, 1857, S. 10*; полное название этой книги: «О жизненном магнетизме и магических воздействиях вообще».

129

То, что Карус именует «символикой», обычно называют «физиогномикой». Чему же обязана терминологическая новация? В указанной работе «Символика человеческого облика», носящей подзаголовок «Руководство к человекознанию», он истолковывает человеческое тело, *Physis* человека как символ «идеи». Заметим в этой связи, что многозначное немецкое слово «*Gestalt*» имеет смысл переводить в данном контексте как «облик» или даже просто «тело», если не иметь в виду противопоставление души и тела, против чего и сам Карус активно выступает. Задача новой дисциплины состоит в том, «чтобы понять, как существуют смысл и значение в природе и в самих себе. В конечном счете мы стремимся, собственно, к тому, чтобы научиться видеть и понимать мир вообще как символ высшего и вечного божественного таинства, а человека — как символ божественной идеи души. Как скоро обнаруживаются такие поистине глобальные и неисчерпаемые задачи, символика вовлекает в сферу своего внимания весь космос, с одной стороны, и всю морфологию и физиологию — с другой»¹.

То, что отличает «символику» Каруса от физиогномики — это прежде всего стремление объяснить и систематизировать факты, включить их в целостную картину мира. «Символике» предшествуют поэтому его фундаментальные исследования по физиологии и психологии, названные им «*Physis*» и «*Psyche*», в которых разрабатываются онтологические предпосылки его учения. Карус как врач исходит из рассмотрения целостности человека. В теле он рассчитывает найти индивидуальное проявление идеи. Облик человека выражает всеми своими чертами нечто сущностное, поистине, а не только с точки зрения видимости присущее индивиду. Поэтому Карус придает такое большое значение описанию и анализу индивидуальных черт человеческого облика, и здесь его исследования по-прежнему сохраняют определенную ценность, даже если они вызывают сегодня известное теоретическое неудовлетворение².

Приведем некоторые примеры. Карус долго искал количественное значение, присущее индивидуальному телу и обеспечивающее точные сравнительные исследования. Такую единицу он обнаружил в так называемом «модуле», который составляет треть длины позвоночника. С ним Карус сопоставляет другие измерения тела. Эта идея, по мнению неко-

¹ *Carus K. Symbolik der menschlichen Gestalt. Leipzig, 1953 S. 5.* ² См.: *Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie (1946). S. 223.*

130

торых антропологов, вовсе не так абсурдна, как первоначально считалось. Или пример несколько иного рода: Карус связывает человеческое лицо с образом креста (отношение глаз к носу, прежде всего) и считает эту аналогию открытием важнейшей таинственной связи.

Подобно естествознанию Гете, «символика» Каруса занимает место на границе между наукой и искусством. «Символика человеческого облика является наукой, поскольку она познает основы, в соответствии с которыми бесчисленные индивидуальные черты оцениваются в их связи с душевной жизнью; и она же является искусством, как скоро она применяет эти основы в каждом отдельном случае и выводит из наличности тела скрытую в нем духовность»¹.

Карус родился через 10 лет после публикации знаменитого труда Лафатера (Lavater) «Физиогномические фрагменты» (1775—1778), которым зачитывались многие старшие современники Каруса, в том числе и Гете. Швейцарский богослов, философ и писатель Иоганн Каспар Лафатер был близок к литературному романтическому движению «бури и натиска» и дружил с писателем Фридрихом Клингером, название пьесы которого («Sturm und Drang») и дало имя всему движению. Благодаря вышеупомянутому труду Лафатер вошел в историю как основатель физиогномики. Однако его попытки выведения объективных законов связи между внешностью человека и его внутренним обликом — способностями, характером и т. п. — опирались в основном на субъективные наблюдения и ощущения. Это обстоятельство, а также усилившиеся мистические акценты его учения привели к его критике, в том числе и в кругу его друзей. Автор «Символики» стремился избежать судьбы своего предшественника, что ему до известной степени удалось. Он вписывает весьма своеобразную страницу в историю физиогномики и френологии, наряду с работами Лафатера, Пидерита и Галла, и показывает, во что превращаются в середине XIX века древние мантические идеи и практики, развивающиеся параллельно и в тесной связи с наукой и философией. В наши дни идеи Каруса получают новое освещение в свете роста интереса к истокам феноменологии (работам Л. Кдагеса в особенности; последний издавал работы Каруса и является, помимо всего, самым известным его интерпретатором), а также в контексте иных философско-антропологических и в частности постмодернистских

¹ *Carus K. Symbolik. S. 6.*

131

дискуссий о природе человеческого тела, истолкование которого казалось бы, способно исчерпать собой все философские проблемы.

Психофизиология жизни после смерти

Густав Теодор Фехнер (1801—1887) родился в семье евангелического пастора в маленьком городке Грос-Зэрхене (50 км северо-восточнее Дрездена, недалеко от родины Риттера). Хотя начало его биографии напоминает биографию Риттера, Фехнер жил уже в другую эпоху, ему был свойствен совершенно иной характер, и его ожидала совсем иная судьба. В шестнадцать лет он начинает изучать медицину в Университете Лейпцига, куда он затем переселяется насовсем. Он зарабатывает на жизнь уроками и переводами (в том числе переводит «Физику» Биота), изучает натурфилософскую литературу (среди прочего труды Окена) и в конце концов оставляет в 1823 году медицину, начав академическую карьеру лекциями по физике.

Поразительны результаты, к которым Фехнер приходит при всем убожестве физической аппаратуры того времени. Упоминания заслуживают его работы в области электродинамики и электролиза («Измерения гальванической цепи», 1831; «Учебник электромагнетизма», 1831), а также его изучение субъективного восприятия цвета, что в дальнейшем приводит его к знаменитой психофизической теории (учению о телесно-духовных взаимосвязях).

В кругу тогдашних друзей и корреспондентов Фехнера — теологи, математики, философы и литераторы (в том числе и Беттина фон Арним — почти немецкий Мерсенн XIX века). Многосторонняя одаренность Фехнера требовала такого

разнообразного контекста и проявлялась, со своей стороны, в литературных трудах, в которых он, скрываясь под псевдонимом Д-ра Мизеса, посягал на лавры Свифта, иронически критикуя науку («Доказательство того, что Луна состоит из йода», «Анатомия ангела» и др.). Помимо лекций (в 1834 году он становится ординарным профессором физики) Фехнер нагружает себя многочисленными экспериментальными исследованиями, издательскими и писательскими обязанностями, что приводит к тяжелой глазной и желудочной болезни. В течении месяцев он находится под угрозой слепоты, безумия и голодной смерти. Однако его здоровая натура, заботы жены и друзей побеждают

132

болезнь, и единственным напоминанием о ней остается «Книжка загадок», в которой собраны его стихотворения, написанные в то время. Она отражает духовный кризис и формирование нового мировоззрения, сердцевиной которого оказывается идея одушевленности Вселенной.

Религиозный аспект этой идеи выражен в его «Брошюре о жизни после смерти» (1836) и всесторонне обоснован в книге «Нанна, или О духовной жизни растений» (1848), а также в получившей наибольшую известность книге «Зенд-Авеста, или О вещах небесных и потусторонних» (1851). Книга задумана как комментарий («Зенд») к Авесте — персидскому религиозному источнику V или VI века, по преданию восходящему к Зороастру. (Фехнер при этом учитывал, что его книга, по существу, мало чем созвучна персидскому тексту, даже если последний и находится «в важной, глубоко исторической и содержательной связи с христианством»). Забавно, что и Ницше, в общем почти диаметрально противоположный Фехнеру мыслитель, воодушевлялся именно образом Зороастра — Заратустры.) Согласно учению Фехнера, одушевлены не только люди и животные, но также растения и небесные тела. Так, Земля в силу своей формы, материи и внутренних взаимосвязей представляет собой нечто единое, обладающее индивидуальной душой и вступающее в относительно самостоятельные отношения с другими небесными телами, такими же органическими индивидами. Это учение, излагаемое восторженно-поэтическим языком, завершается утверждением, что и Вселенная обладает душой — это Бог. Подобно тому, как в человеческой душе впечатления, представления, чувства и волевые акты соединяются единством Я, так и индивидуальные души объединяются в одно целое с помощью душ более высокого порядка. Взаимодействие и посмертное существование душ становится возможным благодаря Единой Душе — Богу. Божеству приписываются, тем самым, как пантеистически-христианские, так и личностные черты, предполагающие самосознание. Связь своего учения с христианством Фехнер проводит, далее, в своих поздних работах: «По поводу вопроса о душе. Путь сквозь видимый мир, чтобы найти невидимый» (1861), «Три причины и основы веры» (1863) и в особенности в книге «Дневное видение против ночного видения» (1879). Современному естествознанию, для которого мир представляет собой темную и твердую совокупность движущихся атомов, он противопоставляет образу универсальной духовной жизни; свет, цвет, звук, запах Фехнер понимает не просто как

133

субъективные ощущения, но как данные вне и независимо от нас ощущения божественно-космического сознания.

Свою метафизику Фехнер стремился вывести из опытных наук путем «обобщения, расширения и возвышения точки зрения», что позволило бы выйти за пределы непосредственных данных опыта. При этом он не претендовал на использование «гениальной интуиции» (Шопенгауэр) или «интеллектуального видения» (Шеллинг), хотя его идеи и методы во многом напоминают шеллинговские. Лишь после смерти Фехнера его метафизические труды привлекли внимание и повлияли, среди прочих, на Вундта и Паульсена, а также на различные холистские, оккультные и спиритуалистические концепции.

Коснемся вкратце той стороны деятельности Фехнера, которая лежит за пределами тематики «Брошюры о жизни после смерти», но завоевала интерес, в том числе и современного читателя. Речь идет о его психофизике и экспериментальной психологии, которым посвящены его труды «О физическом и философском атомизме» (1855) и «Некоторые идеи по поводу творения и развития организмов» (1873). Книгой «Элементы психофизики» (1860) Фехнер создал чуть ли одним ударом новую философскую дисциплину, которой предназначалась роль опытной основы его пантеистического мировоззрения. Поскольку Фехнер рассматривает тело и душу лишь как формы существования единого одушевленного существа, то задачу

естествоиспытателя он формулирует как экспериментальное обоснование законов взаимодействия этих форм. При этом первый этап исследования состоит в изучении отношения между силой ощущения и силой раздражения и измерении каждого из них. С этой целью Фехнер пытался показать применимость так называемого закона Вебера ко всей сфере чувственности. (Закон Вебера утверждает, что сила ощущения возрастает при сохранении отношения между силой ощущения и силой раздражения. К примеру, чтобы воспринять изменение силы тяжести, равной 15 г, нужно добавить к ним 0,5 г; при начальной силе тяжести в 30 г изменение будет воспринимаемым только при добавлении 1 г (1/30 части) и т. д.) Отсюда ведет свое начало экспериментальная психология, эстафету которой перехватил у Фехнера Вундт, организовавший в Лейпциге свою лабораторию. На этой основе и исходя из своей теории одушевленности Вселенной Фехнер пытался разработать и экспериментальные основы эстетики, объединив ее с религиозно окрашенным гедонизмом, развитым еще в работе «О высшем благе» (1846) (нравственность он

134

рассматривал как стремление к наибольшему количеству воздуха во Вселенной — точка зрения, в которой он приближался к Больцано и Лотце).

Разные стороны фехнеровского учения были связаны со стержнем его мировоззрения, а также и с художественной фантазией, свойственной его личности, которая в единстве науки, искусства и религии стремилась охватить как всю наблюдаемую посюстороннюю реальность, так и всю потустороннюю реальность — предмет его догадок и надежд. Фехнер воплотил в себе новый научный дух, не только отрицавший ньютоновскую парадигму, но сделавший конкретные шаги для ее пересмотра. И вместе с тем это был новый позитивизм, вплотную граничащий с мистикой и черпавший в ней свои аналогии и метафоры. Это обстоятельство пронизательно заметил В. И. Ленин в учениях Маха и Гельмгольца, но даже творцы вполне современных физических теорий сохраняют аналогичные интенции («демоны» К. Максвелла, кьеркегоровские аллюзии Н. Бора)¹.

Ритгер, Шуберт, Новалис, Кернер, Гёррес, Карус, Фехнер и другие немецкие философы, литераторы и ученые внесли совершенно особый вклад в развитие гуманитарных наук (психологии, культурологии, религиоведения, антропологии) и формирование антиньютоновской парадигмы. Он не был еще по достоинству оценен во многом именно потому, что не совпадал с магистральными течениями своего времени (языковой теорией Гумбольдта, эмпирической психологией Вундта, эволюционистской этнографией и младогегельянской критикой религии). Натурфилософско-магические онтологии развивались параллельно с научными теориями и предоставляли в распоряжение читателя значимые альтернативы, пусть даже их значение для прогресса человеческого духа не всегда отчетливо осознавалось.

3. Семь провинций: ипостаси магического опыта

Исторический экскурс в эволюцию магии естественным образом завершается к тому моменту, когда социальные и интеллектуальные потребности порождают вновь, повторяя античность, демократическое отношение к разным формам знания,

¹ Для более подробного ознакомления с трудами Фехнера и библиографией его исследователей мы отсылаем к истории философии Юбервега. См: *Ueberweg F. Geschichte der Philosophie. Vol. II.IVAufl.*

135

что выводит магию из подвалов и чердаков на всеобщее легальное обозрение. Утрата религией неоспоримого авторитета и власти, конец охоты на ведьм и бурное развитие естествознания и техники — все эти события приходятся на XIX век, когда и формируются основные ипостаси магической мысли и деятельности, основные формы их современного существования. Какой могла бы быть их приблизительная типология?

Язык — великое зеркало человеческого мира. Люди заглядывают в него даже без апелляции к Хайдеггеру и Витгенштейну, когда пытаются уяснить себе некоторый культурный факт. Магия предстает в нем одной из универсальных категорий типа пространства или времени: во многих языках она не просто соотносится с деятельностью персидских жрецов-«магов», но обозначается словом, сходным с «мана» — видом некоторой мощной и таинственной силы. Феномены, которые хотя бы частью своего содержания пересекаются с магией, позволяют очертить контекст ее бытия и понимания. Это религия, миф, обряды и ритуалы, оккультизм, паранормальные явления, сектанство, колдовство и знахарство, медицина и

искусство. Однако помимо этих социокультурных феноменов с магией обычно связывают и ряд метафор, характеризующих человеческое поведение и общение. Психиатры называют невротические симптомы «магическими операторами». Философы находят «магические свойства» во всяком культурном символизме. Писатели и поэты используют «магию слова». Политики обладают «харизмой» — образом магической силы, увлекающей за собой массы. Влюбленные охвачены «магической властью» своего чувства. Все это — магия в широком значении слова, которое нельзя не учитывать при философском анализе. Но мы обратимся сейчас к ее более узкому смыслу, к магии, воплощенной в социальных институтах.

3.1. Медицинская магия

Годы разочарования в российской перестройке (1988—1992) совпали с увлечением нестандартными методами лечения. Прокатилась мощная волна популярности телешаманов, которые категорически отрицали свою связь с магическими приемами и силами, а орден колдунов России почти добился представительства в парламенте. Впрочем, нам и здесь не угнаться за развитыми странами: в США в 1968 году насчитывалось 10 тысяч астрологов и 150 тысяч врачей, частично использующих

136

астрологию; во Франции в 1973 году пользовались 6 тысяч факиров и предсказателей¹. Сегодня колдуны и знахари именуют себя, как правило, иначе, чем в доисторические времена, и относят себя к самым различным интеллектуальным течениям. Предсказатели, ясновидящие, астрологи поступают в ученики к Юнгу, Сулливану и другим неотрейдистам, Райху, представителям гештальтпсихологии и транзакционизма, они разрабатывают технику хатхи, кармы и йоги, занимаются заклинанием змей, врачеванием верой, магнетизмом, спиритуализмом и гипнозом, становятся гуру и вуду, изгоняют дьявола параллельно с акупунктурой, траволечением и контролем биоритмов, используют идеи и техники дзен, суфизма и тантризма.

Синкретическое смешение магических идеологий и практик в современной культуре обязано новому уровню коммуникации и иным социальным факторам. Однако сфера магического лечения, его «идеальный тип» остался во многом тем же, что и в племени азанде — как его описал Э. Эванс-Причард в своей работе «Колдовство, оракулы и магия у азанде»². В стране азанде всякий, кто чувствует себя заболевшим, первым делом обращается к гадателю низшего разряда и полученный диагноз проверяет у более квалифицированного специалиста — ясновидящего. Причинами его заболевания могут быть объявлены враждебный знахарь, дух, злой демон, нарушение табу или в крайнем случае — некая естественная причина. Диагноз требует соответствующего лечения у узкого специалиста, к которому и направляется больной. Характерно, однако, что в разных племенах заболевание принято объяснять лишь одной из всех возможных причин. Так, для азанде это — колдовство. Здесь следует сказать, что колдовство и магия для азанде — вещи разные. Говоря о магии вообще, мы выделяем, с одной стороны, интересующие ее компоненты — предсказателей, колдунов, шаманов, заклинания, снадобья и другие аксессуары, а с другой — те, которые носят воображаемый характер, — духов, демонов, магические силы. Механизм колдовства относится ко второму ряду явлений. Колдун убивает ментально: его дух, отделяясь от тела, навевается к человеку во время сна и высасывает его внутренности. Знахарь может использовать магические средства

¹ Truzzi L. The occult revival as popular cultur // The Sociological Quaterly. 1972. Vol.13. P.16—36; EUul J. The new demons. New York., 1975. P.133.

² См.: Магический кристалл. М., 1992.

137

первого разряда для защиты от колдовства (белая магия) или для нанесения вреда (черная магия), но в любом случае это будет использование предметов и слов, а не непосредственная эксплуатация мифических персонажей и веры в них.

Итак, если для азанде причина болезни чаще всего кроется в колдовстве, то племена добу и пейют придают большое значение знахарству, а майори — нарушению табу, в то время как динка и нуэры в качестве основных патогенов рассматривают демонов. Даже если магически-медицинский комплекс в некоторых племенах не играет такой роли, как у азанде (для них он задает основную космологию, поглощая даже представления о богах), то он все равно присутствует в мировоззрении в качестве необходимого элемента (у нуэров, например, часть медицинских функций выполняет религиозный культ).

Когда речь заходит о возможном влиянии медицинской магии на современного человека, то обычно сталкиваются две точки зрения. Первая исходит из психологии больного, рассматривая его как невротика или суггестивный, подверженный внушению тип. Вторая утверждает приоритет магико-медицинского контекста, способного влиять на любого индивида. Очевидно, что поставленная в такой форме дилемма не только не разрешима, но и неправильно сформулирована. Фактор внутренней психологической склонности, так же как и фактор внешнего социального давления, каждый в отдельности, достаточны для эффекта медицинской магии, но вместе с тем не являются необходимыми. Они релевантны для определенного типа личности и определенного социального окружения, а в особенности при наличии того и другого. Эти факторы принадлежат двум типам объяснения магии, к которым мы обратимся в следующем параграфе. А пока перейдем к описанию второй «магической провинции».

3.2. Черная магия

Хотя Эванс-Причард проводит четкое различие между колдовством и знахарством (магией), в рамках магической культуры неолита или даже средневековья всякая строгая дихотомия такого рода выглядела бы искусственно. Колдун или ведьма всегда практикуют черную магию, но обратное суждение было бы неверным, так как и знахари способны причинять зло. Различение по методу (непосредственное, колдовское воздействие или

138

опосредованное, магическое влияние) здесь не проходит, так же как и различие по цели (благой или злой). Поэтому колдовство нельзя однозначно отождествлять с черной магией. Чтобы уяснить себе характер последней, следовало бы построить разветвленную типологию от мягко-агрессивной любовной магии до тривиально злой и защитной магии, однако и тогда внешне-аналитический взгляд не доберется до тех тонких отличий, которые доступны (и осмысленны) только для адептов.

Черная магия — это не только средство причинения реального зла; едва ли не в большей степени это средство устрашения тех, кто достаточно силен, чтобы не бояться натуральных средств воздействия, используемых знахарями. Бояться же свойственно всего загадочного, необъяснимого, и в этом отношении черная магия смыкается с колдовством. Эванс-Причард называл колдовство «преступлением, которое невозможно», а магию (знахарство злой направленности) — «преступлением, которое маловероятно». Невозможно понять и объяснить (даже для первобытного дикаря), каким образом колдун посылает своего духовного двойника причинить кому-либо зло. Это находится за всякими пределами наблюдаемости и не подтверждается ничем, кроме мифа. Знахарство, напротив, использует доступные для критического анализа действия и предметы, ритуал можно наблюдать и прервать, обезопасить себя симметричным образом и т. п. Действия же колдуна ненаблюдаемы, в них нельзя вмешаться, они не локализуемы в пространстве и времени, в точном смысле сакральны. В «Молоте ведьм» — известнейшем демонологическом трактате позднего средневековья — особое внимание уделяется тому, как отличить ведьму, колдунью от ведуньи, знахарки; действия последней, будучи доступны социальному контролю, неподсудны инквизиции.

По-видимому, черная магия характеризуется на деле просто тайным использованием знахарского арсенала (ядов, необычного оружия, заклинаний). Помимо этого, ее второй неотъемлемой чертой является социальная оппозиционность, претензия на альтернативную власть.

Любопытны в контексте рассмотрения черной магии документы комиссии американского Сената по расследованию деятельности ЦРУ. Как утверждает, агенты секретной службы пытались подсыпать специальные химикалии в обувь Фиделя Кастро в расчете на то, что у него от этого выпадет борода и тем самым его харизма, или мана, как основа его политической

139

власти будет сведена на нет¹. Поскольку же считается, что обвинение в колдовстве есть в свою очередь магический акт, то выходит, что не только ЦРУ, но и комиссия Сената обладала в свою очередь высокой магической квалификацией.

Мы закончим обсуждение вопроса о черной магии двумя другими примерами. Энни Парсонс, американский социолог, опубликовала исследование о смерти женщины под воздействием колдовства. Будучи убеждена в том, что ее сглазили, та

обратилась к предсказателю, который подтвердил ее диагноз. Женщина покончила с собой, не в силах бороться с колдовскими чарами, хотя предсказатель и снабдил ее лечебным снадобьем. Это была американка итальянского происхождения, и дело происходило в шестидесятые годы в Бостоне².

Другой пример приводится австралийским этнографом А. Элькиным. Двое мужчин племени бороро нарушили брачное правило и были осуждены на смерть. Колдовской обряд «отпевания» исполнялся долго и впечатляющее. Вскоре один из аборигенов умер, а другой не придавал значения ни приговору, ни колдовству, и жил как ни в чем не бывало. Это был выдающийся воин, сильный и смелый, имевший также много друзей³.

Эти свидетельства служат иллюстрацией способности человека самому определять свою судьбу в зависимости от личных качеств, даже если этому противостоит «магический контекст». Магия, таким образом, выражала позитивную творческую способность человека и была в то же время проверкой его антисуггестивности, способности сопротивляться общепринятым нормам и мнениям. (Подчеркнем, что первобытная жизнь, будучи насквозь онтологичной, монистичной, не знала, по-видимому, различия между белой и черной магией в гносеологическом, вышеприведенном смысле. Локальные и слаборефлексивные контексты магии вообще настолько культурно-относительны, что мало поддаются анализу современными философскими средствами.)

3.3. Церемониальная магия

Этот вид магии есть не более чем общее название для коллективных магических ритуалов, имеющих ценность для всех чле-

¹ Alleged Assassination Plots Involving Foreign Leaders. Interim Report of the Select Committee to Study Government Operations with Respect to Intelligence Activities US Senate. New York, 1976. P. 72.

² Parsons Л. Magic and Anomie. New York, 1969. Ch. 7.

³ Elkin A. Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1977. P. 152.

140

нов общества и совершаемых открыто, публично. Таковы производственная, метеорологическая, военная, праздничная магия. В отличие от других праздничных ритуалов, в церемониальной магии не выдерживается схема «клиент — профессионал», хотя в рамках коллективной процедуры шаманы и знахари играют руководящую роль. Пренебрежительная оценка церемониальной магии О'Кифом выглядит односторонне¹: ее нацеленность на непосвященных и отсутствие эзотерической утонченности никак не свидетельствуют о ее поверхностном характере. Нам уже случалось обращать внимание на сложность и продуманность коллективных магических культов, например танцев дождя. Представляется, что, будучи в «концептуальном» отношении более простыми, такие ритуалы обладают вместе с тем большой социально-психологической силой и технической тонкостью. Более того, коллективный магический церемониал образует и внушает индивиду тот самый магический контекст, который служит необходимой основой «индивидуальной» магии.

Это становится очевидным, если вспомнить подчеркиваемую Леви-Стросом роль группы в индивидуальном лечении больного. Больной, как мы помним, выполняет роль средства в контакте шамана с группой, и шаману (как и группе) в конце концов даже не очень важно, будет ли действительно вылечен данный конкретный индивид. Главное — это воздействие на группу, ритуальное моделирование глобальной коллективной космологии, создание стабильного психологического микроклимата. В этом смысле всякая индивидуальная форма магического ритуала если не прямо, то косвенно сводима к коллективной, т. е. церемониальной магии.

3.4. Религиозная магия

Религиозный культ обычно включает в себя ряд магических ритуалов: позитивных, являющихся выражением содержания данной религии, и негативных, которые рассматриваются в качестве противодействия враждебным магическим действиям. Примером негативных ритуалов является экзорцизм, или изгнание злого духа (дьявола), широко распространенный в католической церкви. Это своеобразная религиозно-медицинская процедура, направленная на борьбу с черной магией. Примером

³ O'Keefe D. *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*. Oxford, 1984. P.3.

141

позитивных ритуалов может служить теургия — использование магических средств для поклонения или слияния с богом. В особенности значима теургия для египетских и индуистских религиозных культов. Однако это далеко не все. Такие обычные для христианства ритуалы как крещение, причастие, молитва, помазание на царство, множество праздничных и гастрономических обрядов несут в себе явные элементы магии. Применительно к мессе и другим католическим обрядам это показал К. Г. Юнг¹. Моисей, Иисус Навин, Иисус Христос — это все образы великих шаманов, владеющих арсеналом лечебной и метеорологической магии, техникой экзорцизма, левитации, биллокации, ясновидения, телепатии и телекинеза. Во многих религиях точное соблюдение погребального ритуала — магическая гарантия вечной загробной жизни не только самого покойного, но и его жен, слуг и домашнего скота.

Религиозный культ египетской богини Исиды возник из традиции женской магии и в дальнейшем также служил основой различных магических верований. Культ Афродиты в Древней Греции был как религиозным культом, так и совокупностью ритуалов любовной магии.

Каббалистическая магия органически включалась в религиозную систему иудаизма. Для индуистской религии особое значение имеет магическая сила, производная от «тапас» — аскетической практики умерщвления плоти. В буддизме важное место занимают описания чудотворных способностей не только богов, но и людей, достигших высшего предела своего личного духовного развития — архатов и пратьекабудд. В современном понимании они владеют тайнами как психических (телепатия, ясновидение), так и физических законов (левитация, биллокация, телекинез).

Было бы неверно оценивать магию только как «пережиток» языческих раннерелигиозных культов, как это пытаются представить едва ли не все современные христианские теологи. На Деде религия постоянно воспроизводит магию в той степени, в которой она ориентирует человека на самостоятельную активную деятельность. Так, идеология религиозной Реформации и сатанинская магия в эпоху позднего средневековья боролись против одного и того же врага, призывая к свободному выбору судьбы, к ее личному рукотворному созиданию. Даже когда Мартин Лютер обрушивается на сатанинское и мирское — сре-

¹ Юнг К. Г. *Ответ Иову*. М., 1995.

142

доточие греха и свободной воли (признавая, впрочем, что свободная воля есть «лучшее в человеке»), он в первую очередь относит эти упреки к рационализму и скептицизму. Кристиан Томазиус развенчивал инквизицию и преследование ведьм, обращаясь, напротив, к рационально-научной аргументации. Магия лишалась приписываемой ей силы, но и ее адепты избавлялись от преследования. Протестантизм, подчеркивающий таинство личного (не экстатически-магического ли?) слияния с божеством, относился к магии как к недавней союзнице, нужда в которой уже отпала. Так нарождающаяся буржуазия относилась к своему временному союзнику в раннебуржуазной революции — крестьянству, убоясь его силы и изменив ему. Именно английский преуспевающий обыватель, прогоняя от ворот своего дома обезземеленных, нищенствующих крестьян, мучился от неспособности разрешить новое противоречие между христианским обетом помогать обездоленным и заповедью каждому в поте лица добывать хлеб насущный. Снятию чувства вины в этой ситуации помогало обвинение в колдовстве, предъявляемое навязчивым нищенкам, якобы виновным в неурожае, непогоде, эпидемии, падеже скота и т. п.

Современные нетрадиционные формы религиозности (неортодоксальные секты прежде всего) открыто демонстрируют тесную связь религиозного и магического мировоззрения и культа;

у них функция *создания* религиозного института превалирует над функцией его *сохранения* — им необходимо доказывать свои возможности и творить мифы, поскольку они еще не могут апеллировать к традиции.

3.5. Оккультные науки

Под оккультными науками («occultus» (лат.) — тайный, скрытый) обычно понимаются астрология и другие формы мантических учений (гадание по руке, внутренностям и костям животных, по картам), алхимия, каббалистика и разные типы магии чисел, теософия и, наконец, собственно магия, поскольку она достигает

рационализированного вида. Как формы поиска тайного знания они частью укладываются в схему поиска откровения, частью — в схему поиска путей творения. Так, примером первой схемы может служить астрология, задача которой — магическая мобилизация всего окружающего Космоса, дабы обеспечить предпосылки успешного действия в нем. Диагноз — ме-

143

дицинская магия это отчетливо демонстрирует — представляет собой мощное средство воздействия на индивида и группу даже вне зависимости от дальнейшей процедуры и результатов лечебного процесса. Это первый шаг на пути вписывания человека в мир магии и космологическое обоснование действенности магических способностей, производных от сверхчеловеческих природных сил. В астрологии противоречивым образом соединяются миф и мистическая практика, с одной стороны, с математикой и астрономией — с другой стороны, и с космобиологией и астропсихологией — с третьей. Астролог утверждает, что судьба человека зависит от положения звезд и планет, но сама зависимость понимается как в физическом, так и в математико-коррелятивном смысле; небо выступает не только сферой действия высших сил, но прежде всего как вечная и много раз читанная книга жизни, биографический справочник, карта и часы, по которым справляется сама судьба. И у серьезного астролога есть (по крайней мере было) немало оснований для подобных претензий.

Так, египетские жрецы как минимум уже в IV тысячелетии приступив к наблюдениям ночного неба и фиксации основных событий жизни фараонов, естественным образом пришли к сопоставлению этих двух рядов равно значимых явлений. При этом известно, что династии фараонов строились как чистые генетические линии — браки между родственниками, в том числе между братом и сестрой, были средством укрепления династии. И если имеют место регулярные совпадения событий небесной и земной истории, то в таком случае можно допускать не только корреляцию, но и закономерность влияния равномерного хода светил на достаточно стабильную психофизиологическую структуру, реализующую себя в биографии царствующих особ («сынов Неба»). Если представитель некоторой чистой генетической линии двести лет тому назад совершил некоторый поступок, когда светила образовали известную конstellляцию, и добился успеха, то и у его далекого потомка есть основания в аналогичных условиях поступить так же.

Набор эмпирических данных и математических способов вычисления вавилонской, египетской и греческой астрологии постоянно корректировался применительно к истории царствующих династий, над каждой из которых тяготела определенная судьба. Такая же процедура осуществлялась и в средние века опять-таки благодаря наличию относительно чистых генетических линий, реализующих себя в королевских домах Европы и

144

вообще аристократических династиях. Все это позволяло до известной степени рассматривать астрологию как оккультную науку об индивидуальной человеческой судьбе. При этом имелись в виду только те судьбы, которые в то время обладали особой социальной значимостью, — судьбы королей, герцогов, графов и баронов (но не судьбы простых людей, не имевших чистых генетических линий) фиксированных придворными астрологами, с одной стороны, и геральдической наукой — с другой. Однако раннебуржуазные революции нарушили основу астрологической гармонии. Все смешалось в доме Облонских. Астрологи были лишены возможности апеллировать к родословной человека, поскольку единственно достоверная информация, хранившаяся в церковных книгах, стала исчерпываться неточными датами рождения, крещения, брака, рождения детей и смерти. Становящееся социальное равноправие людей лишало их права быть астрологическими объектами. Соответственно изменился и статус астрологии. Она превратилась в оккультную науку о массовых событиях, основу которой составляет статистика. Предсказывать индивидуальную судьбу астрологу стало уже не под силу.

Сходство картины неба в момент рождения разных людей перестало однозначно свидетельствовать об общности их судьбы, поскольку стало невозможно установить аналогичность их психофизических структур. Разных людей даже в одинаковых обстоятельствах ожидает разная судьба. Соответственно изменялось понятие судьбы и божественного промысла, все более заменяясь понятием случайности как совпадения ряда обстоятельств из бесконечно большого набора и свободной воли как рационального расчета и выбора одного из вариантов такого совпадения.

Кроме того, со времени вавилонских и египетских наблюдений, обогащенных и систематизированных в греческой астрономии и астрологии (Клавдий Птоломей), весьма существенно изменилось и само небо. Среди же даже современных астрологов не нашлось смельчака, способного предпринять радикальную реформу хотя бы чисто астрономической стороны астрологии, и это является решающим аргументом в пользу ее вненаучного характера. Ниже приводится таблица сравнения реального астрономического прохождения Солнца по знакам Зодиака и его прохождения, условно принимаемого современной астрологией (к примеру, А. Зараевым, известным по серии «Ваш сол-

145

нечный гороскоп»). Подробнее об этом можно ознакомиться в книге известного российского историка науки¹.

Расхождение, отчетливо видное из таблицы, не является абсолютным и изменяется от эпохи к эпохе. Оно вместе с тем заставляет всех нас пересмотреть свои давние связи с тем или иным знаком Зодиака, что обязано целому ряду хорошо известных астрономических обстоятельств. Во-первых, положение созвездий зодиакального пояса не остается неподвижным относительно прочих звезд, что приводит к смещению точек равноденствия, открытому еще Гиппархом во II веке до н. э., — так называемой *прецессии равноденствий*. К этому же приводит и изменение движения Солнца по Зодиаку — оно медленно смещается по часовой стрелке и «запаздывает» войти в соответствующее созвездие к установленному сроку (им служат обычно солнцестояния и равноденствия). Равноденствия с давних пор служили календарными ориентирами начала и конца года. В настоящий момент точка весеннего равноденствия находится в зодиакальном знаке Рыб, куда она перешла из созвездия Овна в I тысячелетии н.э. В IV тысячелетии до н.э. она находилась в Тельце, перейдя в созвездие Овна около 2,5 тысяч лет до н.э. Современные астрологи ориентируются, таким образом, на картину звездного неба по крайней мере эпохи Цицерона и Юлия Цезаря.

Знак Зодиака	Время года	Астрономическое прохождение Солнца	Астрологическое прохождение Солнца
Рыбы		12.03-18.04	18.02-20.03
Овен	Весна	19.04-13.05	21.03-20.04
Телец		14.05-20.06	21.04-21.05
Близнецы		21.06-20.07	22.05-21.06
Рак	Лето	21.07-10.08	22.06-22.07
Лев		11.08-16.09	23.07-22.08
Дева		17.09-30.10	23.08-22.09
Весы	Осень	31.10-22.11	23.09-23.10
Скорпион		23.11-29.11	24.10-22.11
Стрелец		17.12-19.01	23.11-21.12
Козерог	Зима	20.01-15.02	22.12-20.01
Водолей		16.02-11.03	21.01-17.02

¹ Гурштейн А. Л. Извечные тайны неба. М., 1984.

146

Во-вторых, хотя считается, что каждый знак Зодиака занимает на эклиптике точно 30°, в действительности же имеет место неодинаковая протяженность зодиакальных созвездий вдоль эклиптики. Наиболее отчетливо это прослеживается в недостаточности 12 известных знаков для обозначения всей эклиптики; так, зимой, с 30.11 по 16.12, Солнце две недели движется в пределах созвездия Змееносца, который по традиции астрология не включает в зодиакальный круг. Дырка между Скорпионом и Стрельцом заполняется, таким образом, астрологами абсолютно произвольно.

Именно потому, что с астрономией современная астрология решительно разошлась, в ней особенно силен психологический компонент, а не космобиологические гипотезы, математические вычисления или точность астрономических наблюдений. Гороскоп, составленный на основе древней астрологической традиции, в настоящее время больше не является объективным предсказанием. Это примерно то же самое, как судить о возможном результате битвы при Саламине исходя из кавалерийской стратегии Буденного времен гражданской войны. Астрологический гороскоп — это, скорее, прогноз, учитывающий «взаимодействие объекта с прибором», как сказал бы физик, или «самореализующийся прогноз», как выразился бы психолог, т. е. прогноз, внутренне связанный с нашей реакцией на него. Данная психологическая компонента, само собой, имела место и ранее, но тогда она была основана на комплексе

объективных (учет корреляции фиксированной психофизической структуры с известной констелляцией светил) и субъективных (реакция на сам гороскоп) факторов. Сегодня же весь данный комплекс сводится к учету исключительно субъективного фактора. И хотя статистическая вероятность склонности к профессии, например, в зависимости от рождения под знаком определенного светила превышает 0,5 и, следовательно, не является в математическом смысле случайной¹, этот факт можно объяснить лишь с помощью гипотезы о том, что человек, рожденный при определенной констелляции светил, наделяется соответствующими психофизиологическими свойствами. Гипотеза же эта требует для своего обоснования в свою очередь большого числа дополнительных и пока еще малообоснованных гипотез о «натальном стрессе», «запечатлении на натальной карте», космобиологической гармонии и т. п., кото-

¹ См. результаты исследований французского ученого М. Гоклена в кн.: *Philosophy of Science and the Occult*. New York, 1982.

147

рые производны от гетерогенной онтологии и связаны с понятием предельного опыта, разбираемым в предыдущей главе. Они остаются поэтому скорее натурфилософскими, чем научными представлениями, которые, тем не менее, способны направлять научный поиск. Использование астрологических предсказаний в жизни должно сопровождаться их критической оценкой на основе здравого смысла, исходя из позиции современного человека, не желающего попасть в плен к своим бессознательным иллюзиям и тревогам¹.

Начало XVII века, по свидетельству и-сториков, является временем тотальной веры в астрологию. И тем не менее даже тогда здравый смысл нередко торжествовал над этой верой. Достаточно вспомнить монолог одного из героев шекспировского «Король Лир».

«Когда мы сами портим и коверкаем себе жизнь, обожравшись благополучием, мы приписываем наши несчастья солнцу, луне и звездам. Можно, правда, подумать, будто мы дураки по произволению небес, мошенники, воры и предатели — вследствие атмосферического воздействия, пьяницы, лгуны и развратники — под непреодолимым воздействием планет. В оправдание всего плохого у нас есть сверхъестественные объяснения. Великолепная увертка человеческой распущенности — всю вину сваливать на звезды! Отец проказничал с матерью под созвездием Дракона. Я родился на свет под знаком Большой Медведицы. Отсюда следует, что я должен быть груб и развратен. Какой вздор! Я то, что я есть, и был бы тем же самым, если бы самая целомудренная звезда мерцала над моей колыбелью...»² Здесь Шекспир не демонстрирует глубокого знания внутренних противоречий астрологии, но лишь отдает должное росту картезианского индивидуализма, самосознания, опирающегося на здравый человеческий рассудок.

Классической иллюстрацией второго типа оккультных наук, укладывающихся в схему творения, служит алхимия как форма натуральной магии. Она объединяет в себе индивидуальное подвижничество алхимика и познание законов трансмутации металлов (в более широком смысле — овладение тайной развития природы в единстве ее космических и земных взаимосвязей).

¹ Данные размышления инспирированы идеями В. С. Степина, высказанные как в частных беседах, так и в ряде публикаций (см.:

Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.

² Шекспир У. Соч. Т. 6. М., 1960. С. 445.

148

Рассудок алхимика, воспитанный мистической верой в чудеса зафиксированные в религиозно-мифических онтологиях гетерогенного типа, легко воспринимал идею «роста» и «созревания» металлов (веществ) в «лоне Земли» и возможность их качественного перехода друг в друга. В сознании алхимика отражались мифологические и ритуальные представления о связи ремесленника (кузнеца, рудокопа) с объектами и продуктами его труда, понимаемыми как часть его образа жизни, как часть его «семьи». Об этом говорят алхимические представления о «свадьбе металлов», «росте руды», «мужском» и «женском» началах (сере и ртути). Кропотливый труд алхимика был направлен на то, чтобы создать условия для трансмутаций, в которых бы реализовывались возможности живого развития «одушевленных» веществ. Однако алхимик не только рассчитывал на то, что магические действия, объединенные с процедурами фильтрации, прокаливания, перегонки и сублимации, помогут получить чудесные субстанции. Для него

алхимическая практика была своеобразным аналогом жизни средневекового человека на пути от грехопадения к очищению и спасению души. Идеал алхимика вменял в обязанность не только овладение искусством трансмутаций, но и соблюдение христианских добродетелей; алхимик не столько ценностно-нейтрально постигает тайны природы, сколько живет, помогая ее развитию, ускоряя «рождение нового существа» — магической субстанции. Именно благодаря этической ориентации и становилась возможной вся алхимическая теургия: «помолвка» и «свадьба» мужского и женского начал, потом — зарождение и рост «плода». Истолковывая, скажем, железо как «недозревший», а золото — как «созревший» металл, алхимик вкладывает все силы в то, чтобы ускорить процесс созревания. И одновременно, постигая тонкости алхимического мастерства и проникаясь духом тайных идей, он постепенно сам превращается в совершенного человека, достойного быть приобщенным к святым — в златоделии и в жизни.

Акт трансмутации — «пресуществление» вещества. Несовершенный металл — больное, греховное золото. Алхимик — искупитель и спаситель. Он врачует больное золото, даруя ему новую душу силой философского камня, или крещального огня. Алхимическая трансмутация становится аналогом причащения и крещения. Алхимик врачует не только тело, но и душу металла: он — «великий врачеватель»¹. И сам врачеватель проходит

¹ См.: Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 310.

149

длительный путь инициации и духовного совершенствования. (Стоит оговориться, что здесь речь идет прежде всего о европейской алхимии, самоопределявшейся на рубеже между мифическим и научным, языческим и христианским, еретическим и ортодоксальным мировоззрениями. Арабская алхимия, к примеру, существенно отличалась от нее.) Сегодня в алхимическом мировоззрении можно увидеть аналогии с личностной вовлеченностью ученого в процесс научного поиска, когда возникает трудно объяснимое «родство» человека с объектом его исследований. Это наиболее распространено в экспериментальной и наблюдательной науках, где исследователь проводит длительное время в контакте с физическими, химическими, биологическими и пр. феноменами, которые начинают ощущаться как одушевленные и наделенные целесообразной активностью. Эта установка выполняет, в конечном счете, позитивную роль, поскольку способствует концентрации внимания, выработке специфического способа видения, наиболее полному задействованию интеллектуальной и чувственной интуиции, т. е. создает условия для открытия нового.

В заключение штрих из сегодняшней жизни алхимии. В Штутгарте — центре немецкой автоиндустрии под эгидой Даймлер-Бенца собирается международный алхимический конгресс. Полторы сотни высококвалифицированных представителей черной и белой магии из Западной Европы и США заседают на горе Киннесберг, чтобы рассеять вульгарное представление об алхимии и обосновать ее научный характер. Среди тем докладов — «Влияние зеленой звезды», «Крапива в поле напряженности между микро- и макрокосмосом» и т. п. Оккультные науки не исчезли бесследно в астрономии, физике и химии, но зарезервировала себе прочное место в культуре.

3.6. Паранормальные феномены (ПФ)

Ясновидение, телепатия, духовидение и левитация, биллокация, телекинез, полстергейт вкупе с НЛЮ, или иноземными астронавтами, — феномены, с необходимостью входящие в магический космос. Они описывают либо условия магического акта, либо методы и способности мага. Однако и ученые пытаются объяснить ПФ, рассматривая их как виды природной энергии, до сих пор не познанные наукой. Вспомним, что магнит вплоть до возникновения электромагнитной теории тысячелетиями считался «магическим камнем». Почему бы не попробовать по-

150

нять, скажем, экстрасенсорное восприятие как проявление особой биоэнергии, свойства которой не укладываются в современные представления о типах взаимодействия?

Современной физике известны только четыре типа взаимодействия: гравитационное, ядерное, слабое и электромагнитное. Именно последнее лежит в основе химических реакций животного организма. Все другие несопоставимы с доступной человеку энергией. Кроме того, опыты показывают, что в момент пара-

нормальных реакций субъект не излучает необычного электромагнитного поля. И вместе с тем большой ряд экспериментально зафиксированных фактов (эксперименты Х. Патхофа и Р. Тарга, например) не может быть объяснен электромагнитной передачей сигналов².

Одновременно с этим современная физика (в частности, теория относительности и квантовая механика) нередко избирается базой для объяснения ПФ. При этом ссылаются на парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена, из которого якобы следует, что квантованная информация может мгновенно и виртуально передаваться из одной части Вселенной в любую другую. Принцип неопределенности Гейзенберга, далее, свидетельствует якобы о том, что на субатомном уровне детерминизм разрушается и сознание наблюдателя некоторым образом взаимодействует с наблюдаемой материей: физика сливается воедино с метафизикой и магией. В теории относительности гипотетические частицы, называемые тахионами и движущиеся как бы «вспять» во времени, якобы способны служить объяснению предвидений и предчувствий, поскольку пришли к нам в настоящее из будущего². И здесь далеко не очевидно, каким образом истолковывать парадоксы современной науки — как ее временное состояние, которое рано или поздно будет редуцировано к известным фундаментальным принципам, или как грядущее проявление революционных (и несоизмеримых с прежними) теорий. То обстоятельство, что некоторые ПФ можно истолковать как проявления статического электричества (телекинез), статистического совпадения событий (предвидение), влияния галлюциногенов (ясновидение) или эффекта плацебо (паранормальное врачевание), по мнению О'Кифа, не играет никакой роли. Напротив, важно рассматривать именно те случаи, которые никак не объясняются физикой, биологией или психологией.

¹ Taylor J. *Science and the Supernatural*. London, 1975. P.180.

² Alcock J. *Parapsychology: Science or Magic?* Oxford, 1981.

151

«Нам надлежит понять как раз то, почему в рамках человечества постоянно формируются малые группы, продуцирующие и подтверждающие паранормальный опыт. Быть может, вопрос об элементах объективности, содержащихся в этом опыте, не так важен, как вопрос о функционировании всей системы магии... И мы должны исследовать все ПФ, а также тех субъектов, которые посвящают себя их изучению, и выяснить, как организованы их институты, коллективы и секты... Все они представляют собой вечные, традиционные, широко распространенные формы социального опыта, и все они связаны с деятельностью малых групп в рамках института магии»¹. Такой подход, впрочем только частично соответствует тому, что может сделать философ в этом направлении.

3.7. Магические культы и секты

Существенной чертой магии (хотя она проявляется и не во всех ее институтах) является ее замкнутость в рамках некоторой культовой группы, или секты. Исторически это могли быть объединения колдунов или сообщества для защиты от ведьм, инициаций, лечения и организации досуга. В дальнейшем догматизм и террор доминирующих мировых религий спровоцировал появление еретических сект, берущих на себя функции идейных альтернатив. Таким сектам было свойственно объединяться вокруг человека, обладающего харизмой (М.Вебер). Тем самым все харизматические секты и движения (революционеры-подпольщики, художники-новаторы, мафия и террористические организации, поклонники экстрасенса) обнаруживают свое родство с магическими сообществами. Всякая новая религия возникает в форме магии, всякая новая вера появляется как надежда на неведомые силы, способные изменить статус-кво. Быть может, это чересчур расширит наше представление о магии, но можно предположить, что всякое новое общественное движение несет в себе элемент магического. Таким было возникновение христианства и Реформация. Таким было возникновение античной и новой науки. Такими были раннебуржуазные революции и коммунистические утопии. Разве не верой в чудотворную магию пропитано сознание жителей Чевенгура и почитателей великих вождей и кормчих? И всякий раз, когда мы недооцениваем стихийность и инерцию общественного разви-

¹ O'Keefe D. *Op. cit.* P. 7.

152

тия и переоцениваем возможность радикальных социальных преобразований, разве не

погружаемся мы тем самым в вековечный магический Космос?

4. Ступени постижения: от объяснения к проживанию

Какие же основные пути постижения природы магии выявила история науки и вненаучных форм познания?

У Дж. Фрэзера и Б. Малиновского — столпов британской социальной антропологии — мы находим первые наброски общенаучной теории магии.

Фрэзер: Психологическая основа магии — ассоциация идей между которыми не существует реальной причинной связи; магия позволяет умному человеку доминировать над остальными основывая королевские династии и новые государства, получать статус святых и богов после смерти; магия вырабатывает первые санкции, закрепляющие частную собственность и целостность, самостоятельность индивида. Таковы основные положения фрэзеровской концепции магии, изложенной им в работах «Золотая ветвь», «Божественный король» и «Задача Психеи».

Малиновский: Магия обеспечивает уверенность в ситуациях неопределенности; магия создает церемониальную структуру торговли; магия часто организует коллективный труд; магия действует с помощью усиления социального давления на индивида;

миф является схемой магического действия, которое нередко сводится к проговариванию мифа; магия представляет собой в основном языковой феномен и использует специальный высокопарно-сакральный язык, отличающийся от языка, применяемого в контексте трудовой деятельности и общения; магия — предельный случай, демонстрирующий силу и активность языка, так как всякий язык имеет магическую функцию; магия укрепляет неравенство людей в примитивных обществах; магия подтверждается чудесами, порождаемыми мистической верой. Эти положения сформулированы в «Магии, науке и религии», «Основаниях веры и морали», «Коралловых садах и их магии» и других работах Б. Малиновского.

Уже из этих выводов Фрэзера и Малиновского следует, что магия, в сущности, закладывала социальную структуру общества, организовывала важнейшие формы деятельности, являлась основой развития индивида и сферой генерации едва ли не всех духовных и практических новаций. Не повторяя более ранних

153

описаний первобытного шаманизма и личности шамана¹, хочу лишь отметить, что магия воплощала в себе фундаментальное и плодотворнейшее противоречие первобытной жизни. Так, она формировала новые социальные структуры, критикуя повседневную племенную реальность и обыденное сознание, и она также культивировала свободную индивидуальность, сосредоточивая всю креативную силу в «обожествленном еретике» — шамане. Именно магии оказалось под силу провести зарождающееся человечество по острию бритвы, убедить его в собственной сверхъестественной исключительности и внушить ему идею господства над природой, в то время как вся реальная жизнь неопровержимо доказывала обратное. Найдя первое эффективное применение свободной игре воображения, магия описала и объяснила пугающе неохватный и хаотически-многообразный мир обыденного опыта, упростила его, сделала более мыслимым, предсказуемым и возвела строительные леса его переустройства. И пусть даже эти леса регулярно рушились, хороня под своими обломками наиболее отважных первопроходцев — что с того! И это играло важную символическую роль: нашим предкам было кого хоронить с почестями, было о ком слагать легенды, было что восстанавливать и перестраивать, было что терять и что воскрешать.

Б. Малиновский пишет, что магия дает человеку ряд готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформленных в определенную практическую и ментальную технику. Тем самым как бы воздвигается мост через те пропасти, которые возникают перед человеком на пути к его важнейшим целям, преодолевается опасный кризис. Функция магии заключается, по Малиновскому, в ритуализации человеческого оптимизма, в поддержании веры в победу надежды над отчаянием. Малиновский и другие антропологи² исследуют магию в основном социологическими средствами и предлагают ее объяснения как феномена, удовлетворяющего некоторую социальную потребность (единства племени, успешности деятельности и т. п.). Однако для характеристики магии важно описать и соответствующий ей тип ментальности. Поэтому этнографическое исследование смыкается здесь с психологией и

лингвистикой.

Определенные психологические объяснения магии были предприняты уже эволюционистской этнографией, функционализм

¹ См.: Касавин И. Т. Шаман и его практика//Природа. 1988. № 11.

² См.: Магический кристалл.

154

пошел по несколько иному пути, соединяя социологию и лингвистику (Б. Малиновский), а структурализм, предприняв определенный синтез, продолжил психологический анализ оккультного опыта уже на новом уровне.

Так, в центр внимания французского структуралиста К. Леви-Строса попала личность первобытного шамана и характер его отношений с племенем. Наиболее ярким и социально значимым примером психомагического действия является для него магическое лечение, с одной стороны, и порча — с другой. Для объяснения этих феноменов он выстраивает цепочку между психическими способностями шамана, определенным магическим ритуалом и далее — психикой и физиологией человека — объекта магии.

Психика шамана, по Леви-Стросу, паталогична, т. е. существенно отличается от психики рядового члена племени. Она характеризуется «океаническим чувством» (З. Фрейд) причастности к природе, способностью мысленного перевоплощения в животных и растения, в природные силы. Помимо этого шаман — обладатель «расширенного сознания»: в его духовном мире образы людей и природных объектов легко уживаются с фантастическими представлениями, изобретаемыми им самим и отнюдь не укладывающимся в традиционный племенной миф. В самом себе шаман обнаруживает раздвоенность, подобную шизофренической, убеждающую его в том, что он способен существовать одновременно в разных обликах, находиться в разных местах, путешествовать во времени, перемещаться из мира людей в мир духов и т. п. Богатый внутренний мир шамана, отчасти данный ему в силу его психологической особенностей, а отчасти — в результате его специфической практики, позволяет находить объяснения непонятных явлений и претендовать на обладание особыми, сверхчеловеческими силами — причинами данных явлений. Магический обряд, выполняемый шаманом, объединяет в себе фантастическую картину мира и способы действия в этом мире, переведенные на хотя бы частично понятный племени язык. Это «превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается непонятной», объединяет психосоматическое состояние шамана с «коллективным бессознательным» племени и психикой человека, на которого направлен обряд. Предпосылкой всего этого является, конечно, вера шамана в эффективность используемых приемов, вера, отвечающая психологической потребности общества, и, наконец, вера в магию самого объекта ритуала.

155

Шаман, по Леви-Стросу, — типичный «профессиональный отреагирующий» в том смысле, что он в ходе обряда всякий раз воспроизводит психосоматическое самочувствие, пережитое им в период становления шаманских способностей. Обряд — это повторение «призыва», т. е. первого озарения, потрясения, припадка, который открывает человеку его магическое призвание. Шаман делает свой невроз — органического или приобретенного свойства — своей профессией, и поскольку первобытные люди постоянно погружены в ситуацию стресса, то они живо сопереживают шаману. Жизнь на грани смерти требует регулярного очищения от страха, и шаман осуществляет эту процедуру как опытный психоаналитик.

Для этого шаман предлагает племени язык, полный символов и способный описать самую непонятную ситуацию, включая ее тем самым в мир привычного опыта. Леви-Строс апеллирует здесь к гипотезе об изоморфизме языковых и психофизиологических структур и способности языкового символизма индуцировать соответствующее воздействие через психику на организм человека. Главная нагрузка в этом психологическом объяснении магии падает на «эффективность символов», хотя, как мы понимаем, именно ее и надо обосновать. Остается непонятным, почему тот, а не иной символизм оказывается эффективным и получает наименование магического.

Попробуем для ответа на этот вопрос обратиться к другому — английскому — варианту структурализма, развиваемого Э. Эванс-Причардом. В своей книге «Колдовство, оракулы и магия у азанде»¹ он делает целый ряд важных обобщений по поводу природы магии вообще. Так, он пишет, что магия выступает восполнением объективного разрыва между двумя цепочками причинной связи. Так, опытный охотник-азанде пострадал на слоновой охоте. Известно, что разъяренный слон опасен

Для охотников, а даже самый лучший охотник не застрахован от ошибки. Но почему эти два фактора объединились в данном случае, почему же именно этот охотник пострадал от данного конкретного слона? Для азанде причиной этого совпадения является колдовство. Однако такое объяснение вовсе не привлекается азанде для объяснения всякого несчастливого события. Убийство соплеменника, воровство, прелюбодеяние, ложь и тому подобные события, нарушающие социальные нормы и табу, не могут быть оправданы ссылкой на колдовство и не обращают к

¹ См.: Магический кристалл.

156

поискам зловредного колдуна, они требуют гражданской ответственности и самого прозаического наказания. Эванс-Причард пишет: «Азанде осознают множественность причин, важнейшую из которых указывает социальная ситуация, поэтому мы можем понять, почему учение о колдовстве не привлекается для объяснения каждой неудачи или несчастья. Иногда случается так, что социальная ситуация требует оценить причину не мистически»¹. И далее: «Азанде соглашаются с мистическим объяснением причин несчастья, болезни и смерти, однако они не прибегают к таким объяснениям, если сталкиваются с социальной необходимостью, выраженной правовым или моральным законом»².

Здесь на ум приходит представление о случайности, развиваемое Куртом Хюбнером³. Он утверждает, что каждое явление в отдельности можно вывести из определенных научных законов, но совпадение их во времени и пространстве само по себе из каких-либо законов невыводимо. Среди прочих он разбирает пример со смертью Патрокла из «Илиады». Так, во время поединка с Гектором у Патрокла выпадает из рук копье, расстегиваются доспехи, сваливается с головы шлем, дрожат колени, что в совокупности ведет к его поражению. Совпадение этих явлений, так же как и, к примеру, совпадение короткого замыкания с утечкой воды в доме, по Хюбнеру, необъяснимо. В греческом мифе причиной его служит воля богов, а в науке это называется случайностью. Однако разве не всякое явление имеет определенную степень сложности, будучи результатом соединения целого ряда причин? Нельзя ли поэтому любое совпадение нескольких причинно не связанных между собой явлений рассматривать как отдельное явление, которое имеет целый ряд самостоятельных причин и тем самым не является случайным? Но тогда на долю случайности остается лишь известное из истории понятия вероятности объяснение как еще непознанного. В таком случае анализируемые Хюбнером нуминозные феномены, мифические архэ лишаются своего объективного независимого основания, в принципе несводимого к науке.

И это в самом деле было бы так, не служи эти совпадения причин определенной социальной цели, выраженной в категориях мифа (для греков сердцевиной и структурой социума были их отношения с богами, азанде же гораздо ближе современному

¹ Там же. С.68.

² Там же. С.69.

³ См.: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

157

человеку). Именно тогда они образуют целостное мифическое событие, элемент эпического действия, узловой пункт приключения героя или этап развертывания божественной воли. Аналогичным образом срабатывает и языковой символизм, индуцируя реакцию племени и пациента на магическое лечение. Большой выполняет роль медиума для контакта с магическими силами, что убеждает племя в компетентности и силе шамана, в целостности и состоятельности его мифа, а следовательно в том, что в конечном счете *все будет хорошо*. И это удовлетворение социальной потребности в психологической компенсации, т. е. соединение социальных и психологических факторов, срабатывает именно потому, что человек не принимает магию просто как объяснение (вопреки Эванс-Причарду), но живет в ней.

Попробуем теперь обобщить типы постижения магии, сложившиеся в современной культуре, и посмотреть, каким социо-культурным потребностям они удовлетворяют.

Первый путь постижения магии прокладывало в течение всей человеческой истории обыденное сознание, затем — философия и, наконец, физика, биология и психология. Несмотря на различия, присущие этим формам мышления, вырабатываемый ими способ объяснения магии можно назвать космологическим,

или натуралистическим. Он строится по известной схеме объяснения неизвестного через известное и использует логический прием аналогии. Так, магия рассматривается как реализация объективных возможностей, заложенных в природе и в самом человеке: астрология — исходя из психокосмических связей; экстрасенсорика и психокинез — из психической энергии; телепатия, ясновидение, предвидение — из дальнего действия и обратного течения времени. Подобно тому как известные законы природы служат объяснению ряда практических и духовных способностей человека, так еще неизвестные, но в принципе познаваемые природные потенции кладутся в основу объяснения магии.

Преимущество космологического подхода в том, что он так же неопровержим, как и сама магия. Природа неисчерпаема, а научное познание бесконечно: разве можно усомниться в перспективах науки? Естественнанию мы действительно многим обязаны в плане если не понимания самой магии, то в смысле самоопределения по отношению к ней: наука все более сужает возможную область магического мировоззрения и практики — магия, становясь понятной, превращается в науку, а большая часть непонятого объявляется суеверием и шарлатанством. Так что перспективы космологического понимания магии определе-

158

ны свойственным науке делением мира на истину и заблуждение — это, в сущности, безжалостное вытеснение магии из культуры или редукция ее к чему-то иному, «рациональному».

Но неужели наука в принципе отказывает магии в реальности, сводит ее к незнанию, заблуждению? Неужели магия не может быть понята сама в себе, безотносительно к иным реальностям? С конца XIX века на этот достаточно общий вопрос пытаются ответить религиоведение, культурология, этнография, социальная психология, лингвистика. Одна из наиболее серьезных попыток состояла в объяснении магии как функции некоторых способов социальной организации (отсюда и «функционализм» Б.Малиновского), функцию культуры, функцию языкового символизма. Основным принципом этого способа объяснения стадо рассмотрение магии как реакции на определенные социальные потребности (единство племени, организация труда и общения), а также потребности психологического характера (смягчение стресса, чувства вины, страха, неуверенности). Сущность магии обнаружилась в ее принципиальной *приграничности с наукой и практикой*: там, где практика не достигла уверенной регулярности, а наука не предоставляет убедительного объяснения, всегда находится место для магии. А поскольку природа неисчерпаема, а наука и практика всегда исторически ограничены, то и магии суждена вечная жизнь. Данный — социокультурный — способ объяснения магии, будучи структурно подобен космологическому, приводит к прямо противоположным выводам, утверждает принципиальную неизбывность магического отношения к миру¹.

Однако есть и принципиально иной путь постижения магии. Мы находим его в художественной литературе, живописи, музыке, архитектуре. В самом деле, погружаясь в чтение Апулея, Гёльдерлина или Кастанеды, созерцая картины Гойи или Сальвадора Дали, внимая Вагнеру, рассматривая химеры собора Парижской богородицы, мы скорее и явственнее ощутим магический дух и проникнем в тайну магии едва ли не глубже, чем с помощью самых солидных научных концепций. Мы словно начинаем жить в магическом Космосе, полном таинственных сил и чудесных событий, и окружающие нас вещи наполняются загадочным и пугающим смыслом.

¹ Иллюстрации данных подходов представлены, например, в нашей антологии: «Магический кристалл; социокультурный — в первом, космологический — во втором разделах.

159

Третий путь постижения магии — путь жизни в магической культуре, взгляд на нее изнутри, магическое творчество. Он описан адептами магии, начиная с древности и до наших дней, он практикуется и сегодня аляскинскими шаманами и латиноамериканскими индейцами, ведьмами, колдунами и знахарями — представителями современного «магического возрождения». Однако в данной книге мы как раз пытаемся показать, что современная жизнь магии не исчерпывается ее культивированием профессионалами «сакральных дед». Магия как модель предельного опыта переживается и воспроизводится всяким творческим субъектом, конструирующим собственную онтологию для транс-цендирования из повседневной реальности и ее последующего преобразования и обогащения. Анализ исторических форм магии интересен для нас прежде всего тем, что помогает приблизиться к пониманию более общей проблемы — проблемы творчества.

5. Еще раз о «предельном опыте»

Основные проблемы метафизики могут быть пересмотрены путем познания архаической онтологии.

Мирча Элиаде. «Космос и история»

Не принадлежа к собственно магическому социуму, исследователь занимает по необходимости внешнюю позицию. Она, однако, как мы видели, не обязана быть исключительно сциентистской. Так, мы будем рассматривать магию в контексте современной, т. е. универсальной онтологии, объемлющей собой историческое многообразие человеческого опыта, как оно раскрывается во второй главе, и позволяющей объединить космологический и социологический подходы к магии с восприятием ее как экзистенциального феномена.

Мы уже установили, что в данной онтологии особую роль играет феномен «предельного опыта». Именно в нем, на наш взгляд, кроются истоки возникновения познавательной установки (ПУ) и загадка человеческой креативности. Попробуем поэтому перейти к его анализу, применяя типологические понятия, введенные в главе I.

В первобытном обществе уже в эпоху неандертальца, совершившем огромный скачок в направлении выхода «из царства необходимости в царство свободы», можно обнаружить внутренний источник развития, отдаленно напоминающий марксист-

160

ское взаимоотношение производительных сил и производственных отношений. Оседлое племенное мирозерцание, символическим носителем которого были вожди и старейшины, состояло в сознании единства племени, соблюдении основных табу и заветов предков, а также включало массу повседневных практических знаний по поддержанию жизнедеятельности людей в стандартных ситуациях. Это мирозерцание перерабатывало весь наличный опыт и накапливало знания в форме общедоступных и общеприменимых — профанных — рецептов, напоминая куновскую «нормальную науку» — стабильную систему представлений и ритуалов. Однако человеческая жизнь в первобытном обществе далеко не исчерпывалась решениями задач в стандартных ситуациях. И если в современном обществе всякое нарушение привычного ритма требует обращения к полиции, пожарным, слесарю, неотложке или психотерапевту, то у нашего далекого предка во всех этих случаях был один единственный адресат — племенной шаман.

Именно шаман, оракул, знахарь, колдун был призван изыскать выход из всякой экстремальной ситуации, когда проявлялась недостаточность оседлого локального опыта и гомогенной онтологии. Первым же признаком экстремальной ситуации служило возникновение вопроса о *причинах* события или возможностях его исхода. Первобытный человек не затруднял себя причинно-следственным анализом повседневных событий, его повседневное существование протекало в плоском, феноменологичном мире, если он не сталкивался с нерешаемыми проблемами; когда же они возникали, они были признаком воздействия иных, ему неподвластных сил, знаком столкновения с иной реальностью.

Итак, причинно-следственная проблематизация носила исключительно негативный характер — вопроса о причинах или исходе благополучных событий не возникало, такой вопрос был следствием неудачи или несчастья. Подобная точка зрения, но расширенная на позитивное измерение мира, нашла через много тысячелетий выражение в философии Платона, согласно которому причинами явлений являются идеи — элементы иного, идеального мира. (Нужно, впрочем, заметить, что «иная реальность» — выражение, обязанное нашему взгляду на ситуацию, нашей реконструкции; для первобытного человека реальность была единой.) Для первобытного человека, как и для платоника, сфера причин образовывала иной, неизвестный ему мир, который, тем не менее, постоянно вторгается в мир повседневно

161

сти. Читая Дж. Фрэзера, Борхес замечает по этому поводу: «Магия — это венец и кошмар причинности, а не отрицание ее. Чудо в подобном мире — такой же редкий гость, как и во вселенной астрономов. Им управляют законы природы плюс воображение.

Для суеверного есть не только несомненная связь не только между убитым и выстрелом, но также между убитым и расплюсченной фигуркой из воска, просыпанной солью, расколотым зеркалом, чертовой дюжиной сотрапезников. Та же угрожающая гармония, та же неизбежная и неистовая причинность правит и романом»¹.

Здесь Борхес привлекает внимание ко второму признаку экстремальной ситуации и второй фундаментальной черте магии, отмеченной уже не Фрэзером, а Малиновским, — ее связи с языком. В самом деле, нестандартность ситуации не позволяла осуществлять прямое действие, но требовала вместе с тем немедленного решения. Тем самым она вынуждала задействовать механизм поэтапного формирования деятельности, ставящий на место практического действия его языковой эрзац — процедуру, обратную той, которая описывается П. Я. Гальпериным как поэтапное формирование мысленных действий². Проговаривание (и тем самым промысливание, прочувствование) подготавливало практическую деятельность в экстремальной ситуации. Конечно, этому предшествовало формирование образов и слов в ходе сакральной шаманской практики (инициации, экстаза, транса и т.п.), которая уже затем применялась в профанном контексте. В дальнейшем языковое творчество перестало быть прерогативой лишь шаманского культа и превратилось в литературу, сохраняя в себе фундаментальную магическую компоненту. В первобытном же обществе, где еще не было места писателям и поэтам, знатоком мира магического опыта выступал шаман.

Шла ли речь о болезни, неудачной охоте, внезапной смерти или неурожае, за все это несла ответственность магическая субстанция зловредного колдуна. В этом случае пострадавший или его родственники обращались к шаману-оракулу с вопросом о том, не колдует ли против них тот или иной сосед-недоброжела-

¹ Борхес Х. Л. Указ. соч. Т. I. С. 80.

² См.: Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий. // Исследование мышления в советской психологии. М., 1966. 162

тель или, если дело шло об общественных событиях — колдуны из соседнего племени. После выявления источника колдовства за дело брался знахарь, противопоставлявший силе вредоносного колдовства возможности белой, или умиротворяющей, магии. Если это не помогало, возникала необходимость уничтожения злого колдуна, в том числе и с помощью другого шамана, использующего вредоносную магию. Помимо этого, в ряде ситуаций речь могла идти не о персональном источнике злого влияния, но о «магической субстанции, разлитой в мире», истекающей непосредственно от тотемов и духов. В таком случае всякие профанные действия типа физического уничтожения колдуна утрачивали всякий смысл, и нормализация ситуации препоручалась целиком и полностью шаману. Он выполнял ритуалы, обеспечивающие связь с магической реальностью и воздействие на нее, использовал или изобретал некий текст (не только в словесном, но и в образном выражении), а после достижения искомого результата жизнь возвращалась на круги своя — в сферу повседневной действительности. В силу этого магический опыт обладал динамическим, как мы говорим, *миграционным* характером, существенными чертами которого являются путешествие и приключение.

Мы провели различие между сферой обыденного опыта, областью гомогенной онтологии, где события разворачиваются в пространстве, не имеющем разделительных границ и потому все действия осуществляются непроблематично, не возникает вопроса об их причинах и возможных результатах, а с другой стороны — сферой экстраординарных ситуаций и опыта, характеризующихся, как мы видели в предыдущей главе, гетерогенной онтологией, сферой, в которой осуществляется решение тех проблем и получаются ответы на те вопросы, которые в сфере повседневного опыта недостижимы. Сфера оседлого опыта и сфера миграционного опыта содержат в себе элементы как практического, так и духовно-практического знания. Однако в каждой из этих сфер они существуют относительно самостоятельно друг от друга, обслуживая различные типы деятельности. Эти две сферы сообщаются друг с другом при посредстве шамана, который получает задачи в сфере повседневной реальности, решает их в сфере магической, или экстраординарной реальности, а затем результат транспортирует назад, в сферу повседневности. Таким образом, мы можем сказать, что эти две сферы не только сообщаются друг с другом, но что осуществляется и их определенное взаимодействие, образующее нечто вро-

163

де *транзитивного опыта*, как бы лишённого своей собственной онтологии.

Наиболее ярким и очевидным примером, имеющим глобальное значение для формирования человеческой культуры, является тот факт, что результаты, полученные в сфере магического опыта и перенесенные в сферу повседневности, образуют набор выделенных, особо значимых ситуаций. Это происходит в силу особенностей их культурного оформления в чуждой для них сфере: они фиксируются как своего рода

образцы и схемы ритуальной деятельности, призванной осуществляться на границе повседневной и экстраординарной реальности. В дальнейшем данный ритуал повторяет изначальное пра-событие — магический подвиг шамана, постепенно обмирщаясь в ходе его профанного использования (процесс, аналогичный стиранию метафоры). Позиция рефлексии, позиция наблюдения магического (а затем и ритуального) акта из сферы повседневной действительности фиксируют его в том виде, в котором он доступен профанному наблюдателю, и результат этого наблюдения образует в дальнейшем ту интерпретативную оболочку, которая позволяет затем использовать его как средство решения профанных проблем.

При этом основные онтологические понятия ритуала по-прежнему возводятся к сфере неординарной реальности, но способы работы с ними, методы вхождения в ритуал становятся все более и более доступны профанному пользователю. То, что складывается, тем самым, в культуре, знакомо нам, к примеру, по трудам исследователей греческого мифа как феномен архэ. К. Хюбнер придает этому термину В.Гронбега более общий гносеологический смысл. В данном случае это позволяет нам рассматривать архэ как «первый синтез» практического и духовно-практического знания, синтез, который впервые осуществляется именно в контексте магической деятельности. Архэ — это застывший в мифе магический акт, перенесенный в профанную реальность и используемый в ней. Именно это обстоятельство и позволяет нам рассматривать магию как подлинную предшественницу науки. В магии живая творческая, предметно-преобразующая деятельность соединяется с деятельностью нормотворчества, чем делается первый шаг в направлении возникновения рефлексивно-исследовательской деятельности, которая состоит не только в достижении результата, соответствующего поставленной цели, но и в постановке этих целей, рефлексивном определении путей их достижения, в оценке ис-

164
пользуемых средств, а также и уровня адекватности результата той цели, которая была поставлена. В магии, однако, *решение практически-познавательных задач достигается путем внесения в них форм духовно-практического знания.*

На уровне первобытного общества мы застаем единство практического и духовно-практического знания уже не только на уровне магической деятельности — именно потому, что невозможно добраться до самых начал человеческой культуры. В рамках повседневной реальности вожди и старейшины являются носителями коллективного знания, облеченного в нормативные и идеальные образцы, которые они преподают своему народу и за выполнением которых они наблюдают. Однако это уже «вторичное единство» практического и духовно-практического знания, поскольку сами вожди и старейшины получают элементы духовно-практического знания при посредстве шамана из сферы неординарного опыта — на этом покоится идея религиозного происхождения светской власти — и фактически занимаются обмирщением тех архэ, которые сложились в результате первичных магических ритуалов. Поэтому главное внимание привлекает феномен самого архэ, и мы попробуем выделить его структуру.

6. Архэ и его структура

Важнейшим элементом архэ является содержание, получаемое из сферы неординарной реальности, придающее ему образ священного, мифического, свойства внушать страх и трепет, ощущения восторженного ужаса и ошеломленного поклонения. Это особая магическая онтология. Действующими лицами архэ, т. е. *рассказа о священных событиях*, являются боги и герои — персонажи экстраординарного опыта. Местом и временем действия архэ выступают экстраординарные пространство и время, т. е. сакральное, нуминозное измерение реальности. Однако в таком виде само архэ неприменимо в сфере профанной реальности. Для этого архэ должно приобрести некоторые профанные черты, его участниками должны стать обычные люди. Вторым элементом архэ поэтому оказывается *ритуально-праздничная церемония*, в которой люди придают себе облик нуминозных существ и воспроизводят присущие им способы поведения. Это нормативно-регулятивный уровень архэ. Третьим, оперативным-функциональным его элементом является *набор жизнен*

165
ных задач, формулируемых на профанном языке. Именно этот третий уровень обеспечивает сохранение и воспроизводство архэ в процессе его применения к профанной реальности, его постепенную трансформацию и даже окончательное

обмирщение. Не используя в жизненных ситуациях, миф превращается в мифологию, архэ становится экспонатом истории культуры, а используя — он живет, все равно рискуя при этом выродиться в профанную практику.

Так, одним из универсальных мифических сюжетов стала сакральная история огня, практически забытая современным человеком. Первым ее событием был переход от пассивного созерцания и поклонения небесным светилам к овладению силой наполняющей их субстанции и ее познание как огня, костра, согревающего, охраняющего и кормящего бога, сила которого помогает выделывать орудия и уничтожать ненужные органические остатки. Познание его наполнялось антропоморфными аналогиями: огонь *рождался* в результате сакрального акта (молнии, самовозгорания торфа), *перебегал с* места на место, *жил* в костре или примитивной плетенке, *питаясь* сушняком и остатками пищи, как бы приносимыми в жертву, *умирал* под дождем и т. п. Поддержание, питание огня стадо первым жертвоприношением; соответствующий культ огненного божества образовал центр первобытных мистерий. Огонь был понят не иначе как искра потерянного рая, утраченного людьми в результате эмиграции из тропического коридора, в котором тепло не требовало труда. Из этого ясно, в частности, что ритуалы всеожжения в поздних культурах (вавилонской, иудейской, греческой) — буквальное продолжение примитивной веры огнепоклонников.

Вторым событием огненной истории оказалось овладение техникой добычи огня. Подобно тому, как для туземцев Океании, по свидетельству Б. Малиновского, резьба по твердым и ценным сортам дерева предполагает магические ритуалы, так магия должна была распространяться и на изготовление кремниевых орудий первобытным человеком. В процессе расщепления камней выделение искр могло приводить к возгоранию, что нашло в дальнейшем целенаправленное использование в форме магической процедуры добывания огня.

По-видимому, еще более древним способом добычи огня было трение дерева о дерево. Данный практический акт отождествлялся с сакральным рождением божественного существа. Иллюстрацию этого мы находим в инструментах для добычи огня, используемых, к примеру, североамериканскими индейцами. Два

166

основных инструмента — заостренная палочка из твердого дерева и дощечка из мягкого дерева с круглым отверстием посередине — символизируют собой мужское и женское начало. Тяжелая процедура же, в результате которой палочка осуществляет вращательно-поступательные движения в отверстии дощечки до появления дыма и тления образующихся при трении стружек, истолковывается как магический акт слияния мужской и женской субстанции, разрождающийся огнем. И здесь налицо не только символическое истолкование, но прежде всего реальное воспроизводство полового акта, оплодотворения и рождения, вознесенных до магической мистерии: где же еще мог первобытный человек позаимствовать подобные образы, как не в одной из наиболее естественных и распространенных функций собственного организма?

Добыча огня обеспечила человеку высокую степень автономии и динамизма. Человек обрел возможность поддержания жизни и осуществления ритуалов, совершаемых обычно в кругу племени и вокруг костра, не только в условиях оседлости, но и в условиях миграции. *Если же бога можно носить с собой и вызывать по мере необходимости, то домом становится весь мир.*

Добывание огня выступило, однако, и одним из первых еретических актов — если вообще можно говорить о ереси в отсутствии жесткой доктрины. Священный огонь, падающий с неба и полностью сжигающий приношение богу на жертвеннике, выражал собой благосклонное принятие жертвы божеством, о чем мы знаем из древнегреческой и иудейской мифологии — так называемое всеожжение, происходящее обыкновенно на высоком месте — горе или сложенном из камней жертвеннике. Равнодушие богов побудило людей к более активным действиям, они уполномочили жрецов самим возжигать жертвенный огонь и стали отдавать жрецам часть приносимой жертвы, а в конечном счете вынудили богов довольствоваться кулинарными запахами и испарениями. (Поэтому, в частности, праздник принципиально связан с личным приготовлением пищи, о чем забыли люди, празднующие в ресторане.) Из всего этого легко понять роль огненных мифов в мировой истории, к примеру, мифа о приносящем огонь Прометее, который предстает в нем первым магом и первым еретиком. Это же делает отчасти понятным до сих пор сохранившуюся тягу человека к открытому огню — костру, камину — элементу романтики и комфорта, фактору душевного настроения.

167

Рассмотрим теперь один из мифов, до сих пор, насколько мне известно, не вводимый в контекст культурологического истолкования — древнегреческий миф о Европе и быке. Этот миф связывает воедино целый ряд других известных мифов: миф о Кадме, о Ясоне и аргонавтах, об Эдипе, а также перекликается с мифами о Геракле и критском быке, о Тесее и Минотавре.

Итак, Европа, дочь финикийского царя Агенора, поразила своей красотой Зевса, и он решил похитить ее, приняв образ быка, что должно было не столько облегчить похищение, сколько скрыть его от гнева Геры. Переплыв со своей драгоценной ношей на спине Средиземное море, Зевс привез Европу на Крит, где она стала матерью трех знаменитых царей — Миноса, Радаманфа и Сарпедона, даже после смерти занявших почетное место судей в царстве Аида. Европа приносит с собой название доселе безымянной — нецивилизованной — части света и этим закладывает основу древнейшей критской — а тем самым и европейской культуры. Последняя же с самого начала обнаруживает свои миграционные истоки в ближневосточном финикийском народе древних мореплавателей и торговцев, несущих с собой элементы вавилонской и семитской цивилизации и изобретших, помимо прочего, первый буквенный алфавит. Образ быка, плывущего через море, напоминает и еще одну миграционную тему — ближневосточных кочевников-скотоводов с присущим им культовым отношением к скоту. Игры с быком, которые затевает Европа со своими подругами, становятся одним из священных критских ритуалов, а брак Европы с быком-Зевсом воспроизводит затем и жена ее сына Миноса, тайно совокупляясь с быком Посейдона и произведя от него Минотавра. Этого быка побеждает Геракл и переплывает на его спине с Крита на Пелопоннес, в Микены. Так протягивается нить, объединяющая крито-микенскую культуру. Из Микен бык убегает в Аттику, где его побеждает сын бога Посейдона, афинский герой Тесей, и приносит его в жертву богу Аполлону — представителю нового поколения богов, знаменующего собой переход от хтонической традиции кровного родства к олимпийской традиции гражданского общества. Тот же Тесей отправляется затем на Крит, чтобы окончательно расправиться с древней традицией, и убивает Минотавра, своего сводного брата, что символизирует распад кровнородственных связей. У отца Тесея, Эгея, и позже у самого Тесея находят приют героиня мифа об аргонавтах, покинувшая свою родину Медея, и такой же скиталец-Эдип.

168

Еще одну миграционную легенду на тему «крупного рогатого скота» мы находим в мифе о любовнице Зевса Ио, обращенной в корову и преследуемой оводом Геры. Ио вынуждена пробежать множество стран, пока не достигает Египта и не дает жизнь Эпафу, родоначальнику поколения героев, к которым принадлежал и Геракл.

Параллельно с этим разворачивается и другой мифический сценарий. Брат Европы Кадм, одолеваемый гипертрофированным чувством кровного родства (ср. К. Леви-Строс), безуспешно ищет сестру, пока Дельфийский оракул не указывает ему на столь же белоснежную, как бык-Зевс, корову, которая приводит его в Аттику, в Беотию. Там Кадм побеждает дракона и основывает семивратные Фивы. (Позже царицу Фив Дирку постигает жестокая казнь — ее привязывают к рогам дикого быка.) Его дочь Ино, вторая жена беотийского царя Афаманта и злая мачеха, покушается на жизнь своего пасынка и падчерицы, чем вынуждает их бежать на спине златорунного овна в Колхиду. Потомки Афаманта стремились с тех пор к обладанию руном, что сулило благоденствие их роду. Ясону, чтобы вернуть себе корону, отобранную у его отца одним из наследников Афаманта, Пелием, нужно было добыть золотое руно, ради чего и был предпринят поход аргонавтов — в географическом отношении самый интересный миф. Ясон воспроизводит праисторическое похищение невесты, увозя волшебницу Медею, магия которой обеспечивает успех путешествия. Медея же демонстративно нарушает правила кровного родства и провоцирует на это других.

Легенда об Эдипе выстраивает третью мифическую тему, в которой миграция уже не задает древнегреческой географии, но символизирует собой скорее духовные поиски и обретение веры через страдания (вариации на тему Иова). Эдип — потомок героя-путешественника Кадма, давшего начало проклятому роду, обреченному на страдания. Поэтому и Эдип — *страдающий мигрант*, странствующий вопреки своей хромоте. В борьбе с неумолимым роком его шансы невелики, даже если он честен и полон уважения к богам. Его скитания — не поиск новых территорий или героический подвиг, это лишь бегство от бесчестия и страданий. Род Эдипа несет на себе проклятие Пелопса, обрекающее его на нарушение правил кровного родства. Этой

темой пронизано все — конфликт Эдипа с родителями, содержащий убийство и инцест, изгнание из племени и скитания на чужбине, конфликт Эдипа с сыновьями и их собственная междоусобная вражда.

169

Эти три мифические линии задают целый ряд фундаментальных архэ, воспроизводящихся затем как в мифических текстах, так и в праздничных церемониях и профанной деятельности. Тотемный культ родового животного воспроизводится в ритуальных играх с реальным быком и церемониях, в которых критский царь надевал бычью маску, что в дальнейшем претерпевает трансформации в испанской корриде и ковбойском родео. Умыкание невесты богом находит выражение в свадебной церемонии выкупа и свадебном путешествии. Разрыв кровнородственных связей в форме ритуально-символического убийства и поедания отца рода репродуцируется ритуальными жертвоприношениями, к примеру причастием и пасхальной трапезой, и далее различными ритуалами гостеприимства. Путешествие-изгнание вырождается в путешествие на Голгофу и далее в соответствующие ритуалы инициации, приобретая в христианском культе вид крестного хода и питая на профанном уровне интерес к одиноким рискованным путешествиям («кругосветкам», альпинистским восхождениям и т.п.), которые призваны «испытать пределы человеческих способностей», «раскрыть внутренние резервы», «объять необъятное».

Парадокс архэ состоит в том, что основу его составляет магическая практика бога или полубога — того, кто по существу не нуждается в магии. Посейдон выбивает трезубцем из скалы источник, Афина производит оливу, вонзая копьё в землю, Эрот пронзает сердце стрелой, вызывая любовь. Аполлон очаровывает звуком кифары, Дионис — вкусом вина. Однако этот парадокс исчезает, как только мы начинаем разграничивать позиции рефлексии и отличать внутренний образ мага в сознании верящего в магию социума как «бога на час», с одной стороны, и внешний образ мага в сознании нейтрального наблюдателя как «эксплуататора богов», использующего природные средства. В первом случае магия не выделяется в качестве особого феномена, она составляет неразличимый элемент целостной веры, иначе говоря, самой жизни. Гомеровский грек не просто верит в магию, он живет в ней. Рефлексивное выделение магии из этого контекста происходит лишь с первым шагом на пути к ее обмирщению. И первые люди, постигнувшие тайну магии, дорого платят за это. Аскдепий, посягнувший на познание тайны жизни и смерти; Арахна, посмевавшая состязаться в мастерстве с Афиной; Орфей, не уступавший Аполлону в своем искусстве; волшебница-Медея — все они обречены на страдания и смерть.

170

Бессмысленно спорить о том, что древнее — магия или миф: магия предполагает мифическую картину мира, миф нуждается в магическом действии. Однако логически магия первична по отношению к мифу, подобно тому, как творение предшествует миру, событие — рассказу, творчество — тексту. Исследование магии позволяет, поэтому, понять механизм порождения мифа. Ведь миф — это не собрание первобытных представлений о начале всего сущего, имеющих чисто метафизическую подоплеку. Он также не является итогом созерцания реальности или некоторого рода символическим обобщением ее законов. «Миф выступает как исторически образовавшееся суждение о некотором событии, само существование которого однажды и навсегда свидетельствовало в пользу какого-либо магического действия. Иногда миф оказывается не чем иным, как фиксацией магического таинства, ведущего начало от того первого человека, кому это таинство раскрылось в некотором знаменательном происшествии. Чаще миф просто повествует, каким образом некоторая магическая тайна открылась какому-то роду, племени или семейному клану... миф есть естественный результат человеческой веры в то, что любая власть должна обнаруживать себя, выступать как действующая сила, которую можно использовать, если в нее верить. У каждой веры есть своя мифология, ибо нет веры без чудес, а миф главным образом просто пересказывает некое первоначальное чудо, совершившееся благодаря магии»¹.

Изучение магии позволяет дополнить герменевтическое истолкование текста его генетическим изучением. В основе всякого предания лежит креативное действие: лингвистическое — в форме литературного творчества, практическое — в форме исторического акта. Этот акт становится сначала мифом о богах и героях, мифическим архэ, затем — основой традиции и ритуала и, наконец, предметом литературы, воспроизводящей архэ при посредстве единственной сохранившейся магии слова.

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. С. 94-95.

ГЛАВА IV. ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: К ТИПОЛОГИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТОВ

Данная глава посвящена анализу метатеоретической проблематики. Понятия традиции и рациональности, типов социальности и контекстов познания претерпевают значимую трансформацию в ходе нашего исследования и одновременно влияют на получаемые результаты.

Анализ этих понятий позволяет понять, насколько данная книга преуспевает в своей сверхзадаче — построении неклассической теории познания.

1. К истории вопроса: от Аристотеля до Блура

В этом параграфе мы обратимся к теме, уже не раз бывшей предметом нашего обсуждения в предшествующих публикациях¹ — к современным дискуссиям в философии и социологии науки. Хотя предлагаемый нами подход уже перерос границы данных дискуссий, он берет свое начало именно в них, и важно показать, что используемые философами и социологами науки понятия отражают со своей стороны те реалии, которые мы пытаемся рассмотреть с культурологической точки зрения.

Один из изначальных сюжетов, имеемых нами в виду, представлен тематикой элиминации психологизма из философской рефлексии по поводу знания. Неокантианство, ранний Гуссерль, а в дальнейшем — неопозитивизм и аналитическая философия, обвиняя психологию в недостатке и логики, и подлинного эмпи-

¹ См.: Касавин И. Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике. М., 1989; Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990.

172

ризма, настаивали на автономии теории познания и в особенности теории науки от такого несовершенного «учения о душе». В результате философия науки провозгласила тезис о принципиальном разграничении контекстов открытия и обоснования: описательно-психологические методы, направленные на исследование процессов порождения знания, были противопоставлены логико-философскому анализу процедур в рамках замкнутых систем и иерархий научных языков.

К. Поппер, вслед за Гершелем и Рейхенбахом принявший дихотомию «открытие-обоснование» в «Logik der Forschung», в дальнейшем воспроизвел тезис о несовместимости философии науки с психологизмом в своей теории «трех миров». «Второй мир» — сфера индивидуальных сознаний и ментальных состояний — неспособен, по Попперу, воздействовать на «третий мир» — мир объективированного знания, выраженного в языковой и объектной форме, в то время как обратное воздействие — неизбежное условие и подлинная сфера индивидуального творчества, при котором невозможно обойтись без использования мировых культурных ресурсов. Объективное знание «третьего мира» — это знание без субъекта, утверждает Поппер, иными словами — равно доступное для всех субъектов.

Попперовский своеобразный «платонизм» в понимании научного знания подорвал позиции эмпиризма и одновременно поставил его на новый фундамент. Он вышел за пределы контекста обоснования (логика «третьего мира» — это логика и творчества тоже) и при этом вроде бы избежал психологизма. Этот подход развивал И. Лакатос, который, перефразируя оценку Лениным Герцена, остановился перед превращением философии науки в социологию науки. Строя систему приемлемости теорий в рамках «третьего мира», он должен был вовремя поставить точку, чтобы избежать явного признания того, что реальная приемлемость той или иной теории и сама процедура выбора неотъемлемы от реалий «второго мира», с которым не хотел иметь дела. И здесь, как это обычно бывает, на сцене появляется дилетант, маргинал, пришелец из другой цивилизации, шарлатан и иррационалист, который-то и делает открытие, не будучи скован дисциплинарными рамками. Нетрудно догадаться, что речь идет о Т. Куна, который поначалу был чистым историком науки, а потом внезапно и с поразительным успехом вмешался в философский спор и добился успеха.

Концепция Куна представляла собой причудливое смешение истории, социологии и психологии науки, ориентированное на

173

решение фундаментальных проблем философии науки. Куна не заботили разграничение компетенции психологии и логики, контекстов открытия и обоснования, проблемы индукции и демаркации. Его методологическая маргинальность и отмеченный синкретизм позволили ему поставить в центр рассмотрения вопрос о революциях в науке. Но при окончательном ответе на данный

вопрос ему все же пришлось пожертвовать аналитичностью и ограничиться простыми ссылками на социально-психологические феномены, ответственные за возникновение нового и отказ от старого знания в науке: природа научной веры осталась неразъясненной.

Следующий шаг сделали социологи науки, ориентированные в той или иной степени на «сильную программу» Б. Барнса Д. Блура. Кун показал, что хотя социально-психологическое измерение науки труднодоступно для анализа, оно тем не менее является элементом «третьего», а не «второго мира» (в терминологии Поппера), т.е. это вполне объективный когнитивный феномен. Социологам предстояло дополнить историка, вычленив элементы и проследив генезис предпосылочного знания (парадигмы, темы, традиции и т.п.) в науке. Взяв за основу ряд философских идей К. Маркса, Э. Дюркгейма и Л. Витгенштейна, социологи дополнили их подходами психологии языка и мышления (Л.Выготский), структурализма и функционализма (Э. Эванс-Причард, Б.Малиновский). Так, эдинбургская школа в социологии науки выступила с программой исследования знания, в которой в противовес традиционной социологии науки ставится задача изучения не организации науки или функционирования ее результатов в культуре и обществе, но *самой формы и содержания научного знания с точки зрения его обусловленности социальными структурами*. Один из ее лидеров, Б. Барнс, писал: «Чтобы понять процесс познания, необходимо поставить убеждения в отношении к деятельности. Рассмотрение логических отношений между абстрактно понятыми системами убеждений в целом не приводит к успеху. Социолог должен рассматривать убеждения в их связи с функциями в практической деятельности»¹.

Его коллега Д. Блур добавляет, что социологическая дефиниция знания «будет поэтому отличаться от обыденного или философского его понимания. Вместо того, чтобы определять его как истинное убеждение, социолог рассматривает как знание

¹ Barnes B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London, 1974. P. 39.

174

то, что является таковым в реальной человеческой жизни»¹. Это означает, что «социолог ищет теории, которые объясняют фактически существующие убеждения независимо от того, как сам исследователь оценивает их»². «Исходным для социального анализа знания, — пишет другой английский социолог, Х. Новотни, — является тот факт, что у людей имеются весомые социальные основания для того, чтобы придерживаться данных представлений и убеждений, коллективно отстаивать их и относиться к ним как к знанию... Хотя с некоторых пор мы привыкли приписывать научному знанию верховный социальный и эпистемологический статус, к которому добавляется привилегия судить о правоте других убеждений, было бы все же большим упрощением отбрасывать как иррациональное, эмоциональное и необоснованное всякое явление, к которому не приложимы стандарты научной рациональности. Допуская иные, социальные стандарты в качестве правомерных, социолог смотрит на науку как на социальный институт и на знание как на социальную конструкцию»³.

Данные исследователи едины в своей феноменологически-дескриптивистской установке, солидаризируясь с Витгенштейном в том, что разные формы знания следует изучать как обычаи примитивного племени и, уподобляясь этнографу, заниматься их описанием, а не оценкой. Однако такое описание на деле выливается в реконструкцию, когда, например, микросоциологи представляют познавательный процесс как «социальное конструирование» (социальное производство) знания.

Идея социального производства, заимствованная когнитивной социологией у Маркса, позднего Витгенштейна и бихевиористской психологии, состоит в рассмотрении знания не столько как результата отражения объективной реальности, сколько как результата особой деятельности. Эта (данная характеристика в особенности относится к науке) деятельность имеет своим предметом заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими писаными правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о «неполной детерминированности» теории фактами (или выводов — доказательствами) и внезап-

¹ Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. London, 1976. P.2.

² Ibid.P.3.

³ Nowotny H. *Science and its Critics // Counter-movements in Science*. Dordrecht, 1979. P.5.

175

ное осознание важной роли субъекта в познании интерпретируются в контексте

микросоциологических исследований как свидетельство в пользу «социальной фабрикации» знания¹. Микросоциологический подход в любом его варианте — в социологии научного знания (Г.Коллинз) или этнометодологии (М.Линч, Г. Гарфинкель) — направлен на детальное изучение «технической фактуры» научной деятельности: особенностей внутринаучной коммуникации, методики эксперимента, протоколирования результатов, использования норм и пр. Анализ ограничивается, таким образом, сферой «внутренней социальности», как мы ее называем, т. е. тем содержанием научного знания, которое формируется характером исследовательской деятельности и принятыми формами научного общения. Этот подход как бы противопоставляется традиционной тенденции связывания знания с широким социальным контекстом («внешняя социальность», в нашей терминологии) — недаром провозглашается своеобразный «методологический интернализм» (Г. Коллинз, К. Кнорр-Цетина). Таким образом, попперовское «знание без субъекта» как бы вытесняется идеей «знания без объекта» — таким специфическим образом реализует себя изначально марксистское требование того, чтобы формы знания и мировоззрения были «выведены» из структуры социального субъекта.

При этом социологи сохранили почти в неприкосновенности сциентистско-объективистскую установку К. Поппера и Т. Куна. Стимулирующее влияние фейерабендовского анархизма не было по достоинству оценено и потому сразу забыто, а социальный субъект так и не обрел собственно субъективных, индивидуальных черт, оставшись — теперь уже не гносеологической, а социальной — абстракцией. Последние 15 лет западная философская литература трубила о «трех поворотах» в исследовании познания. Как правило, речь идет о социальном, когнитивном и лингвистическом повороте². Все вместе они, в сущности, обосновали грядущий четвертый — «антропологический поворот», как скоро каждый из них по-своему высветил всю трудность проблемы индивидуальности в познании. Можно даже сказать,

¹ Knorr-Cetina K. The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science // Science-observed: Perspectives on the Social Study of Science. London, 1983. P. 115-140.

² Scientific Rationality. The Sociological Turn. Dordrecht, 1984; The Cognitive Turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science. Kluwer, 1989; Gadamer H.-G. Universalitat des hermeneutischen Problems // Phflosophisches Jahrbuch 73. Halbband 2. Munchen, 1966. S. 215.

176

что тем самым еще раз была убедительно показана неразрешимость данной проблемы в рамках отдельной науки и пусть самой современной сциентистской эпистемологии. Разрыв континуума «общество — индивид» оказался непреодолимым без восстановления континуума «наука — иные типы познания и сознания». Только этим путем можно продвинуть анализ фундаментальных для теории познания проблем «до и постпарадигмального развития знания», говоря языком Куна. И первым шагом на этом пути неизбежно станет очередное восстановление в правах проблематики индивидуальности в познании.

2. Познание как тип культуры

Как только в формирующемся человеческом обществе эпохи позднего палеолита возникли группы, занимающиеся по преимуществу и специально накоплением и передачей как познавательного опыта, так и самой познавательной установки (шаманы, колдуны, знахари), познание перестало быть просто частью всякой деятельности, но превратилось в *особую форму культуры*. В центре этой культуры стояла окружающая реальность, видимому многообразию которой противопоставлялось многообразие невидимое, тайное лишь тогда, когда человек оказывался перед проблемой, неразрешимой обычными, общедоступными средствами. Деятельность, стремящаяся привести человека в соответствие этому миру, вела к выработке определенных форм общения людей и определенного типа личности. В то время как объекты человеческого мира получали именованья из окружающей природы, сама последняя постигалась применительно к человеческой потребности выживания, включавшей достижение по крайней мере четырех целей: удовлетворения спонтанного любопытства, совершенствования практической деятельности, организации племени и обеспечения положительного социально-психологического климата. *Мир моделировался человеком применительно к той или иной социокультурной цели, а вовсе не ради объективности как таковой*. Но это вовсе не означает, что в познании с самого начала была заложена тенденция изменения мира.

Напротив, познание служило *примирению человека с миром* через трансформацию самого человека по образу и подобию мира. И именно отсюда ведет свое начало идея познания мира «как такового», служившая изначально именно этой, в дальнейшем забытой, цели. *Примат мира над человеком был*

177

положен тем самым в основу формирующейся познавательной культуры лишь постольку, поскольку объективность мира сливалась с представлением о тире как высшей ценности и образце для человека.

Таким образом выясняется, что сама интенция на объективность познания является конкретным культурно-историческим феноменом, неверно соотносимым лишь с наукой Нового времени. Задолго до этого развитие познания и явная формулировка необходимости различения объективного и субъективного применительно к реальности (например, у элеатов) отнюдь не противоречили социально-культурным целям, механизмам и содержаниям, которые отличают человеческое познание от аналогичной психической деятельности животных. И совсем другой, ценностно-нейтральный смысл объективность обретает в современной науке: даже когда идет речь о якобы «субъективных» ее аспектах — наблюдателе в специальной теории относительности, взаимодействии объекта и прибора в квантовой механике, антропном принципе в космологии, субъект входит в знание в качестве лишь своеобразного объекта, без учета человеческих рефлексивных способностей и культурных потребностей.

Вместе с тем в философии, даже стоящей близко к науке и занятой ее обособованием, мы встречаемся и с противоположной тенденцией, которую можно обозначить как «элиминация объекта из познания». Начинаясь еще в учениях древнегреческих софистов (Протагор), она укрепляется парадоксальным образом в Новое время параллельно с развитием классического естествознания. Укажем применительно к этому на Локковские трудности с первичными и вторичными качествами, с проблемой субстанции, Берклиеву критику понятия материи, Юмовы понятия причинности и порядка природы и, наконец, Кантово учение о мире явлений как единственной сфере приложения науки. Исходя из этого, можно утверждать, что *представление о реальности самой по себе превратилось в классический социальный предрассудок нововременной ментальности*, а те люди, которые, подобно Джорджу Беркли, пытались его развенчать, остались непонятыми современниками. А. Н. Уайтхед так характеризует переход от средневекового стиля мышления к стилю мышления науки Нового времени: «Предшествующий период был веком веры, основанной на разуме; в дальнейшем никто не потревожил спящих псов: наступил век разума, основанного на вере. Поясню свою мысль: св. Ансельм был бы огорчен, если бы ему не удалось найти убедительный аргумент в пользу суще-

178

ствования Бога, и на этом доказательстве он построил собственный символ веры, в то время как Юм построил свою "Диссертацию по естественной истории религии" на вере в природный порядок»¹.

Скептическая философская позиция, с одной стороны, и наивно-реалистическая устремленность на объект сам по себе — с другой явились, однако, двумя сторонами одной медали. Это противоречие обнаруживало свою плодотворность, поскольку оно требовало от ученого строгой логики и тщательного эксперимента, которые должны были соответствовать трудной задаче постижения объективности. Философ же выводил из этого противоречия что-то вроде психоаналитической установки: его задачей оказывался *поиск реальных оснований бессознательной веры в реальность, обоснование и критика последней, исходя из практики научного исследования и культурного контекста.*

Так сформировалась великая дилемма Нового времени, именуемая в зависимости от аспекта рассмотрения как проблема индукции, проблема скептицизма, проблема соотношения науки и философии или проблема обоснования знания. В данном контексте я назвал бы ее проблемой *полисемии терминов*, или *проблемой физиокультурного символизма*. Результаты современных наук о познании (методологии науки и когнитивной психологии прежде всего) требуют отнестись всерьез к идеям Г. Гельмгольца и П. С. Юшкевича, в свое время раскритикованным В. И. Лениным.

Элементы символической условности, субъективного рассогласования с реальностью не просто присутствуют в человеческом знании, но составляют саму его сущность. Познавательные образы не только не являются структурными «слепокми» объекта самого по себе, но в большинстве случаев вообще ничего не говорят о нем,

будучи лишь «инструментальными фикциями». В значительной степени они символизируют собой определенную деятельность субъекта, связанную как с органами чувств, так и с его дискурсивно-рассудочными способностями. Это характеризует вообще природу культурного символизма.

«Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого, но и разведенные между собой и порождающие символ», — пишет С. С. Аверинцев², считая это, впрочем, характеристикой не на-

¹ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 115-114.

² «Символ» // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.607.

179

уки но исключительно культуры. Однако известно, что всякому идеализированному объекту науки может соответствовать определенная предметно-эмпирическая интерпретация, и он же допускает истолкование в терминах картины мира, социокультурная нагруженность которой сегодня достаточно очевидна. Тем самым открывается возможность понимания предметного и социокультурного аспектов научных терминов как таких же «полюсов символизма».

Есть и другое основание для утверждения о присутствии символизма во всякой познавательной деятельности. Знание, в особенности его фундаментальные элементы — принципы, идеи, предпосылки, методологические максимы — представляет собой сложный продукт разных культурных движений, принадлежащий исторически гетерогенной онтологии, или результат совокупного познавательного процесса (см. гл. VI). Поэтому понимание смысла знания всегда предполагает интерпретацию, осуществляемую одновременно с разных культурных позиций. «Истолкование символа есть диалогическая форма знания: смысл символа реально существует только внутри человеческого общения, вне которого можно наблюдать только пустую форму символа»¹. Если вспомнить новейшие исследования когнитивных социологов, посвященные «дискурс-анализу» или описанию «социальных переговоров» ученых в рамках эпистемических сообществ², то включенность идеальных структур общения в содержание научного знания уже не покажется невероятной.

Фундаментальные элементы знания, дабы не быть понятыми как просто продукты рефлексивного мышления методолога, как навязанные извне «доктринальные убеждения», должны интерпретироваться как *символические выражения форм познавательного общения*. Философский анализ знания, тем самым, делает своим предметом не столько его объектное содержание, сколько этот сложный символизм. Это означает, что *предметом теории познания оказываются не объективированные формы знания об исследуемой действительности, но элементы сознания — спонтанного отражения бытия эпистемического (познающего) сообщества*.

Так, *метод*, взятый в его динамике, может быть понят как процесс социализации познающего субъекта, как освоение ин-

¹ «Символ» // Указ. соч. С. 607.

² См. работы Г. Гильберта и М. Малкея, а также: Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. London, 1979.

180

дивидом коллективных познавательных средств. *Норма* в свою очередь может служить символом ролевой организации сообщества, в котором каждый выполняет свою когнитивно-коммуникационную функцию («эрудита», «критика», «генератора», «модератора» и т. п.). Норма предполагает равноправие субъектов перед определенными стандартами и если не требует гомогенности сообщества, то очерчивает сферу компетенции, выход за пределы которой грозит нарушением консенсуса. Наконец, *идеал* символизирует собой иерархию внутри сообщества, предполагающую духовного лидера и публику (на месте лидера может находиться как гений, так и еретик или шарлатан), а также разделение на сакральную и профанную сферы (в первой идеалы формируются, во второй — применяются).

Познание, понятое как специфическая субкультура, являет собой совокупность средств, норм и ценностей, группирующихся вокруг сердцевины, представляющей живую деятельность исследования. Внутреннее содержание познавательной культуры противоречиво: с одной стороны — более или менее отчетливо сформулированные «критерии и стандарты», с другой — неявные механизмы их использования. Это противоречие между рефлексивным и обыденным сознанием науки, между теорией и практикой познания. Это объективно необходимое противоречие препятствует, вместе с тем, ясному пониманию социокультурной природы познания. Так, провозглашение

целью науки познания объективной истины, выполняя в сознании ученого важную нормативно-регулятивную функцию, дезориентирует философа.

Если не подвергнуть критике позицию ученого, то невозможно увидеть, что, скажем, требование логической строгости или экспериментальной проверки суть символические изображения отношений внутри эпистемического сообщества, а призыв к минимизации исходных аксиом или идеал объективной истины — формы интериоризации определенных социальных стереотипов в сознании ученых. Наличие подобного социального содержания во всяких видах знания (в том числе математике и естествознании) есть условие взаимообмена смыслами между ними, а также между сферой знания и иными социокультурными системами.

Итак, мы будем считать познание особым типом культуры, поскольку в нем происходит выработка и использование таких средств деятельности, которые обеспечивают ее функционирование и развитие, не будучи жестко связаны с ее предме

181

том. Культура с ее диалектикой преемственности и креативности является условием относительной автономности деятельности. Она же делает возможным взаимодействие разных форм деятельности между собой при всем различии их предметных сфер.

3. Понятие социального производства знания. М. Дуглас

функционирование познавательной культуры состоит, как мы уже отмечали, в *выработке особых социальных смыслов*, обеспечивающих непосредственный процесс познания. Мы будем рассматривать выработку этих смыслов как *социальное производство знания*, не ограниченное сферой его внешней социальности, но происходящее на стыке познавательных и непознавательных, предметных и социальных контекстов.

К анализу социального производства знания применимы в принципе разные методики — в частности, метод grid-group analysis, разработанный, М. Дуглас — английским антропологом, ученицей Э. Эванс-Причарда. В самом общем виде смысл его таков. М. Дуглас определяет grid (решетка — англ.) как «всякую социальную регуляцию, не связанную с принадлежностью к группе»¹. Д. Бдур поясняет, что имеется в виду: «Образец ролей и статусов рассматривается как решетка (т.е. структура. — И. К.) внутри социальных границ»². Речь идет о степени внутри-групповой дифференциации, которая задается способом общения, принятым внутри группы, ролевой структурой сообщества. Второе понятие — group (группа — англ.) М. Дуглас расшифровывает как «опыт ограниченной социальной общности»³, или как принадлежность к группе, сознание коллективности. Эти два социальных измерения — *внутригрупповая дифференциация и групповая граница* — служат М. Дуглас основаниями для классификации типов сознания разных социальных общностей. Отражение этих социальных параметров в сознании группы и формирует, по М. Дуглас, специфику его содержания.

Очевидно, что идея простого отражения социальных структур в сознании недостаточна для понимания процессов духовного производства уже потому, что не раскрывает его внутренней динамики. Мы используем метод grid-group analysis в расши-

¹ Essays in the Sociology of Perception / Ed. M. Douglas. London, 1982. P.2.

² Ibid. P.191-218.

³ Douglas M. Implicit Meanings. London, 1975. P.218.

182

ренном виде, исходя из сходства используемых в нем параметров с двумя выделяемыми нами формами социальности: «решетка» как форма познавательного общения, форма внутренней социальности — и «группа» как форма внешней социальности, социальные условия познания, отражающиеся в предпосылочном знании. Но если Дуглас добавляет к своим параметрам только слабую и сильную степень их выраженности, то мы передаем их количественное различие через два качественных параметра. Внешней и внутренней социальности предпосылается способность *вырабатывать*, с одной стороны, и *усваивать*, использовать социальные смыслы — с другой, т. е. обеспечивать собой продуктивную и репродуктивную деятельность.

Различие *внутренней и внешней* социальности обуславливает специфику смыслов,

вырабатываемых в каждой из них. В сфере *внутренней социальности*, непосредственно связанной с живым познавательным процессом, эти смыслы непредметны, регулятивны, задаются его схемами, нормами и идеалами. Они тесно связаны с субъектом, имеют личностный характер. *Внешняя социальность знания* — это его наполненность предметными смыслами, говорящими о структуре познаваемой реальности в терминах социальных условий, в которых происходит познание. Порождаемые на этом уровне смыслы интерсубъективны, общезначимы, относимы к некоторому объекту. Исходя из этого выделяются четыре ситуации социального производства знания (ССПЗ): А) производство социальных смыслов на уровне внутренней социальности; Б) использование их на этом же уровне; В) производство смыслов на уровне внешней социальности; Г) использование их на этом же уровне.

А	Б
В	Г

А — Б — уровень внутренней социальности

В — Г — уровень внешней социальности

А — В — ось производства

Б — Г — ось потребления

183

Перейдем теперь к описанию того, как складывались архетипы этих СПЗ в человеческой истории.

Ситуация А

Внутреннее усложнение и дифференциация деятельности, связанные с объединением людей в первые ограниченные коллективы (роды), явились *первой предпосылкой* отделения от деятельности не только ее предметных результатов, но и вырабатываемых в ее лоне социальных смыслов. Первые социальные связи создали возможность накопления, фиксации и передачи тех форм деятельности и общения, в которых осуществлялось познание, еще непосредственно включенное в практическое освоение мира. Возникновение специализированных групп, в которых происходила аккумуляция и трансляция знания, составило *второе условие* его социального производства. И наконец, *третьим условием* явилось отделение познания от институтов власти, т. е. возникновение так называемых эпистемических (философских, научных и т.п.) сообществ. Теперь стало возможным сознательное закрепление не только *результатов* познания, но и *специфических форм познавательного общения, выражающих себя в схемах, нормах и идеалах*. Последние вырабатывались, естественно, и раньше, но тогда они исчезали вместе с каждым уходящим из жизни индивидом, и каждому приходилось практически заново открывать их для себя. Род сделал *правила* успешной индивидуальной практики социальными требованиями, уже не ограничивая свою социальную память знанием о *фактах*. Но наследовались эти требования так же, как ранее передавались знания о фактах, т. е. без понимания их природы и генезиса.

На этом этапе развития познания свойственные ему формы общения еще не мыслились как исторически изменчивые и потому представляли в качестве присущих познанию как таковому. Познание, все еще вплетенное в практическую деятельность, выступало в сознании людей как онтологический процесс (в значительной мере это представление сохраняется в античной и даже в нововременной философии). *Онтологизированные формы познавательного общения выступали тем самым в качестве структуры и границ мира*. Процесс живого познания и связанные с ним формы внутренней социальности человек представлял в виде предметов и их связей, истолкованных с помощью магической символики. При этом духовное человеческое начало принимало

184

предметный вид, а субъективный познавательный акт (формирование зрительного образа, например) превращался в магическое действие. Дж. Фрэнгер указывает в этой связи, что для многих первобытных племен душа имеет образ «маленького человека»: «Индейцы-гуроны считают, что у души есть голова тело, руки и ноги, короче, что она является уменьшенным подобием самого человека. У эскимосов бытует верование, согласно которому душа обладает такой же формой, как и тело, частью которого она является, только более тонкой и воздушной природы. Согласно верованиям индейцев-

нутка, душа имеет вид крошечного человечка»¹. Нередко душа ассоциировалась с тенью, отражением в воде или зеркале, на которые можно воздействовать взглядом. Обычай завешивать зеркала в доме умершего основан на опасении, что отражение (душа) живого человека может быть похищено душой покойника. Ряд табу на созерцание пьющего или едящего человека также вытекает из веры в магическую силу взгляда, способного в этот момент извлечь душу из открытого рта (ср. известное требование этикета не смотреть во время еды в рот соседа).

Конструирование представлений о духовном мире с помощью таких «вещных» образов и аналогий побуждало формировать и *познавательные нормы как социальные правила запрета предметных действий, табу*, вводящие в духовную жизнь онтологические границы. Эти табу были нацелены на жесткое отделение доступного познанию от недоступного по аналогии с делением на «свое» и «чужое» (к которому в принципе сводимы все парные противоположности мифического мышления, выделяемые К. Леви-Стросом²). Тем самым непознанное представало не как нечто, временно оказавшееся на периферии сознания, будучи потенциально познаваемым, но как принципиально иное по своим онтологическим характеристикам.

Пример такого рода гетерогенной онтологии приводит английский путешественник Л. Котлоу, рассказывая о поразительно детальном знании африканскими пигмеями своего участка леса, в котором они могут ориентироваться буквально с закрытыми глазами. Это знание совмещается с удивительным незнанием ими окружающей территории, на которой живут их соседи. «На границах нет никаких условных знаков, но все пигмеи хорошо знают, где проходят эти условные линии. Более того, вам никогда не удастся уговорить пигмея, даже за щедрое воз-

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 206.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 505.

185

награждение, нарушить невидимую границу. Они говорят при этом не только о врагах, но и о злых духах и чудовищных зверях населяющих незнакомую им часть леса»¹. Локальность производственной и познавательной деятельности соответствовала примитивным потребностям и несовершенству орудий, порождая гетерогенную систему социальных смыслов. Эта онтология регулировала познание, не только преодолевая незнание с помощью воображения, но давая его специфически-натуралистическое обоснование, т. е. обеспечивая дифференцированную позицию рефлексии.

Такого рода рефлексия пока носит негативный характер, в большей мере охраняя человека, чем побуждая к творчеству. Формы внутренней социальности, обособляясь от живого познания, первоначально существуют в виде запретов. Рефлексия побуждает индивида как бы выключаться из процесса самостоятельной регуляции собственной деятельности, делегируя эту функцию изобретателю и носителю норм — шаману. Только тот наделяется способностью причинного объяснения и предсказания явлений, отделяя профанную сферу самодеятельности субъекта от сакральной сферы, неподвластной индивиду и управляющей им (табуированные ситуации и объекты — духи, талисманы, определенные люди и ритуалы).

Повседневная предметная практика противопоставляется скрытому миру сил и влияний, по существу являющемуся миром магического опыта, миром богов, тотемов и предков. Это фактически область тайного родства, в которой человек приобщается к своему подлинному роду, цементирующему профанные социальные связи и образующему их скрытую незыблемую структуру.

Данная сакральная сфера, получая выражение в языке, служит прежде всего жесткому отделению племени от других племен. В ее формировании решающую роль играют проблемные и конфликтные ситуации. Давая причинное объяснение последних, «колдун может заявить, что причина несчастья — в употреблении опасного слова, причем таким словом нередко оказывается самое обыкновенное, например, "дом". С этого момента оно становится табу для семьи. Приходится ее членам находить другое название для данного понятия. В этом одна из причин того, что чуть ли не каждая деревня на Волгекопе имеет свой язык, который к тому же постоянно изменяется»². Побуждая к язы-

¹ Котлоу Л. Занзабуку. М., 1960. С. 63.

² Лундквист Э. Дикари живут на Западе. М., 1958. С. 293.

186

ковому творчеству, шаман создает тем самым условия для более дифференцированной онтологии и одновременно закрепляет ее сугубо локальную природу,

препятствующую межплеменному общению и усиливающую ее гетерогенный характер.

С возникновением особых эпистемических сообществ, институализирующих процесс познания, дифференциация знания от связанных с ним форм общения становится еще более явной. Специально формулируемые когнитивные задачи требуют уже не только запретов, но и позитивных ориентиров, позволяющих строить гипотезы. Магия приобретает характер активного воздействия не только на человека, но и на окружающие условия, а технические ее элементы дополняются широким рефлексивным инструментарием. Последний приобретает все большую независимость от предмета, представая в качестве «формы жизни», способов общения, присущих данной социальной общности — будь то эзотеризм алхимика или дискуссия в современной науке.

Итак, *внутреннее производство* социальных смыслов имеет своим историческим архетипом процесс обретения формами познавательного общения относительной самостоятельности по отношению к внешним условиям и предмету. Это фактически становление эпистемического сообщества с присущей ему парадигмой. Мы назовем этот тип ССПЗ *социальной дифференциацией смыслов*.

Ситуация Б

Внутреннее использование социальных смыслов также имеет своим архетипом ситуацию далекого прошлого. Отчасти мы коснулись ее выше, говоря об обособлении форм внутренней социальности от предметного содержания знания в процессе конструирования натуралистической онтологии духовного мира человека. Она служила внутренней дифференциации психических способностей и их дальнейшему универсальному применению в других предметных областях, возможной «экстернализации духа». Однако что же позволяло человеку конструировать свой внутренний мир по образу и подобию внешнего мира, использовать во внутреннем производстве внешние аналогии?

Единственным основанием тому могла быть тесная включенность человека в природные взаимосвязи, экологический симбиоз, в котором он существовал. Это побуждало его искать в природе символические изображения тайных причин, системы родства и природы духовного мира. Мы уже не раз упоминали

187

об экологических и структурных измерениях сознания, дающих многочисленные примеры подобных ССПЗ. Так, отношения к скоту у нуэров, истолковываясь как выражение экологического квазиродственного симбиоза, формировали отношения родства и иерархии власти внутри человеческого сообщества и тем самым — *схемы мышления, выступавшие в форме категорий структурного расстояния*. Такую же роль выполняло отношение людей к умершим родственникам, определяя способ представления истории рода и тем самым — *схемы мышления, выступавшие в форме категорий структурного времени*. Такого рода перенос смыслов из сферы внешней социальности в область внутренней может носить как стихийный (практическое знание), так и более-менее осознанный характер (теоретическое знание). Глобальная роль политического права в общественной жизни античной Греции придала понятиям доказательства и закона универсальный характер, что легло в основу математики и физики. Средневековый астроном, принимая мифически-божественный образ Вселенной в форме платонистской онтологии совершенных небесных сфер, трансформировал последнюю в методологию эквантов и эпициклов. Индивидуалистическая этика, создавшая образ человека, прислушивающегося прежде всего к своим потребностям и разуму, стала предпосылкой воскрешения античного атомизма в естествознании Нового времени. Подобные ситуации внутреннего потребления социальных смыслов, вырабатываемых во внешних контекстах, мы будем называть *интериоризацией социальных смыслов*.

Ситуация В

Как же вырабатываются социальные смыслы в толще самой внешней социальности? Очевидно, что они формируются как элементы социальных условий познания, как социальные предпосылки, как своего рода установки, выражающие социальную потребность в знании и социальную возможность последнего. Поскольку в сфере внешней социальности действуют только коллективные субъекты, то и «выработка знания» на этом уровне — это, скорее, *метафорическое выражение для обозначения того, как изменяются социальные смыслы, выработанные в сфере внутренней социальности, при вынесении вовне*. Социальные смыслы, курсирующие в сфере внешней социальности, оформлены в относительно стабильные структуры,

именуемые «традицией», «мировоззрением», «мифом», «народным духом», «классическим сознанием».

Подобного рода структуры не столько *производят*, сколько постоянно *воспроизводят* социальные смыслы создавая иллюзию саморазвития духа. Это своего рода психосоциальные автоматы, печатающие стереотипные формы сознания в определенных условиях. Таковы мифы «внешней угрозы», «тайного заговора», «социального мира», «экологической катастрофы», «религиозного единства», «покорения природы» «национального возрождения». Когда в обществе назревает глобальная проблема, определенные общественные слои активизируют средства массовой информации для создания необходимого психологического климата, в котором одни идеи с порога отменяются или игнорируются, а другие обретают колоссальное звучание. Тем самым возникает коллективная истерия, в условиях которой расцветают и доминируют тотальная вера, непреодолимые иллюзии, сверхъестественные мифы.

Магические ритуалы были исторически первым средством выработки мифов, обеспечивавших подходящий социально-психологический настрой племени в условиях природных или социальных коллизий. В дальнейшем эти функции взяли на себя малые группы и организации, занимающиеся формированием идеологии и общественной психологии. Они изыскивали и развивали необходимые в данный момент идеи, превращая их сперва в концепции (теории), а затем и в социальные стереотипы. При этом их деятельность должна была оставаться как бы в тени, создавая иллюзию, что «идеи» спонтанно «захватывают массы».

Данный процесс иллюзорной выработки социальных смыслов в сфере внешней социальности мы назовем *социальной интеграцией знания*.

Ситуация Г

В основе этого процесса лежит институционализация познания в рамках малых эпистемических групп, уже упомянутая выше. В такой группе специальными средствами удовлетворяется человеческое любопытство, осуществляется накопление и трансляция коллективного познавательного опыта, а также вырабатываются способы его переработки и применения в соответствующих социокультурных ситуациях. Именно эти группы, *переоценивая значение выработанной в их среде форм внутренней социальности, занимаются их экстраполяцией на восприятие социальной реальности вообще*. Впрочем, иногда для решения социальных проблем и в самом деле оказывается необходимым использова-

189

ние тех стандартов, которые присущи определенной локальной (прежде всего исследовательской) деятельности. Так, навязывание магической картины мира, изобретенной фантазией шамана, всему племенному сознанию, есть исторически первый пример подобной ССПЗ. Всякий раз, когда категории локального (или даже индивидуального) опыта превращаются в коллективный миф, когда отдельная идея становится архетипом, а теория вырастает до размеров традиции, мы имеем дело с подобным феноменом.

В этом отношении типичны попытки «рационализации общественной практики» — ее перестройка в соответствии с более эффективными, экономичными, экологичными образцами, выработанными, к примеру, в науке. Тезис «нормативной финализации науки», предложенный Штарнбергской группой, представляет классический пример такого рода попытки. Ей аналогична и теория «социальной экспансии научной лаборатории»¹. Здесь идет речь не просто о социальном использовании некоторых научных идей, но о нормативной функции, которую могут выполнять в обществе специально-научные программы — парадигмы. Так, к примеру, программа создания чистой экологической зоны в виде национального парка может расширяться до настоящего «экологического террора», будучи распространена на целую провинцию. Программа компьютерного управления предприятием, будучи применена в рамках города или области, в состоянии принципиально изменить общественные отношения и подчинить людей власти программистов и ЭВМ.

Очевидно, что не только наука, но и другие типы познания способны предоставлять свои внутренние формы социальности для внешнего использования. Так, способы пространственного построения в живописи, использующие принцип проекций, могут быть сами по себе разумны, обоснованы объективными законами геометрии и психологии восприятия и в этом смысле относительно независимы от культурно-исторического развития. И вместе с тем геометрия художественных произведений может быть использована в социальных целях. Например, усиление

обратной перспективы и геометрическая противоречивость иконных изображений с точки зрения их функций в религиозном мировоззрении. Как пишет Б. В. Раушенбах, «православная икона

¹ Finalization in Science: The Social Orientation of Scientific Progress. Dordrecht, 1983; Latour B. Give Me a Laboratory and I Will Raise the World // Science Observed. London, 1983.

190

не может рассматриваться как простая иллюстрация к тексту Библии или описываемых церковным преданием событий, как своего рода пособие для неграмотных. Ее ритуальное назначение — способствовать молящемуся войти в общение с небесной церковью, и эта функция иконы не могла не сказаться на ее художественных особенностях. Византийская и древнерусская религиозная живопись обладает сформированной внушающей силой, повышенной апеллятивностью... обратнопerspectiveное построение пространства в иконах приводило к ощущению «наплывания» изображенного пространства на зрителя, он как бы становился соучастником происходящего на иконе¹. Нет нужды пояснять, как это воздействовало на верующего в системе религиозного культа. Итак, ССПЗ описанного выше типа мы будем называть *экстернализацией внутрисоциальных смыслов*.

В отличие от М. Дуглас мы рассматриваем данные четыре ССПЗ не как независимые друг от друга, но как *цикл циркулирования социальных смыслов в рамках познавательного процесса*. Этот цикл объединяет сферы внешней и внутренней социальности познания и показывает, как они переходят друг в друга. Использование социальных смыслов на одном уровне предполагает их выработку на другом и наоборот, образуя совокупность социальных ресурсов функционирования и развития знания.

4. Динамика объекта: смыслы природы и смыслы культуры

Таким образом, познание, взятое в аспекте его социально-культурного содержания, представляет собой сферу взаимодействия *внутрисоциальных* (относящихся к познавательной культуре) и *внешнесоциальных* (собственно социальных) смыслов. Попробуем теперь применить этот подход к анализу взаимодействия социально-гуманитарного и естественнонаучного знания на примере категорий развития (таких как «прогресс», «эволюция», «телеология», «причинность»). При этом нас будет интересовать перенос смыслов из естествознания в социогуманитарное знание и наоборот, а также взаимообмен смыслами между познавательными и непознавательными контекстами.

Едва ли не все возможные варианты более поздних философских и научных учений о развитии обнаруживаются уже у Ари-

¹ Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи. М., 1980. С. 234.

191

стотеля. У него мы находим идею естественного движения первоэлементов, порождающих все видимое многообразие мира, и идею естественно-эволюционного возникновения государства. Здесь же и жесткая иерархическая лестница природы, каждая ступень которой имеет ценностное превосходство перед предшествующей, и «форма форм» — высшая цель всякого движения и источник неумолимой целесообразности. Аристотель, сформировав универсальную систему знания, вплотную привел к необходимости разделения наук и выделения их из-под эгиды философии для того, чтобы вручить ценностную векторность развития компетенции социогуманитарного знания, а описательные систематики разных уровней и степеней развития приписать знанию о природе. Однако история распорядилась так, что естествознанию было суждено ждать своего расцвета вплоть до Нового времени, а знание о человеке и обществе обособилось в специфической форме религиозного мировоззрения.

Ситуация В

Если идеи эсхатологии и провиденциализма и родились в пещере отшельника или в тиши монастырских библиотек, то в историю они все же вошли иначе. Крах Римской империи был долгое время мечтой покоренных народов, и массовое сознание с готовностью ждало «конца света», находя свидетельства грядущей справедливости даже в самых противоречивых и необъяснимых действиях божественной воли. В библейской историософии развитие утратило тот естественно-детерминистский характер, который придавал ему Аристотель, восприняв неоплатонистскую идею нисходящей эманации единого начала. Одновременно с тем это было прорывом за пределы космологической цикличности досократиков: «А из чего возникают все вещи,

в то же самое они и разрешаются согласно необходимости» (Анаксимандр). Покинув философскую лабораторию, идея развития обрела форму направленного движения, поддерживаемого не природной закономерностью, но божественной волей. Трагический фатализм человеческой судьбы, ведомой произвольным, хаотичным вихрем жестоких обстоятельств, просвечивает в религиозном понимании развития мира, общества и личности. Этот образ, сформированный в горниле борьбы социальных иллюзий и реальных возможностей социального развития, стал результатом той креативной работы, которую мы называем «внешним производством социальных смыслов», или «социальной инте-

192

грацией знания». Совокупность раннехристианских представлений о развитии, обладая, на первый взгляд, универсально-предметной формой закона, была результатом вовсе не исследования процессов исторического развития, но лишь стихийно отражала соответствующий социальный контекст, являлась условием и предпосылкой понимания мира, его историческим априори. Идея внешнего производства социальных смыслов фактически привлекает внимание к коллективным представлениям, которые не являются результатом чьего-то личного авторства. В этом случаях автор либо с самого начала забыт, либо вообще неизвестен, а бывает и так: для обоснования некоторых коллективных представлений привлекается — путем интерпретации или вымысла — некоторая личность, которая сформулировала данные представления в форме идей *post factum* или которой авторство приписывается (часто в качестве такого автора рассматриваются бог, пророк и другие мифические фигуры).

Так, нельзя отказать в гениальности Аврелию Августину, открывшему тему развития личности («Исповедь») и человеческой истории («О граде божьем»). И все же суть его творческой работы по прослеживанию путей от темных тайников души до спасения ее божественной благодатью, по обоснованию грядущей победы «града божьего» над «градом земным» состоит именно в использовании неоплатонизма для восприятия и отражения стихийных настроений народа. Казалось бы, именно такой «ответ на социальный заказ» и обеспечил быстрый и долговременный успех его учения. Однако личные переживания и трагедии Августина были переживаниями и трагедиями эпохи, они не были искусственно сконструированы в тиши его ИКЛ. Напротив, Августин лишь пересказал для грядущих поколений миф, известный в его время всем и каждому, письменно зафиксировал влиятельную идейную традицию эпохи, нашедшую выражение еще в Посланиях апостола Павла и в Откровении Иоанна.

Ситуация А

Древняя алхимическая идея самозарождения живого из неживого, обязанная еще учению Аристотеля, развивалась параллельно религиозной эсхатологии и служила противовесом последней. Прочитируем отрывок из «Малого алхимического свода» Альберта Великого.

«Аристотель говорит: "Я верю в то, что металлы могут превращаться один в другой без того, чтобы прежде не быть пре-

193

вращенными в первоматерию, то есть приведенными к состоянию золы обжиганием на огне. Вот тогда-то и возможна <транс-мутация>" {8}... Возможно, стало быть, также посредством алхимического искусства осуществить новое вещество, подобно тому как все разновидности металлов образуются в земле от смешения серы и живого серебра {11} или зловонной земли. В самом деле, дитя в материнском лоне немощно сжимается из-за болезни неправильно расположенной матки, да вдобавок еще пораженной заразой. И хотя сперма здоровая, дитя, однако, рождается прокаженным, только из-за того, что матка подверглась порче. Точно так и металлы подвержены порче либо от нечистоты серы, либо от зловонной земли. От этого и проистекают особенности, отличающие один металл от другого.

Когда чистая красная сера входит в соприкосновение с живым серебром во чреве земли, долго ли, коротко ли зачинается золото, либо от продолжительности <соприкосновений>, либо от выварки, которой споспешествует природа. Когда чистая и белая сера входит в соприкосновение с живым серебром в чистой земле, зачинается серебро, которое отличается от золота тем, что сера в золоте — красная, а в серебре — белая. Когда же, однако, красная сера, порченная и пригорелая, входит в соприкосновение с живым серебром в земле, зачинается медь, которая не отличается от золота ничем, разве что в золоте сера здоровая, а здесь <в меди> — порченная. Когда белая сера, порченная и пригорелая, входит в соприкосновение с живым

серебром, в земле же, зачинается олово. Оно (как это установлено на опыте) хрустит на губах и легко разжижается. А происходит это оттого, что живое серебро было плохо смешано с серой. Когда белая сера, порченная и пригорелая, входит в соприкосновение с живым серебром в зловонной земле, зачинается железо. Когда же, наконец, сера, черная и порченная, входит в соприкосновение с живым серебром, зачинается свинец. Свинец, как сказал Аристотель, прокаженное золото»².

Христианское сознание, воспитанное на противоположности духа и материи, ассоциировало идею отсутствия жесткой границы между живым и неживым лишь со сферой сакрального, чудесного; применение этой идеи к миру в целом воспринималась как языческая, чуждая, искусственная новация. Ей не находилось аналогов в социальной реальности с ее жесткой иерархи-

¹ Альберт Великий. Малый алхимический свод // Знание за пределами науки. Т. 2. М., 1996. С. 136–137.

194

ей социальных (сословных) структур, но кумулятивно развивающееся естествознание не смущалось этим: оно все равно могло развиваться только как бы «вне культуры», в форме противоречия с магистральными социокультурными стереотипами. Идея самозарождения (из воды, земли, грязи, ила) мелких существ (насекомых, червей, мышей) как *эпигенезиса* (постепенного развития сложных организмов и органов из более простых частей путем последовательных новообразований) в течение средних веков всю свою силу черпала только в авторитетах античных авторов (не столько Эмпедокла, сколько Аристотеля). С точки зрения социокультурной приемлемости *преформистское* учение Анаксагора и Гиппократов, напротив, больше соответствовало христианскому мировоззрению и идее предустановленного плана творения, даже если и сводило на нет роль провиденциализма: заложенность изначальной формы в организме позволяла рассматривать развитие как автономный процесс. Эпигенезис же требовал на каждой новой стадии развития «вмешательства извне», что отвергли деистически мыслящие учение Нового времени, склонявшиеся поэтому к преформизму.

Однако это внешнее соответствие эпигенезиса провиденциалистским представлениям должно быть понято не во внешнесоциальном контексте, но как выражение внутренней социальности познания. С точки зрения средневековой христианской картины мира это учение оставалось монстром, рожденным в лаборатории греческого анатома. Оно и в самом деле было таковым, ибо не восприняло современных ему социальных реалий, но отразило специфику натуралистически-дескриптивного научного метода, предполагавшего кумулятивное накопление фактов и их бесконечное уточнение. Средневековые «Физиологусы» и «Коллекции» — компендиумы всевозможных свидетельств о природе, обществе и человеке — выполняли реальную познавательную функцию, культивируя интерес к неисчерпаемому многообразию мира (реальному и фантастическому, воображаемому) и тем самым к его структурированию. Достаточно вспомнить знаменитую (благодаря Х. Борхесу и М. Фуко) классификацию животных в «Небесной империи благодетельных знаний» или менее известную ссылку Борхеса на китайскую «Книгу дракона» с ее фантазмагорической «зоологией», напоминающей средневековые бестиарии¹. В позднелатинском компендиуме

¹ Борхес Х. Л. Музей восточной литературы // Соч.: В 3 т. Т. 1, Рига, 1994. С. 264.

195

Юлия Солина мы также сталкиваемся со множеством скрупулезных и порой совершенно невероятных описаний животных. Так, к примеру, описывается гиппопотам: «Водятся они только в Ниле. У него лошадиная спина и грива, ржет он также по лошадиному, морда задрана вверх, копыта раздвоены, зубы как у кабана, закрученный хвост. Ночью он пасется на лугах, причем, опасаясь засады на обратном пути, пробирается туда задом наперед. Случается, что гиппопотама от переедания раздувает. Тогда он ищет свежесрезанный камыш и ходит по нему, пока острыми стеблями не изранит ноги, с тем чтобы кровоупускание уменьшило тяжесть в брюхе. Раны гиппопотам залепляет грязью, пока они не затянутся и не превратятся в шрамы»¹.

Полнота подобного рода описаний достигалась прежде всего с помощью фантазии, восполняющей недостаток наблюдений;

невнимательный средневековый наблюдатель, скажем, не был в состоянии заметить в гниющей рыбе мушинные яички, и появившиеся из них личинки рассматривались как пример зарождения живых существ непосредственно из гнили. Аристотель таким же

образом интерпретирует и возникновение высших животных, к примеру, угрей. «Они не кладут яиц, — утверждает он, — и у них никогда не находили органа, служащего для размножения. Существуют болотистые пруды, в которых угри появляются даже в том случае, если перед наполнением этих прудов дождевой водой предварительно была удалена из них вода и ил. Угри происходят из дождевых червей, которые возникают из ила»².

Идея естественной эволюции, выраженная в учении эпигенезиса, копировала, таким образом, именно одну из типичных структур познания, как оно складывалось в рамках внутренней социальности. Исследование природы, в частности описательная парадигма средневековья, вырабатывало специфические схемы, нормы и идеалы исследовательской деятельности. Так, схема наблюдения вовсе не предполагала последовательной фиксации наличных признаков объекта и поиска иных, ранее недоступных свойств с помощью новых инструментов и методов. Вспомним, что аргументы Галилея по поводу открытия спутников Юпитера были иррелевантны для унаследованной от средневековья ментальности, отдававшей приоритет логическим и теоретическим соображениям. Если вообще можно говорить о

¹ *Солин Юлий. Собрание достопамятных сведений // Знание за пределами науки. Т. 1. М., 1996. С. 213.*

² *Цит. по: Даннеман Ф. История естествознания. Одесса, 1913. С.29.*

196

наблюдении в контексте средневековой науки, то оно представляет собой *абстрактное, воображаемое наблюдение*, опиравшееся на случайные свидетельства и факты, часто просто заимствованные из Библии, Плиния или Колумеллы. *Нормой наблюдения* была опора не на «книгу природы», но на письменные авторитеты, и достоверность определялась мерой соответствия им. *Идеалом же описательного метода* служило то, что можно назвать «логикой социальной целесообразности». В упоминаемой Борхесом китайской классификации животных мы обнаруживаем не просто нагромождение случайных и нелепых признаков (типа «те, кто разбили хрустальную вазу», или «те, кто похожи издали на мух»), но учет реальной социальной и познавательной ситуации, в которой оказывался наблюдатель — писец, держатель опахала или мудрец при дворе китайского императора. Такой наблюдатель, как можно предположить, фиксировал не произвольное многообразие животных, но, скорее, высказывания о них императора и высших сановников — то «знание», которому только и могла приписываться осмысленность и важность. А для последних животными могли быть как реальные собаки, кошки, лошади, так и рисунки на шелке, летающие вдалеке мухи (ближе не подпускал служитель опахала), сказочные образы, все те, кто мешает отдыху и т. п. *Классификация животных являлась фактически формой контент-анализа летописи императорского или вельможного двора* — выборкой основных упоминаний названий животных в контексте жизни китайских аристократов. Перечисление признаков таким образом понимаемых «животных» относилось не к реальной окружающей фауне, но к совокупности ситуаций и целей, очерчивающих сферу познания. Абсолютно аналогичным образом строилась и «библейская зоология».

Поэтому типичным для средневековья было то, что телеология органически дополняла эпигенетическую концепцию развития. В последнем случае мы имеем дело с *социальной дифференциацией смыслов* — со знанием, порождаемым локальной структурой деятельности и общения. В естествознании средних веков, опиравшемся на арабизированного Аристотеля, зарождалась идея направленного естественного развития, противоположная раннехристианскому религиозно-философскому представлению, выражавшему эсхатологические и провиденциалистские настроения народа («ситуация В»). Подчеркнем, что идея естественного развития вовсе не была простым выводом из ценностно-нейтрального исследования природы, но *копиро-*

197

вала структуру внутренней социальности — лаборатории средневекового ученого или познавательной ситуации любого другого субъекта.

Ситуация Г

Проследим теперь за тем, как происходит *внешнее потребление социальных смыслов*. Для примера возьмем взаимоотношения таких квалификаций процесса развития, как «прогресс» и «утопия». Главный источник представлений о прогрессе в философии и науке XVI—XVII вв. — не содержательные научные идеи, поскольку и механицизм, и католическая теология каждый на свой лад настаивали на неизменности законов природы и общества, на необходимости высшего источника

всякого изменения и развития («перводвигателя»), на цикличности истории. Аишь резко возросшая динамика самой научно-философской мысли и ее постепенное — в то время еще проблематичное — превращение в один из факторов общественного развития могли служить основанием идеи прогресса. Фрэнсис Бэкон видит прямой путь от прогресса наук к идеальному государству. Рене Декарт, развивая свой универсальный метод познания путем восхождения от анализа к синтезу, фактически говорит о генетической реконструкции процесса исторического возникновения изучаемого объекта. Отсюда ведут происхождение эволюционные идеи в философии Декарта, выраженные в его космогонических и биологических концепциях. «Чтобы лучше понять природу растений или животных, гораздо предпочтительней рассуждать так, будто они порождены из семени, а не созданы Богом при начале мира, — пишет он. — Мы можем при этом открыть известные принципы, просто и легко понятные; из последних, как из зерна, можем показать происхождение звезд, Земли и всего постигаемого нами в видимом мире. И тогда ... мы изложим природу явлений значительно лучше, чем описав явления такими, каковы они есть»¹.

Сформулированная таким образом идея развития находит непосредственное применение в социально-философских концепциях. Такова, к примеру, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона — научно-техническая утопия, поставившая в центр совершенного государства некий прототип научной академии грядущих эпох («Дом Соломона»). Благоденствие общества, по Бэкону, нахо-

¹ Декарт Р. Космогония. М.; Л., 1934. С. 54.

198

дится в прямой зависимости от развития знания и его эффективного применения для увеличения власти человека над природой. Социальный порядок при этом полностью подчинен научным целям: «... целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным»¹.

Если сравнить «Новую Атлантиду» Бэкона с «Утопией» Томаса Мора или «Городом Солнца» Томмазо Кампанеллы, то можно поразиться равнодушию Бэкона к иным источникам идеи развития — раннебуржуазным революциям и возникающим в этой связи социально-политическим проблемам. В центре его внимания стоит исключительно фигура ученого и изобретателя: именно ему в Бенсалеме посвящен особый культ, именно ему общество обязано своим процветанием, за что и платит щедрыми и почетными вознаграждениями. Бэкон перечисляет множество изобретений, которыми будущие ученые облагодетельствуют человечество и обеспечат решение всех социальных проблем. Среди прочего он упоминает искусственное зарождение из воздуха и гнили мелких животных, чем обнаруживает приверженность эпигенетическому учению о развитии. Сторонник научно-технического эволюционизма, Бэкон строит своеобразную *протосциентистскую эсхатологию*, перенося в обществознание гносеологические схемы натуралистического естествознания Нового времени и естественнонаучные идеи развития (эпигенезис), вскоре вытесненные преформизмом.

Глубинный смысл Бэконовской утопии требует беглого сравнения с антиутопией также научно-технического типа: с «Путешествием в Лапуту» Джонотана Свифта. Английский писатель бичует в ней не великанов или лилипутов, но тоже вполне чудачье человеческое племя — оторванных от жизни членов Королевского общества — «натуральных философов», взвешивающих воздух и извлекающих солнечные лучи из огурцов. Свифт рассуждает с позиции внешней социальности: проблемы науки были несоизмеримо менее важны в то время бурных социальных изменений, чем религиозные и политические проблемы, а ученые выступали в качестве маргиналов-дилетантов — ведь науке как социальному институту и универсально-признанному образу мышления еще предстояло сформироваться. Свифт выражал распространенное непонимание и непринятие науки, а Бэкон, словно предвидя такую критику, оправдывал и пропагандиро-

¹ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 499.

199

вал науку как периферийное социальное движение, возникающее из недр локальной субкультуры. Именно оттуда, из специфической внутрисоциальной практики науки идея развития в форме научно-технического прогресса проникает в утопическое обществознание, а из него — в обыденное сознание и культуру, проектируя новые исторические априори, социокультурные предпосылки науки, делая тем самым первый вклад в их реальное формирование.

Ситуация Б

Мы обратимся теперь к такой ССПЗ, когда *формирование внутрисоциальных смыслов происходит в форме усвоения по крайней мере двух типов содержаний*: тех, которые выражают социальные условия познания, и тех, которые сформированы на уровне внутренней социальности, в самой нормативно-регулятивной структуре познания. В рамках этой ситуации обнаруживается также и использование одной наукой тех социальных смыслов, которые сформированы в иных научных дисциплинах.

Примером может служить эволюционистская социальная антропология XIX—XX веков. Основоположники этой науки хорошо осознавали вдохновляющую роль естествознания и подчеркивали свое намерение использовать принципы и методы биологии, натуралистической психологии в исследовании человеческой культуры. Ламарк, Бэр, Уоллес и Дарвин, с одной стороны, и Юм, Гартли — с другой предоставили социальной антропологии набор методов и понятий, общих принципов и специальных теоретических объяснений. Так, биологический эволюционизм исходил из схемы видовых классификаций животных и растений, причем описание нормального хода развития предлагало построение эволюционных рядов изменения видов от простого к сложному. Понятие прогресса как развития, в котором происходит вытеснение более совершенных видов менее совершенными, явно несло в себе ценностный элемент, хотя и соединялось с чисто научно-эмпирическим учетом фактической приспособленности вида. Наконец, понятие рудимента позволяло вписывать аномальные (унаследованные от предшествующих) характеристики вида в общую схему эволюции.

Эволюционная этнография (Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэйзер) шла по пути едва ли не прямого перенесения нормативно-методологического арсенала биологии на новую предметную область. «Первым шагом при изучении цивилизации должно быть

200

расчленение ее на составные части и классифицирование этих последних», — пишет Э. Тайлор, выделяя орудия и способы их изготовления, мифы, обряды и ритуалы и сравнивая их между собой. «Характер такого рода работы вполне выяснится, если мы сравним эти явления культуры с видами растений и животных, изучаемых натуралистами. Для этнографии лук и стрела составляют *вид* (курсив мой. — И. К.), так же как и обычай сплющивания детских черепов или обычай счета десятками»¹. Так же как биолог изучает географическое распределение видов, этнограф описывает местные обряды, а их совокупность — подобно ботаническому каталогу — образует собой целостность локальной культуры («флоры»). Далее, выяснив, «что явления культуры могут быть разделены на значительное число групп, куда войдут искусства, верования, обычаи и пр., мы приходим к вопросу, в какой мере факты, размещенные по этим группам, *развивались одни из других* (курсив мой. — И. К.)... Обращаясь за пояснением к естественной истории, мы можем сказать, что это — виды, сильно стремящиеся перейти в разновидности»². Тайлор выражает сомнение в том, является ли классификация в зоологии и ботанике объединением генетических связанных этапов развития, но подчеркивает, что для этнографии не может быть сомнения в возможности развития одних видов орудий, нравов и верований из других, «так как развитие в культуре доказывается общественными данными»³. Наконец, говоря о «пережитках культуры» как живых свидетельствах прошлого, Тайлор сравнивает их с рудиментами в живом организме — таковы ручная прокидка челнока в эпоху механизированного ткацкого станка или пожелание здоровья при чихании как остаток веры в то, что через отверстия в голове душа может покинуть тело. Однако и здесь он оговаривает отличие пережитка от рудимента:

если последний нефункционален, то сегодняшний пережиток может завтра стать важным элементом культуры и наоборот⁴.

Тайлор не случайно упоминает особенности социальных пережитков и социального развития: он чувствует, что нормативно-методологическая структура эволюционной этнографии не может быть объяснена только как результат заимствования из теории биологической эволюции. Э. Геллнер как-то заметил, что

¹ Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 22-23.

² Там же. С.27.

³ Там же.

⁴ Там же. С.29.

201

«философия прогресса была сформулирована под влиянием двух последовательных и

раздельных воздействий — со стороны истории и со стороны биологии»¹. И в самом деле: понятие прогресса как в биологии, так и в эволюционной этнографии уже содержит мощный ценностный (социокультурный) элемент, взятый из общества и истории, транслированный из внешней социальности. И мы ясно обнаруживаем это в использовании Тайлором психологических аргументов. Таков его довод о единстве человеческого рода, основанный на картезианской вере в единство человеческого разума. «Тот, кто поддерживает мнение, что мышление и поведение людей были в первобытные времена подчинены законам, существенно отличным от законов современного мира, — пишет Тайлор, — должен подтвердить такое аномальное положение вещей вескими доказательствами, иначе надлежит отдать и в этой области предпочтение учению о неизменном принципе»². Прогресс культуры, согласно эволюционизму, это путь торжества Разума, основные черты которого заложены в человеке изначально, и мера осуществления разумности есть критерий совершенства каждой последующей ступени развития. Л. Морган считает, что эволюция власти свидетельствует «о важном общем принципе, а именно, что существует *правильная градация* (курсив мой. — И. К.) политических институтов — от монархических, каковые являются наиболее ранними по времени, к демократическим, являющимися последними, благороднейшими и наиболее рациональными»³. По Тайлору, «исследуя такие области как язык, мифология, обычаи, религия, мы будем постоянно убеждаться, что мысль дикаря находится в зачаточном состоянии, а цивилизованный ум сохраняет до сих пор достаточно заметные следы далекого прошлого»⁴. Общественные учреждения, которые могут считаться более совершенными, постепенно вытесняют менее удачные, эта борьба определяет равнодействующую развития культуры, оказывающуюся «выражением подлинно типических свойств человечества».

Итак, эволюционная этнография черпает из биологии представление о естественном стадийном (эпигенетическом) развитии, а из истории — своеобразный креационистско-идеалистический преформизм (идею развертывания человеческого разума).

¹ Gellner E. *Plough, Sword and Book*. Chicago, 1990. P. 142.

² Тайлор Э. Указ. соч. С. 40.

³ Морган Л. *Лига ходеносауни, или ирокезов*. М., 1983. С. 73.

⁴ Тайлор Э. Указ. соч. С. 65.

202

Однако в основе того, что обе эти идеи вообще могли быть использованы, лежала социокультурная установка, общая для этнографов развитых колониальных стран. Борясь на свой лад против расизма и угнетения аборигенов, либеральные европейские и американские ученые стремились сформировать соответствующее общественное мнение, в котором тезис о единстве человеческого рода и разума занимал бы центральное место и мог служить как практике «постепенного мирного окультуривания», так и «раздельного общежития». Параллельно *этот просветительский тезис, давно овладевший либеральными кругами метрополий, переносился на уровень структуры научного исследования и использовался как его предпосылка и источник сциентической идеологии.*

5. Традиционное и рациональное: типы когнитивных контекстов и интересов

Понятия традиции и рациональности уже подробно анализировались нами в предшествующих публикациях¹. Нами было показано, что традиция не может рассматриваться только как форма сохранения, наследования, воспроизводства опыта. Скорее, она представляет собой универсальную социальную форму деятельности и общения (единство внутренней и внешней социальности), исчерпывающую все, что можно сказать о социальной природе познания. Возражения против нашей концепции (высказываемые в основном в устной форме) сводились к тому, что в таком случае «все объемлется традицией», «нет ничего, кроме традиций», а это фактически неверно и не обосновано в философском смысле.

В отношении понятия рациональности мы пришли к выводу, что оно исторически возникало как оценочная позиция, стремящаяся отделить «свое» от «чужого» и возвеличить неисторически и абстрактно понимаемые разум и науку в противоположность всему иному. Мы в свою очередь стремились выявить социокультурные основания рациональности и характеризовать последнюю как

определенное измерение культурных феноменов, позволяющее им находить себя и существовать в их историческую эпоху. При этом мы подчеркивали релятивность рациональности в отно-

¹ Касавин И. Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике. М., 1989; Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990.

203

шении деятельности и общения и необходимость ее типологического определения. Возражения против данного подхода были идентичны стандартной критике культурного релятивизма.

По прошествии времени мне удалось отчасти понять рациональное зерно указанных критических замечаний и отчасти согласиться с ними. Прежде всего должно было быть яснее обозначено различие традиции и рациональности, если мы говорим о них, как о разных феноменах и понятиях. Однако на деле традиция и рациональность тесно связаны и порой даже переходят друг в друга. Мы знаем, в частности, что всякая традиция по-своему рациональна, хотя и далеко не всегда прибегает к своему рациональному обоснованию.

Рациональность, с другой стороны, часто выступает как элемент определенной традиции, провозглашающей отказ от традиций во имя разума. Далее, традиционные структуры и рациональные стандарты похожи друг на друга в том отношении, что вопрос об их происхождении или обосновании не находит сколько-нибудь удовлетворительного ответа. И наконец, и традиция, и рациональность являются, раз возникнув, неизбывными формами человеческой деятельности и общения, степень развития и актуализации которых зависит от конкретных исторических условий. Попробуем выписать в два столбца признаки традиции и рациональности (см. Приложение 5).

Мы видим, что различие традиции и рациональности прослеживается в основном в сфере ценностей. Однако эти по видимости противоположные ценности не столько исключают, сколько необходимо предполагают друг друга. Между сохранением и совершенствованием, наследованием и критикой, воспроизводством и развитием существуют самые что ни на есть диалектические отношения — в зависимости от стадии формирования традиции и стандартов рациональности акцент делается то на одном, то на другом. По функциям же они практически неразличимы: и традиционные, и рациональные структуры обеспечивают интерсубъективное понимание, трансляцию опыта и известные социокультурные ограничения. И в традиционных, и в рациональных структурах функционирует социальный субъект — коллективный или индивидуальный, — однако этот фактор во многом зависит от рефлексивной самооценки (в конце концов в обществе всегда действуют как коллективы, так и индивиды). Единственное видимое различие прослеживается на уровне способов функционирования традиции и рациональности, однако следует ли его преувеличивать? И обычаи, и процедуры являют-

204

ся способами организации деятельности и общения по определенным стандартам. В основе обычаев лежат убеждения, сформированные верой, в основе рациональности — теории, являющиеся продуктами доказательств. Но подобно тому как убеждения всегда основаны не только на вере, но и на более широком опыте, так и теории — результаты не столько доказательств, сколько всего творческого процесса. И к убеждениям, и к теориям применимы тезисы Дюгема-Куайна и Куна-Фейерабенда (системность и теоретическая нагруженность знания), так что их различие носит относительный характер.

Какой же напрашивается вывод? Похоже на то, что противоположность традиции и рациональности обязана просто двум разным образам человека, его опыта и образа жизни. В каждом из них функционируют аналогичные структуры, обеспечивающие воспроизводство и самосохранение, но они не являются соизмеримыми и сопоставимыми. Невозможно теоретически доказать преимущество традиции или рациональности некоторому абстрактному субъекту подобно тому, как невозможно с помощью логики отговорить Чингисхана от похода на Русь или побудить магометанина есть свинину вместо баранины. Это, однако, не значит, что мы не в состоянии отличить традиционные экзистенциальные структуры от рациональных, хотя такое различие и будет включать телеологический компонент. И в рациональном, и в традиционном мы обнаруживаем единство стихийности и упорядоченности; различие же заключается в том, что служит здесь целью, а что — средством. Для традиционного общества любая упорядоченность — лишь средство

реализации стихийного порыва, непоколебимой веры, неудержимой страсти. Для рационального общества высшей целью является порядок, средством достижения которого могут служить стихийные стремления масс и субъективные интересы отдельных индивидов.

Так, невообразимое многообразие дворца борхесовского императора есть лишь выражение некоторого тайного порядка, способного быть схваченным в единственном слове. Детально и логично разработанный план в его же рассказе «Смерть и буссоль» служит лишь неудержимому чувству мести. Из главы об опыте мы помним, что с миграционной онтологией связан универсальный опыт, а с оседлой — локальный. При этом в сфере универсального опыта стандарты используются для его расширения, но не изобретаются, а как бы перебираются методом проб и ошибок. В сфере же локального опыта человек вынужден проявлять высокую степень изобретательности, будучи ограни-

205

чен жесткими рамками доступной реальности. Однако и здесь не ставится задача изобретения стандартов, люди лишь решают частные задачи, изобретая рецепты в рамках некоторых устойчивых норм. И все же *именно в традиционном обществе, в котором порядок составляет высшую цель и ценность, впервые начинает прогрессировать внутренняя структурированность и упорядоченность, что побуждает разрабатывать все более детальные предписания для познания, деятельности и общения — то, что мы называем «стандартами»*. Повторю: задача изобретения их при этом не ставится, однако это происходит стихийно и остается в памяти, поскольку задача сохранения входит в традиционные ценности.

Социальные и интеллектуальные стандарты — это то, что обычно называется «цивилизацией» и «культурой». Самые первые общества миграционного типа не оставили в исторической памяти ни первого, ни второго, или, точнее, не образовали магистральных линий цивилизационного или культурного развития, подхваченных последующей историей. Им на смену пришли оседлые общества традиционного типа. В свою очередь рациональные общества появились в истории значительно позже традиционных и возникли на основе последних. Так, критомикенская цивилизация стада наследницей ближневосточной (финикийской, вавилонской и египетской) и в свою очередь породила аттически-афинскую цивилизацию, впервые поднявшую на щит рационалистический идеал в образе богов Афины и Аполлона. В этот исторический момент греки попытались дистанцироваться от своих исторических корней, противопоставив гражданское общество традициям рода, — символом зарождения данной противоположности выступило еще мифическое деление на олимпийских и хтонических богов. Итак, в миграционных обществах мы еще не встречаем противоположности традиции и рациональности — *эта противоположность является продуктом обществ оседлого типа, создавших рационалистические структуры и стандарты*. Те оседлые общества, которые существовали в изоляции от других человеческих популяций, противопоставили себя своему природному окружению и затем перенесли эти стандарты общения на отношения с другими обществами, консервируя в своей самобытности (так случилось с многими первобытными племенами — австралийскими аборигенами, африканскими пигмеями). Однако то, что позже образовало характерные черты оседлых обществ, впервые сформировалось в обществах миграционного типа.

206

Поскольку скоро миграция была возможна только при сохранении собственной автономности и своеобразия, она требовала проведения жесткой границы между внешним контекстом и внутренним ядром жизненного мира. Мигранты уподоблялись ножу пронизывающему масло: нож проходит через него неуязвимым лишь на его поверхности остаются легко удаляемые следы. Внешнее понимается при этом как изменчивое и второстепенное, а внутреннее — как неизменное и основное. Соответственным образом была построена социальная организация мигрантов и их идеология. Переходя к оседлому образу жизни, мигранты первоначально сохраняли эту установку, но затем естественно утрачивали ее, начиная, так сказать, «поклоняться чужим богам». В этом постоянно обвиняет завершивших свои странствия евреев их непримиримый бог Яхве; такова была судьба германцев, завоевавших Рим; монголов, покоривших Китайскую империю; варягов-викингов, поменявших Одина на Перуна. Однако те мигранты, которым не удалось создать оседлой цивилизации, образовали диаспору, пронизав собой другие общества и слившись с ними. Итак, *мигранты, чья миграция логически завершилась диаспорой; предельно локализовавшее себя оседлое*

общество; и наконец, мигранты, перешедшие к оседлому образу жизни в окружении других народов, — таковы три варианта исторического развития миграционных и оседлых обществ.

В последнем варианте мы обнаруживаем общество, синтезировавшее черты миграционного и оседлого опыта. Жизнь в условиях коммуникации с другими народами *требовала компромиссных стандартов*, а всякий компромисс предполагает детальную разработку правил применительно к многообразным, различным, но регулярно повторяющимся ситуациям. *Оседлое общество, не до конца забывшее свои миграционные истоки, — вот единственное социальное пространство, на котором мог состояться плодотворный диалог между традиционными и рациональными ценностями.* Именно в таком обществе внешние социальные контексты (опыт окружающих народов) стали осознаваться как материал для собственного творчества, а их носители — как субъекты равноправного диалога. С другой стороны, этот социум впервые отважился на систематическое применение своих внутренних социальных контекстов для освоения окружающего мира и на ознакомление окружающих народов со своим опытом. Рим с интересом осваивал интеллектуальные и культурные традиции греков, германцев и Ближнего Востока, при этом распространяя принципы римского права по

207

всей империи. Арабы восприняли и развили европейскую античную культуру, не подвергая сомнению истины Корана и распространяя их на Африку, Европу и Азию. Европейское Возрождение обратилось и к греко-римской античности, и к иудейско-мусульманскому Востоку как к своим идейным источникам, оставаясь на платформе христианства и активно насаждая это учение всеми возможными методами. *Восприятие чужих стандартов образовало, тем самым, традиционный вектор развития цивилизации, а распространение своих стандартов — рациональный вектор.*

Изобретение стандартов обычно оказывается проблемой, не имеющей отношения к традиции и рациональности. Недаром вопрос о социальном, культурном и даже интеллектуальном творчестве в сущности не поднимается в дискуссиях о природе рациональности и традиции. В контексте данной работы традиция и рациональность, напротив, определяются как формы социального производства знания. Я выделяю *три типа традиций*, производных соответственно от ситуаций Б, Г и В. Ситуации Б и Г — это ситуации использования социальных смыслов на уровне внутренней и внешней социальности (интеграция и экстернализация знания); ситуация В имеет дело с иллюзорным производством социальных смыслов на уровне внешней социальности, т. е. по существу это ситуация Г, понятая с точки зрения ее истоков и предпосылок. Что же касается *понятия рациональности*, то оно определяется как ситуация А — внутреннее производство социальных смыслов, которое выступает в форме их дифференциации (или, иначе, увеличения степени внутренней упорядоченности).

Нам уже неоднократно приходилось анализировать и использовать различные понятия, характеризующие контексты социокультурного творчества — но не сам креативный процесс. Таковы впечатления и идеи Джорджа Беркли, пространство и время Иммануила Канта, экология и структурность Эдварда Эванс-Причарда, групповая граница и групповая структура Мэри Дуглас. В их ряду также вводимые нами понятия *внешней и внутренней социальности*, понятия *традиции и рациональности*. Мы рассматривали их взаимосвязь в ситуациях социального производства знания и еще будем рассматривать их в переходах из одного лингвистического кода в другой. Пример абсолютной традиции приводит Борхес в эссе «Стена и книги». Постройка Великой китайской стены и сжигание книг выступает как установление внешней границы и разрушение внутренних границ в

208

целях обеспечения абсолютного подчинения (тоталитаризм) Тема абсолютной рациональности занимает писателя ничуть не меньше — ей посвящены его «вымышленные истории» и среди них прежде всего «Тлен, Укбар, Орбис Терциус» (это рассказ о том, как группа ученых и литераторов в течение многих веков создавала миф о несуществующей стране, используя все общепринятые интеллектуальные стандарты).

В свете этого нам приходится *существенно пересмотреть не только представления о традиции и рациональности, но и их отношение к креативности.* Бытие традиции и рациональности немислимо без творчества, но творчество в свою

очередь не сводится к ним и не определяется ими. И традиция, и рациональность являются пространствами креативности, тем полем, на котором разыгрывается драма, называемая творческим процессом. Поскольку само по себе творчество неуловимо и призрачно, его можно наблюдать только на определенном фоне, исследовать косвенными методами. Здесь уместна физическая аналогия: мы пытаемся изучать креативность подобно тому, как физик «наблюдает» траекторию движения электрона по его следу в «пузырьковой камере». Такой камерой служат нам различные контексты, в том числе традиция и рациональность. Включение креативной установки производит изменения в контексте;

сравнение исторически сменяющих друг друга контекстов, анализ их конфликтов и иных многообразных отношений между ними позволяет судить о структуре и содержании творческого процесса. В частности, результаты исторических противостояний рациональности и традиции говорят о направлении творческого интереса, об отношении автора и социума, о пространственно-временных измерениях креативности и тем самым — о *структуре индивидуальной культурной лаборатории*, понятие которой мы начинаем рассматривать в следующей главе.

ГЛАВА V. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КОНТЕКСТОВ. СМЫСЛЫ И УНИВЕРСАЛИИ

Выше мы рассматривали образование и взаимообмен смыслами в традиционных и рациональных контекстах. Однако это было во многом лишь систематизацией того, о чем мы уже писали раньше и что является лишь необходимой предпосылкой для разработки темы творчества. Теперь нам предстоит расширить представление о социальности так, чтобы нащупать путь преодоления разрыва между коллективностью и индивидуальностью. Здесь мы впервые обратимся к понятию *индивидуальной культурной лаборатории* (ИКЛ), которому предстоит сыграть значимую роль в дальнейшем исследовании.

1. Пространство знания: истеблишмент и периферия

Сторонники вульгаризации марксизма, универсализируя классовые принципы анализа культуры, в перспективе сводили последнюю к политико-экономическим отношениям. В этих условиях тезис о самостоятельности культуры, упрочившийся в конце 70-х годов трудами Э. С. Маркаряна, В. М. Межуева, А. Я. Гуревича и ряда других ученых, открыл дорогу и для преодоления альтернативы «вульгарный социологизм — абстрактный гносеодогизм». Понятие социокультурной природы познания стало в то время легальной формой развития марксистской теории. А поскольку понятие линейного культурного прогресса было подавлено под сомнение и в культуре увидели просто совокупность самоценных традиций, то и в теории познания появились основания для хотя бы частичного признания куновского тезиса о несоизмеримости парадигм и образа познания как совокупности сменяющих друг друга познавательных традиций.

210

Данная идея принесла свои плоды в рамках не только теоретической истории науки и социологии научного знания, но и теории познания, которая отныне могла использовать всю совокупность историко-социологической аргументации, а не только апеллировать к «новейшим открытиям естествознания», которые традиционно подтверждали ее. Открылась возможность изучать живой, стихийный мир познания как настоящий «естественноисторический» (К. Маркс) процесс, как подлинное социокультурное явление — как по форме, так и по содержанию. Благодаря таким понятиям, как парадигма или традиция наука (и все иные типы знания) обрела свою интимную экологию, которая, словно питательный бульон, придала ей мощный объяснительный и эвристический потенциал. Вновь, как в эпоху торжества логического эмпиризма, создалось впечатление решенности проблемы: здесь, однако, логико-эмпирического монстра заменил кентавр по имени Традиция, воплотивший в себе единство деятельности и общения.

Вспомним, что традиция еще недавно рассматривалась философами и историками науки как внешний и периферийный срез познания, а точнее, даже как его внепознавательный контекст. Понятия оснований науки, картины мира и стиля мышления анализировались в чисто интерналистском духе как обусловленные прежде всего объектом познания. В дальнейшем статус традиции сдвигался от отдаленной периферии знания к его непосредственному окружению: традиция стала

«социокультурным контекстом», не чуждым соответствующих форм ментальности. Не только вненаучные, религиозные, мифологические типы сознания, но и наука получила возможность самоопределяться с помощью понятия традиции. В перспективе науку как форму культуры оказалось возможным рассматривать как совокупность разных научных и вненаучных традиций, образующих не только контекст, но и само внутреннее содержание познавательного процесса. В рамках такого рода исследовательской программы предполагалось дать новую интерпретацию структуры и развития знания, а также основных теоретико-познавательных категорий¹. Однако в ходе последующей проработки социокультурного подхода к познанию с помощью понятия «традиция» выявилась его принципиальная неполнота и даже отсутствие того, что И. Лакатос называл «прогрессивным сдвигом проблемы».

¹ Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990.

211

Так, история познания предстала как процесс зарождения, конкуренции и упадка многообразных традиций. При этом сделать сколько-нибудь принципиальный шаг вперед по сравнению с Лакатосом и Куном в понимании возникновения и умирания традиции оказалось в высшей степени трудно. В сущности, традиция (как и парадигма или исследовательская программа) стала *понятием, блокирующим расширение исследовательского поля*. Новая традиция возникает только тогда, когда старая клонится к упадку и позволяет выйти на сцену более молодому конкуренту. Но старая традиция начинает явно переживать кризис только с фактическим появлением такого конкурента, а уж отказ от нее в отсутствии подходящей замены и вовсе немислим. Налицо круг, подобный герменевтическому, что накладывает ограничения на вопрос об эволюции традиции. Приходится допускать, что все возможные традиции уже возникли и речь может идти лишь об их конкуренции и взаимозамене. Ни одна из традиций не умирает, замечает именно в этой связи Лакатос, даже уйдя с авансцены науки, она может при определенных условиях вернуться к активной деятельности. Всякая плодотворная в прошлом традиция навсегда входит в золотой фонд познания и пополняет собой потенциальные культурные ресурсы человечества. Более того, добавляет П. Фейерабенд, пока остаются люди, культивирующие традицию, она продолжает жить. А мало ли чудачков в нашем мире, способных упрямо цепляться даже за устаревшие, абсурдные и опровергнутые теории? И с другой стороны, разветвленной и нашедшей массу приложений теории может хватить одних воспоминаний о ее прошлых успехах, чтобы удержаться вокруг себя хотя бы несколько сторонников.

Далее, оказалось, что понятие традиции наиболее применимо, если рассматривать историю познания с высоты птичьего полета, выделяя в ней глобальные смысловые блоки. В истории химического знания, например, мы выделяли алхимическую, иатрохимическую, аналитическую и синтетическую традиции, сосуществующие и сменяющие друг друга. Однако здесь встает вопрос об основаниях типологизации традиций. Если руководствоваться предметно-дисциплинарным критерием, то история химического знания будет состоять из фармакологической, металлургической, агрохимической и других традиций прикладной науки. Если выбрать парадигмально-теоретический критерий, то мы подучим атомистическую, флогистонную, кислородную, квантовую и т. п. традиции, основанные на некоторых общих теориях. Исходя из методологического критерия, мы выделили бы

212

аналитическую и синтетическую традиции, включая и их варианты. Каждая из таких типологий объемлет едва ли не всю историю химического знания и вместе с тем мало что говорит о его развитии. Подлинно историческая реконструкция, с другой стороны, должна включить в себя все такие типологии, что почти обесмысливает их. Анализ и реконструкция истории химии с помощью понятия традиции¹ при всем этом обогащает наше представление о развитии науки благодаря ее культурологической интерпретации. Схемы экспериментов, методы исследования и выдвижения гипотез, процедуры проверки и обоснования теорий связываются с особенностями технического, религиозного, философского контекста определенной эпохи, рассматриваются как элементы целостной культурной системы. Это служит объяснением тому, что данное знание было принято эпохой и транслировалось в будущее. Однако в этом будущем мы всегда обнаруживаем нечто большее, чем содержалось в предшествующих традициях. Неужели мы просто не заметили ростков нового в старых традициях? Да и объяснимы ли эти новации, исходя из непосредственно предшествующих и вместе с тем чуждых им ресурсов? Обратимся к

примеру.

В 1860 году в южнонемецком городе Карлсруэ состоялся международный химический конгресс. Одним из многочисленных докладчиков был тридцатичетырехлетний итальянец Станислао Канниццаро. Мало кому известный уроженец химической провинции, какой была в то время Италия, он стремился донести до мировой аудитории свои идеи, изложенные им в работе «Краткий очерк курса химической философии», но пока не вызвавшие особого интереса химической общественности. Казалось, что большеглазый брюнет с небольшой бородкой способен заинтересовать лишь рыжеволосую Гретхен, прогуливавшуюся с подружкой по улице и случайно заглянувшую в окно. Однако уже через пять минут после начала выступления в аудитории повисла напряженная тишина, которая обычно предшествует крупному скандалу или известию о столь же крупном открытии. Что же произошло в этот момент в химическом сообществе? Почему никому в голову не пришла поездка с девушками на живописный берег Рейна вместо того, чтобы внимать этому итальянскому маргиналу?

¹ Касавин И. Т. Традиции познания и познание традиций // Вопросы философии. 1985. № 11. 213

В первой половине XIX века в химии сложилась ситуация, когда обилие экспериментальных фактов и эмпирических гипотез остро нуждалось в теоретическом объяснении, способном привести все в обобщенную систему. Ни антифлогистонная теория Лавуазье, ни атомистика Дальтона уже не успевали за экспериментальной химией и ее приложениями. Так, откровенно скандальное положение сложилось с определением атомных весов химических элементов. Таблица весов, выведенная Дальтоном из своей атомистической теории, противоречила данным экспериментов и газовым законам Гей-Люссака. Даже тщательные вычисления Берцеллиуса и стремление совместить атомистику Дальтона с законом объемных отношений не могли избавить его уточненную таблицу от путаницы атомных и эквивалентных (т. е. характеризующих пропорции элементов в соединениях) весов. Для этого было необходимо внести принципиальную онтологическую новацию — провести четкое различие между атомом и молекулой, в то время как Берцеллиус отважился лишь на то, чтобы рассматривать молекулы как атомы различной степени сложности.

Далее, из понятия эквивалентного веса следовало, что пропорции разных веществ в соединениях являются постоянными величинами, т. е. каждое вещество имеет специфическую «емкость насыщения», или «соединительную силу». Речь шла еще об одной онтологической гипотезе, позже приведшей к понятию «валентности», важность которого стала очевидна в ходе развития органической химии. Учение о валентности позволяло объяснить реакции замещения одного элемента другим в сложных органических соединениях. Это же в свою очередь развенчало учение о неизменности радикалов (устойчивых групп атомов в органических соединениях, аналогичных элементам в неорганической химии).

Анализ радикалов привел к еще одному неожиданному выводу. В первой четверти XIX века основная заповедь аналитической химии гласила: вещества с одинаковым качественным и количественным составом имеют одинаковые химические свойства. Однако ряд экспериментальных данных органической химии вступил в противоречие с этой заповедью. Одинаковый состав разных веществ — циановокислое серебро и фульминат серебра, углеводород CN и ацетилен, мочевины и цианат аммония, виноградная и виннокаменная кислоты — засвидетельствованный такими авторитетами, как Либих, Фарадей, Берцеллиус, заставил Гей-Люссака выдвинуть революционную гипотезу. Она

214

гласила: если разные вещества имеют один и тот же элементный состав, то взаимное положение атомов у них должно быть различно. Но эта блестящая идея (дающая начало стереохимии) не будучи связана с новыми понятиями атома, молекулы, валентности, не имела надежного основания. Именно в этот момент воодушевляясь патриотическим порывом укрепить и развить итальянскую традицию в химии, Канниццаро обращается к забытому наследию своего земляка — к атомно-молекулярной гипотезе Амедео Авогадро, предложенной им еще в 1811 году.

Авогадро, скромный провинциальный учитель химии, выступил против «отца атомистики» великого Дальтона, пытаясь привести атомистическую химию в соответствие с результатами Гей-Люссака. Теория Дальтона не позволяла дать интерпретацию экспериментов французского ученого, так как получалось, что в реакцию вступают ... половинки атомов! Но ведь в то время атом еще считался

неделимым. Авогадро же провел различие между атомом и молекулой и постулировал, что газы вступают в реакцию в молекулярном состоянии, а каждая молекула состоит из двух атомов. Хотя эта идея была поддержана Ампером и в принципе могла быть уже в то время экспериментально подтверждена, она осталась незамеченной научным сообществом как плод еретической фантазии. Авогадро и в самом деле был провинциалом, но именно эта выключенность из «магистральных родственных связей» внутри сообщества (из того, что мы называем «структурным пространством») и позволила ему не обожествлять ту конкретную форму атомистики, которую придал ей Дальтон, и фантазировать о перспективах. Деятельность Авогадро — пример работы в рамках «индивидуальной культурной лаборатории» (ИКА), где субъект сам выбирает себе авторитеты и не подвержен сиюминутным групповым интересам. Канницаро, смело вернувшийся к отвергнутой теории, наследует не только идеи, но и стиль Авогадро (в дальнейшем мы увидим, что ИКА поводит свободно перемещаться в структурном времени и пространстве и небрежно относиться к таким понятиям, как «старый», «забытый», «современный», «актуальный», «прогрессивный», «перспективный» и т. п.).

В истории науки и культуры мы часто встречаемся с образами «безумных маргиналов», «экстравагантных чудаков», «экстремистов», выпадающих из традиций. Одновременно с Авогадро выступил с критикой Дальтона и английский химик Уолластоун. Он предложил радикальное решение проблемы определения атомных весов (мы уже упоминали, что таблица Дальтона была

215

весьма неточна) тем, что сформулировал понятие «эквивалент» и настаивал на замене атомных (абстрактных, ненаблюдаемых, чисто расчетных) весов эквивалентными весами. Уолластоун сделал эти крайние выводы, поспешно обобщив данные экспериментов И. Рихтера и используемую им терминологию. Выведение атомных весов из схем отдельных реакций было очевидной данью индуктивистской и наивно-эмпирической методологии. Однако и эту гипотезу нужно было сформулировать, чтобы затем ограничить сферу более сбалансированных решений.

Противоположным, чисто натурфилософским ходом была известная гипотеза У. Праута, согласно которой все элементы состоят из водорода и поэтому их атомные веса кратны весу атома водорода. Несмотря на воодушевление химического сообщества, вызванное простотой этой гипотезы, Берцеллиус быстро обнаружил ее неточность, и она была отброшена. Однако ее фактически продолжали использовать для простоты изложения при преподавании химии в школе по крайней мере до середины XX века.

Сумятица с атомными весами продолжалась до уже упомянутого конгресса в Карсруэ, и перечень многочисленных гипотез можно было бы продолжать. Однако ситуация и теперь достаточно ясна: атомистическая традиция в химии не могла существовать без окружения многочисленных «аномалий», которые представляли собой не просто отдельные эмпирические результаты, но *других творческих субъектов*, исходивших из своих онтологических и методологических допущений. Говоря об аномалиях, Кун столкнулся с неразрешимым логическим парадоксом. Хотя аномалия видна лишь на фоне парадигмы, но на фоне парадигмы она же и немыслима, коль скоро парадигма — стандартный способ видения, исключающий аномалии. В таком случае либо парадигма недостаточно монолитна и заранее содержит в себе вариабельность (но тогда это не подлинная парадигма), либо аномалия изначально совместима с парадигмой (но тогда это не подлинная аномалия). Итак, для того чтобы прийти к аномалии и принять ее всерьез, ученый уже должен обладать девиантной ментальностью, иметь иммунитет к парадигме и склоняться к иным фундаментальным допущениям. Но *на это способен лишь тот, чья теория не вышла за пределы ИКЛ и еще не стала парадигмой.*

Объективистский подход к познанию, эволюционировавший от позитивизма и неокантианства к критическому рационализму, структурализму и когнитивной социологии науки, упрочил

216

представление об индивидуальном субъекте как замкнутом в коллективном социокультурном пространстве. Идея «концептуальной тюрьмы», обязанная известным тезисам Дюгема-Куайна и Куна-Фейерабенда, приучила методологов не только к теоретической, идеологической и социальной нагруженности опыта, но и к нагруженности всякой индивидуально вырабатываемой формы знания коллективными представлениями. Власть этой коллективной ментальности, которой не нашлось

методологической альтернативы, развенчивала индивидуального субъекта и его возможности инновационной деятельности. Эта очевидная «недемократичность» редукции индивидуальности не озаботила даже К. ГТоппера, который больше был обеспокоен тем, чтобы создать логизированной философии науки режим наибольшего благоприятствования. В дальнейшем эта установка устроила и социологизированную философию науки. Только выход за пределы анализа естествознания в гуманитарную сферу (Х.-Г. Гадамер) или область отношений между наукой и ненаукой (П. Фейерабенд) вновь привлекли внимание к индивидуальности.

Утлое суденышко, властно влекомое океанскими волнами и течениями, игрушка в руках окружающей стихии — такой образ индивидуального субъекта, поглощенного традицией, создала философия науки. Однако изучение традиций в познании приводит к мысли о *радикальной неполноте* этого образа. По-видимому, сама традиция напоминает одинокого пловца в океане ИКЛ, океане, остающемся только массой мутной воды, если смотреть на него сквозь призму универсальности традиции. В самом деле, как бы существовала традиция, если бы не было множества плодотворных окружающих микроструктур? Но не воспроизводит ли предлагаемое противопоставление традиции и индивида старую дилемму? Не противоречит ли оно принципиальному убеждению в социальности познания? Можно ли говорить о каких-то интимных, свойственных самому индивиду формах социальности? Это заслуживает специального обсуждения.

2. Снова о типах социальности

Познавательная культура — целостное образование, которое вместе с тем имеет определенную структуру. Уровни этой структуры — это типы социальности, к анализу которых мы и переходим.

217

Следуя за К. Марксом, Л. А. Маркова выделяет всеобщую и корпоративную (совместную) формы социальности познания¹. Другая типология, включающая внешнюю и внутреннюю социальность, предлагается мной². Если понятие совместного труда у Маркса и связанное с ним понятие «совместной социальности» имеет ясный инструментальный смысл и обозначает конкретно-исторический тип познавательной культуры (мануфактура, например), то понятие всеобщего труда и познания принципиально метафизично, «гегелеобразно», в нем нет ничего собственно социального. Однако в типологии Марковой все же схватывается одно обстоятельство, принципиальное для характеристики социальности. Социальность неоднородна. В ней присутствует профанный слой, знакомый и понятный всякому субъекту, поскольку он вовлечен в соответствующие формы деятельности и общения. И в то же время социальность содержит уровень достаточно расплывчатых смыслов, без которых невозможна коммуникация между социальными группами и единство человеческого рода в процессе его долгой эволюции. И хотя это единство само представляет собой проблему и потому едва ли может являться объясняющим принципом, неизбежность такой проблематизации уже намекает на специфику человеческого мира.

Здесь мы вынуждены сделать одно принципиальное уточнение в отношении социальности познания вообще. Как скоро мы отказываемся от сциентистского понимания познания, мы должны сделать еще один шаг и *отказаться от объективистской трактовки социальности*.

Социальность не только невещественна, она также несводима к институциональным структурам и неизбежно включает в себя формы сознания — то, что Дюркгейм называл «коллективными представлениями». Так, например, частный, казалось бы, феномен — отношение познающего субъекта к прошлому — оказывается важнейшей формой его социального бытия, без которого типология социальности остается принципиально неполной.

Понятия внешней и внутренней социальности, введенные мною в предшествующих работах, являются синхронным срезом познавательной традиции. Недостаточность такого изобра-

¹ Маркова Л. Л. Наука: история и историография XIX—XX вв. М, 1987.

² Касавин И. Т. Познание в мире традиций.

218

жения социальности обнаруживается уже при переходе к анализу динамики традиции и взаимообмену смыслами между двумя этими уровнями. Так, понятие внешней

социальности фиксирует совокупность процессов, ведущих к образованию смыслов которые содержат в себе буквальное или инверсивное изображение современных социальных отношений. На этом уровне познающий субъект использует в качестве нормативно-регулятивных ресурсов деятельности социальные образы и метафоры, связанные с его сиюминутным существованием. То обстоятельство, что в знании отображаются именно наличные социальные возможности и потребности, кажется настолько очевидным, что вроде бы и не заслуживает упоминания.

Ситуация осложняется применительно к внутренней социальности познания — формам и способам деятельности, вырабатываемым субъектом познания в ходе личного (и тоже непосредственно-современного) общения. Общение неизбежно вводит трансляцию смыслов из прошлого в настоящее, хотя их усвоение есть процесс индивидуального (или коллективного) сотворчества.

Однако *особенность субъекта, работающего в ИКЛ, состоит в том, что он избавлен от непосредственных воздействий обыденной среды и заключен в построенную им самим темницу социальности особого типа.* Эта радикальная социальность базируется отчасти на картезианском сомнении, отчасти на феноменологических методах эпохи и редукции (Э. Гуссерль). В особенности она дистанцируется от наличной обыденно-коллективной социальности — как в гносеологическом, так и в ценностном отношении. Творческий субъект придает своей деятельности и ее продуктам совершенно иной смысл, чем окружающее сообщество, для которого данная деятельность — лишь одна из многих периферийных элементов традиции и может выступать только в качестве средства, а не цели. В рамках ИКЛ, напротив, познание всегда выступает как цель, как основа данной формы жизни, как системообразующий центр. Л. Витгенштейн, используя понятие «языковой игры» (и вообще игры как специфической деятельности по определенным правилам), имел, очевидно, в виду, что «игрой» она предстает именно для внешнего наблюдателя; для вовлеченного же в нее субъекта она — сама жизнь. Поэтому и знание, производимое в ИКЛ, нагружено прежде всего внутренней социальностью — в нем отражается деятельность самоценная и заполняющая самое интимное измерение субъекта.

Необходимой чертой творческого субъекта выступает поэтому *методический солипсизм*[^] и наше глубокое непонимание фило-

софии Дж. Беркли связано именно с неприятием этой «особости», такого нарциссизма, которым простодушно упивается захваченный творческим процессом человек, приписывая всем своим психическим состояниям особый, иной раз даже сакрально-мистический смысл. Однако Беркли, как известно, в поздних произведениях тяготел к синтезу субъективного и объективного идеализма: если идеи «воспринимаются» (творяются) человеком, то природа — это «чувствилище Бога», «нуминозная реальность» (К. Хьюбнер). Представление о мире как результате творения успешно соседствовало в нововременной науке с картиной механического универсума: Бог — «верховный часовщик» — становился постепенно метафорическим изображением творческого субъекта, наделенного способностью запечатлевать продукты своего ума в материале окружающей природы и открывать в ней законы высшего разума в силу единства микро- и макрокосма.

Плодотворность такого «методического солипсизма» исторически состояла в том, что человек — по образу и подобию Бога — наделялся творческой свободой обращения с миром: теоретической науке Возрождения и Нового времени приходилось дополнять номинализм реализмом и воскрешать элементы вроде бы отвергнутого схоластического учения Гильома из Шампо, дабы избежать гносеологического релятивизма. Кантовская наука, предписывающая законы природе, — крайний полюс этой «креационистски-креативистской» установки.

Однако свобода в сфере природы для субъекта творчества всегда производна от свободы в культуре. ИКЛ — это как раз та сфера культурной свободы, которая представляет ресурсы для творчества. Внешняя социальность, напротив, ограничивает индивида, хотя и может служить материалом для его работы. Внутренняя социальность также ставит границу творческой способности, приспособляя ее к уровню наличных практических и ментальных навыков. Внешняя социальность аналогична «первому миру» в известной концепции К. Поппера, а внутренняя социальность — «второму миру». *Если мы принимаем такую социокультурную интерпретацию учения о «трех мирах», то в качестве аналогии «третьему миру» выступает «открытая социальность» — сфера культуры, взятая в ее максимально доступном объеме.* Так, Возрождение именно потому прославило гения, что

предоставило человеку свободу на новых пространствах знания, открытых в античности.

220

Таким образом, ИКЛ объединяет в себе *методический солипсизм* с тем, что можно назвать *«онтологическим космополитизмом»* — субъект творчества не только обожествляет свой внутренний мир, но и получает возможность свободно перемещаться по наличному и историческому многообразию культуры, сам отбирая для себя подходящие когнитивные и нормативно-регулятивные ресурсы. В «машине времени и пространства» — ИКЛ — попперовское «объективное знание» обретает своего «непсихологизированного субъекта», отряхнувшего со своих ног прах первого и второго «миров» и отдавшего целиком миру верных идей и проблем. Если же вспомнить о том, что «третий мир» — это ничто иное, как культурно-гносеологический парафраз «открытого общества», то выделяемый нами мир культуры, разомкнутый в пространстве и времени, заслуженно получает название «открытой социальности».

3. ИКЛ: смыслы и архетипы

В ИКЛ по-разному задействованы все три типа социальности познания. *Внешняя социальность* предоставляет в форме исторически определенного предпосылочного знания (картины мира, например) образ объекта в его отношении к человеку. В частности, роль внешней социальности выполняет экологическое измерение пространственно-временного континуума у нуэров (Э. Эванс-Причард) или групповая граница (М.Дуглас). *Внутренняя социальность*, наоборот, непредметна, она содержит формы познавательного общения, присущие той конкретно-исторической общности, относительно которой самоопределяется субъект. Эти формы общения выступают в знании в качестве интересубъективного набора методов, норм и идеалов исследования. Наконец, *открытая социальность* — это также сфера общения, но уже не социально-коллективного, а индивидуально-рефлексивного, в котором субъект коммуницирует со всем доступным многообразием культуры и, в частности, занимается компаративным (сравнительным) анализом: он сравнивает между собой различные формы внешней и внутренней социальности и свободно выбирает из них то, что ему ближе. Какими же критериями он пользуется при этом?

Как уже было сказано, *первая предпосылка* такой свободы выбора — это принятие всерьез своего собственного внутреннего мира, его онтологизация, ясное сознание его самоценнос-

221

ти *методологический солипсизм*. Это не означает интеллектуального самодовольства, напротив, сопровождается повышенной критичностью к себе и своим способностям, потребностью во внутреннем совершенствовании и большой работой над собой — именно потому, что «этот сад заслуживает ухода». Креативный субъект обладает отчетливым сознанием того, что возможный продукт его творчества будет всем обязан прежде всего его собственной психике и телу и за неудачу не с кого спросить, кроме как с себя самого. Задача не в том, чтобы устоять, но в том, чтобы пробиться, оплодотворяя своими идеями весь окружающий мир. Последний есть поэтому только материя творчества, из которой субъект свободен лепить все, что ему заблагорассудится, а книги читаются лишь для того, чтобы найти в них уже давно лелеемую мысль, повод для создания оригинального («первичного») текста. Построенный Ж. -П. Сартром образ субъекта как проекта подчеркивает именно это измерение индивидуальности — способность вытащить себя самого за волосы из болота. *Индивидуальный мир творчества*, поэтому, является парадоксальным кентавром: *это замкнутый мир, реализующий себя лишь в выходе за свои пределы; дом, состоящий из дверей и окон; территория, границы которой всякий раз уже ее самой*. Это, конечно, гетерогенный мир, в котором обретается опыт культурного рождения — один из типов предельного опыта.

Второй предпосылкой «встречи в культуре» с произвольно выбранным объектом является сознание самоценности мировой культуры и забвение ее социально-исторической релятивности. Культура воспринимается объективно-экологически, как мир, существующий независимо от субъекта, мир, связь с которым питательна, целительна и успокоительна. Всякий культурный факт может выступать при этом в качестве абсолютного образца, а фигуры культурных героев — как близкие родственники и друзья или, напротив, как личные недруги и обидчики. Пространство

и время культуры становится равнодоступно, гомогенно, а индивид живет в культуре, как в своем доме, в котором ему все знакомо или может стать знакомым вне каких-либо трудностей понимания. Ценность культуры становится несоизмеримо выше ценности индивидуального сознания и бытия, субъект «тонет» в культуре, добровольно и радостно погружаясь в нее все глубже в поисках истоков своего культурного родства, рассыпанных по всему миру. По мере его установления и построения своей культурной родословной, своего «домашнего очага» путешествие по миру культуры постепенно приобретает концентрический, цен-

222

тростремительный характер, а затем и вообще утрачивает признаки движения: оно становится шагом на месте, неспешным перебиранием золотых монет, листанием одной и той же книги где отныне написано все и все может быть вычитано. Непрерывное нахождение в этом мире приводит к тому, что «автор умирает в читателе» — ценность трансляции культуры, интерпретации, создания «вторичного текста» заслоняет творческий горизонт. *Онтологический космополитизм* — это путешествие в мире гомогенной онтологии, в котором субъект переживает в пределе опыт «культурной смерти».

Само творчество разворачивается как постоянное балансирование между этими двумя мирами. Внутренний диалог, нуждающийся для своего осуществления в «культурной встрече», возможен лишь при том, что индивид возвышает себя до культурного героя. Только обладая высоко структурированным внутренним миром, в котором пульсирует собственное время (недаром Кант считал время основой внутреннего опыта), он способен определить «время встречи» в культуре. И напротив, только освоив пространство культуры, породившись с другими культурными героями, увидев в них образцы, достойные воспроизведения, индивид задает «место встречи». Таким образом, даже если культура — история жизни культурных героев, то творческий индивид вовсе не только «наследник культуры», но и ее создатель.

Вернемся к уже обсуждавшемуся выше примеру — ситуации в химии в середине XIX века. Авогадро, увидев пределы химической атомистики, ценность которой он в целом сомнению не подвергал, обязан был дополнить Дальтона — увидеть в прошлом лишь прошлое и пожертвовать им во имя будущего. Но Дальтон, продолжавший видеть в прошлом будущее, расценил дополнение своего учения как попытку его опровержения и тем самым подрыв атомистики в целом. Такая ретроспективная ориентация была естественна для ученого, достигшего признания и покинувшего свою ИКЛ, которая уже превратилась в традицию. Уникальность ситуации состояла в том, что англичанина и итальянца пытался примирить друг с другом швед Берцеддиус, занявший взвешенно-диалектическую позицию. Его задачей стала систематизация и внутреннее согласование химического знания того времени, и потому в прошлом он видел как исторически ограниченные результаты, так и ростки новых проблем и теорий. Не будучи скован какой-либо одной традицией (основанием тому служит сформулированный им принцип фоллиблизма, обогнавший и Пирса, и Поппера), он в то же время пытался

223

создать одну синтетическую традицию из многообразия противоречивых гипотез и фактов — почти безнадежная задача, приводившая его порой к выдающимся достижениям.

Итак, *прошлое как прошлое, прошлое как соединение в настоящем прошлого и будущего и прошлое как будущее* — эти три временные ориентации¹ формируют соответственно три этапа развития ИКЛ, субъекты которых занимают соответственно позиции *инициатора, медиатора и наследника культуры*. Жизнь в затворничестве ИКЛ, затем установление внешнесоциальных связей и привлечение к своей ИКЛ других и, наконец, превращение ИКЛ в традицию — таков путь превращения творческого индивида в культурного героя.

Понятия *методического солипсизма* и *онтологического космополитизма*, призванные описывать основные измерения ИКЛ, характеризуют два измерения человеческой субъективности. Первое относится к связи субъекта с внешним миром и является по существу подобием сократовского «ученого незнания», картезианского «*cogito*» и феноменологического эпохе и редукции, т. е. формой *экологического* дистанцирования от мира. Второе касается связи субъектов между собой в рамках собственного мира и характеризует его *структурность*. Ж. -П. Сартр обнаруживал тайну субъективности в единстве ограниченности и проективности: человек создает свой уникальный мир только тогда, когда выходит за свои пределы. Понятие ИКЛ

переворачивает формулу экзистенциализма: *человек выходит за свои собственные пределы только тогда, когда создает свой уникальный внутренний мир*. Если у Сартра идет речь о психологической ограниченности человека, то я говорю об ограниченности индивида формами внешней и внутренней социальности, иначе говоря, его ограниченности традицией. Невозможно обосновать непсихологический образ индивидуальности, если не реконструировать такое социокультурное образование, которое бы позволяло индивиду расширять свой мир до пределов Вселенной и сужать Вселенную до своего собственного мира. Аналогичным образом невозможно обосновать идею социокультурной динамики знания, если не дополнить макросоциальные понятия (традиция, парадигма и т.п.) микросоциальным понятием ИКЛ. С помощью последнего мы можем описывать производство и обмен

¹ Зубец О. П., Касавин И. Т. Темпоральный анализ как метод философского исследования // О специфике методов философского исследования. М., 1987.

224

смыслами между открытой социальностью, с одной стороны, и внешней и внутренней социальностью — с другой, подобно тому как понятие традиции позволяет описывать ССПЗ во взаимодействии внешней и внутренней социальности. Однако если понятие традиции и описываемые применительно к нему ССПЗ требуют использования методов культурологии, истории науки и социальной антропологии, то в случае ИКА будет идти речь не о ССПЗ, а о ситуациях индивидуального производства знания (СИПЗ), для анализа которых более применимы феноменологические и герменевтические методы.

В самом деле, если для субъекта ИКЛ внешний познаваемый мир — это абстракция его собственного «жизненного мира», то совокупность объективных связей превращается в «поток сознания», а онтологические категории — в «экзистенциалы», образующие структуру «предпонимания». Проблема реальности становится проблемой «бытия», и познание приобретает форму интерпретации культурного символизма, из которого выстраиваются личностные структуры.

Хрестоматийный пример СИПЗ — «тревога Авраама». С. Кьеркегор, а за ним и Ж.-П. Сартр дают интерпретацию библейской легенды, повествующей о рождении и природе религиозной веры. Авраам, занесший нож над своим сыном, застывает в позе мучительного сомнения. Принеся в жертву единственное и долгожданное дитя, он и пойдет наперекор родственному чувству, и в то же время не сможет стать «отцом народов», как повелел Бог. Зато он выполнит другое божественное повеление и задаст образец веры для всех последующих поколений — впрочем, каких? Если же он откажется от жертвы, то сохранит сына и сможет дать жизнь последующим поколениям, хотя жизнь их, лишенных веры, при этом обесмысливается. В этой противоречивой ситуации Аврааму предстоит решить, правильно ли он понял божественное указание о жертве и не является ли оно его собственной фантазией или проделкой дьявола. И как бы ни поступил Авраам, он все равно не в состоянии избавиться от тревоги, ведь основания всякого выбора и последствия принятия противоположного решения останутся неизвестными.

Переживания Авраама — модель осмысления собственных смутных, неустойчивых состояний сознания и построение культурного символа, призванного упорядочить, объяснить их и обосновать последующие действия. Выбор Авраама известен — он принимает решение в своем сердце, и этого оказывается достаточным: Бог тотчас воздает ему за это, подменяя сына агнцем.

225

Этим актом выбора Авраам творит основания религиозной нравственности и веры, указывая и другим людям путь индивидуального познания Бога. И затем в книге Иова мы находим уже развернутую модель этого процесса с подробным описанием ментальных состояний, переживаемых человеком, который бесосновательно подвергается жесточайшим испытаниям, но сохраняет и упрочивает свою веру. Иов — подлинный наследник Авраама в этом отношении, продолжатель традиции, заложенной в ИКА на земле Ханаанской.

«Орестея» Эсхила дает нам другой пример СИПЗ. Здесь снова связаны в трагический узел воля богов, родовые традиции и свободное решение человека, и опять центральный конфликт не подразумевает однозначного решения. Орест, сын аргосского царя Агамемнона, убитого своей женой Клитемнестрой и ее любовником Эгистом, должен отомстить за смерть отца обоим узурпаторам. Однако последствия мести несовместимы друг с другом. Убийство Эгиста — очередной этап развертывания кровной вражды между двумя влиятельными аристократическими

родами — Пелопидов и Атреев, оно потому вполне укладывается в традицию и по существу не наказуемо богами. И напротив, смерть Клитемнестры от руки сына обрекает ее убийцу на вечные муки, на преследования Эриний — богинь мести, наказывающих за убийство кровного родственника. При этом Эриний как хтонические (происходящие от богини Земли Геи) божества особенно непримиримы в случае матереубийства. В тоже время сама Клитемнестра не подлежит их преследованию, поскольку супружеская связь не является кровным родством. С другой же стороны, Клитемнестра, вступая в союз с Эгистом и будучи соучастницей убийства, как бы примыкает к враждебному роду, а потому должна подчиниться традиционным правилам, регулирующим кровную вражду.

Как эмпирический индивид, Орест стоит перед психологической дилеммой, но как субъект ИКА — перед выбором социо-культурного характера. Ему надлежит выбрать в качестве основания деятельности одну из существующих традиций или стать творцом новой. Как и Авраам, он идет по второму пути. Но если Аврааму выбирать приходилось между доводами разума и требованиями веры, то Орест колеблется между древним чувством родства и абстрактным понятием гражданской справедливости, связанной с новыми тенденциями общественного мнения.

На стороне Клитемнестры выступают Эриний — воплощение самых древних родовых традиций, несущих в себе отголос-

226

ки матриархата (недаром они утверждают, что убийство матери наказуемо сильнее, чем убийство отца). Протест Ореста против традиции поддерживают «молодые боги», так сказать, второго поколения: Аполлон и Афина. В отличие от Эриний они не считают кровнородственный принцип основным законом человеческих отношений, но отстаивают представление о справедливости как таковой. Афина, впрочем, не отказывается и от традиционной аргументации, когда утверждает, что отец выше матери, апеллируя к своему рождению из головы Зевса без всякой помощи Геры. Характерен финал трагедии: Афина, выступая в роли верховного судьи, устанавливает, что в отношении истца — Эриний и ответчика — Аполлона голоса судей разделились поровну. Отдавая свой голос в пользу Ореста, Афина не может обидеть и Эриний: они становятся Эвменидами, покровительницами закона («благомыслящими»), и конфликт разрешается к всеобщему удовлетворению.

Этот компромисс между старыми традициями рода и нарождающимися традициями гражданской справедливости достигается путем частичного удовлетворения претензий рода — иначе Эриний изольют свой яд на людей, лишенных семейных чувств и всяких устойчивых нравственных ориентиров. Но здесь же налицо и движение навстречу новому гражданскому обществу, требующему наказания убийце царя (хотя и не могущему так просто, без суда оправдать матереубийцу). При этом Аполлон оценивает сделанный Орестом выбор не только как следование общественному мнению или повелению богов (это не мешает последнему ссылаться в свое оправдание на волю Аполлона), но как разумное решение, заслуживающее божественной поддержки. Индивидуальный выбор Ореста закладывает тем самым основы будущей новой традиции гражданской справедливости, основанной на естественном праве. И процедура суда, где образы богов, традиции и человеческие решения переплетаются между собой, выступает в качестве культурного символизма, смысл которого в обосновании данного выбора.

Фигура Электры в одноименной трагедии Софокла — образ, развивающий традицию гражданской справедливости, заложенной еще в ИКА Ореста. Электра — сестра Ореста, но у Софокла она становится его идейным и практическим руководителем. У Софокла Орест почти не сомневается в правильности избранного пути; Эриний уже утрачивают к этому времени свое могущество, а с ними канут в прошлое и традиции кровнородственного права. К власти приходит новая традиция. Подобно тому как

227

«тревога Авраама» превращается в «смирение Иова», «отчаяние Ореста» становится «ненавистью Электры».

Наряду с «перспективными ИКА», в которых осуществляется критика старой традиции и переход к новому знанию, могут быть выделены и ретроспективные. Для них типичны СИПЗ, которые мы уже рассматривали на примере древней кельтской легенды о Тристане и Изольде (см. гл. III, 2.3).

Тема легенды — не мучения веры, не месть, а любовь. Но эта любовь королевы и племянника ее мужа — не банальный адюльтер, и история о ней — не обычная

история супружеской неверности и наказания за нее. Субъект ИКЛ здесь, безусловно, Изольда, женщина, отдавшаяся во власть своего чувства и пользующаяся для его обоснования магическим контекстом и набором мифических категорий. Имея перед собой феодальные, родовые и магические традиции, Изольда строит свою ИКА на основе древнейшей из них. В этом отличие эллинистического сознания от раннесредневекового, истолковывавшего прошлое как универсальную символическую систему. Приобщение к древности возвышало и оправдывало, внушало веру в свои — по форме космические, магические — силы, примиряло даже со смертью. «Страсть Изольды» — это протест чувства против гнета внешней социальности, когда на помощь чувству приходит культурная символика, черпающая смысл из вечности. Трагизм ИКА такого рода в том, что превращение их в традицию коренным образом искажает их подлинный смысл; традиция, возникающая из подобной ИКА, по определению неаутентична.

И это хорошо видно из трансформации кельтской легенды VII века в новеллу французских менестрелей XII века. Век магической культуры сменился веком культуры куртуазной — веком рыцарских турниров и поэтических состязаний, кодекса новых добродетелей. Уже не воля таинственных и властных сил, но свободное решение людей, заключающих любовный союз, — так теперь понимается любовь. Отныне активное начало — рыцарь, и служение даме по-прежнему вознесено над действительной жизнью с ее гражданскими, вассальными, семейными обязанностями. Белокурая и голубоглазая Изольда — идеал куртуазной любви — ничуть не похожа на зеленоглазую, рыжеволосую ирландку Эссилт, а древний валлиец Дростан проглядывает в рыцаре Тристане лишь тогда, когда тот изображает юродивого. Ритуал магического заклатья превратился в случайно выпитый любовный напиток, а меч промеж спящими любовниками символизирует их духовную стойкость, а не просто ме-

228

шает объятию. Романисты позднего средневековья доказывали, что нельзя любить так, как любили подлинные Тристан и Изольда, и переосмысливали легенду, в сущности не укладывающуюся в куртуазную традицию.

Смыслы, выработанные когда-то в сфере ИКЛ отдельным индивидом, прорабатываются затем другими как культурные символы на уровне внутренней социальности и превращаются в итоге в архетипы, окаменевающие в качестве элементов внешней социальности. Так *событие индивидуальной судьбы становится схемой деятельности, чтобы затем обернуться музейным экспонатом*. «Тревога Авраама», «отчаяние Ореста», «страсть Изольды», «вина Эдипа», «ревность Деяниры», «отвага Ахиллеса», «дилемма Гамлета», «искушение Фауста» — это все примеры того, что типы СИПЗ соответствуют многообразию трагических персонажей мировой культуры. Их образы запечатлели индивидуальный культурный опыт в процессе разрешения вечных роковых коллизий. Поэтому неудивительно, что искусство далеко опередило гуманитарные науки в деле познания индивидуальности.

ГЛАВА VI. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ. ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ

У нас нет ни малейшего основания для того, чтобы принять понятие абсолютной истины, к которой мы постепенно приближаемся, поскольку в нашем распоряжении нет ни абсолютных фактов, ни абсолютных предпосылок, способных указать нам путь... Новые горизонты возникают перед нами и исчезают вновь; горизонты, приносящие с собой новое видение и опыт. Мы в состоянии распознать и использовать их связь лишь с некоторой наличной ситуацией, но вовсе не с какой-то воображаемой и абсолютной истиной.

Курт Хьюбнер

В предыдущих главах мы рассмотрели ряд теоретико-познавательных категорий (знание, опыт, традиция, рациональность) и их модификаций, не задаваясь метатеоретическим вопросом о природе самой теоретико-познавательной рефлексии. В семидесятые-восемидесятые годы об этом писалось в советской литературе даже чересчур много, и вернуться к данному вопросу можно было лишь после оживления самого теоретико-познавательного дискурса; затевать метатеоретический разговор о познании *de jure* стоит лишь тогда, когда этому предшествует предметный разговор *de facto*. Мы начнем поэтому разговор о теоретико-познавательных категориях с рассмотрения одной из них — истины. Напомним основные положения нашей работы

об истине¹.

¹ Касавин И. Т. О дескриптивном понимании истины // *Философские науки*. 1990. № 8. 230

1. Истина как норма

Мы знаем, что теории истины обладают обычно трехчленной структурой. Во-первых, они содержат онтологическое допущение о том, чем является истина (к примеру, соответствие знания и реальности, или мышления и восприятия, или внутренняя гармония знания и т. д.). Однако одно такое допущение само по себе еще не позволяет дать характеристику некоторой теории истины: понимание истины как, скажем, соответствия знания реальности еще не проясняет вопроса о том, как устанавливается данное соответствие.

Таким образом, во-вторых, оценка знания как истинного предполагает установление определенных норм, задающих как содержание истины, так и применение его в ходе обоснования и развития знания. Ясно, что данные нормы существенным образом определяют онтологию истины. Так, истина рассматривается либо как интуитивно постигаемая (Б. Расселл), либо как возникающая в сравнении языка объектов и метаязыка (А. Тарский), теории с фактами (верификационизм, фальсификационизм), в том числе с точки зрения практического успеха (при всех различиях в трактовке самой практики). Хотя здесь и идет речь об истине как соответствии с реальностью (это относится в конечном счете и к А. Тарскому), но поскольку это соответствие устанавливается разным образом, теории истины обретают различный смысл. Норма, которая используется в данном случае, получает название «критерия истины».

Однако данный критерий не функционирует автоматически, определяясь, в-третьих, способом его операционализации. Этот оперативный элемент понятия истины важен для квалификации теории истины. Возьмем, к примеру, учение о практике как критерии истины. Чтобы установить истинность или ложность знания, его нужно, согласно данной теории, применить на практике и выяснить, ведет ли это к успеху или нет. Но операционализация данной нормы нуждается в известных уточнениях. Так, условием данного критерия истины выступает переводимость проверяемых положений на язык практических потребностей и задач, причем в контекст рассмотрения вовлекаются технические, экономические и социальные вопросы. Вместе с тем не всякое успешное использование знания свидетельствует о его истинности. Ложное и ошибочное знание также может приводить к успеху в определенных ситуациях. Поэтому, когда знание приводит к желаемому результату, все равно приходится доволь-

231

ствоваться квалификацией его как «эффективного» — и не более. С другой стороны, если знание в течении долгого времени демонстрирует свою успешность и тем самым случайность такой успешности может быть исключена, его начинают именовать «адекватным». Слабость индуктивной экстраполяции приносится в жертву убедительности практики, которая сильнее всякой логики (Ленин). Кратковременность жизни вынуждает рассматривать фактор времени как решающий при всем отсутствии объективных критериев по поводу достаточности того или иного временного интервала. Понятие нормы вообще производно от понятия времени и пространства в том смысле, что всякое совершенство оценивается с точки зрения возможности его достижения в условиях «мецокосмоса» (Г.Фольмер) — пространственно-временного континуума, соразмерного человеку. Совершенство либо в принципе недостижимо для человека, будучи свойством природных явлений и процессов, либо абсолютно антропоморфно, если рассматривается как состояние, в которое человек приводит вещь в соответствии со своими нормами («идеалами»). Поэтому и при оценке знания основой решения является просто договоренность, иди же вера в магическую силу времени — и заканчивается все тем, что «адекватность» как-то незаметно заменяется «истинностью».

Главная трудность, с которой мы здесь сталкиваемся, состоит все же в том, что подобная норма, связанная с применением критерия практики, подводит нас не только при рассмотрении социально-исторических процессов или мировоззренческих систем, но также и в науке. Столь абстрактно сформулированная норма теряет всякое отношение к истине, когда речь идет о конкретной практике и конкретном знании, оценка которых требует относительно большого отрезка времени, но она также едва

ли применима, когда решение надо принимать немедленно. В последнем случае применяются, скорее, специальные методологические критерии, связь которых с истиной далеко не самоочевидна. Итак, операциональный диктат специальной практики или схоластические спекуляции о практике вообще — к такому выводу приводит нас критическое рассмотрение прагматической теории истины.

Впрочем, всякая отнесенность к практике едва ли является универсальным условием оценки знания. Нередко знание ожидает своего практического применения весьма долгое время, если оно вообще предназначено для него. И здесь идет речь даже не об инструментальном знании, связанном с решением некоторых

232

технических задач (упрощением формулировок, разработкой абстрактных схем и моделей); такое инструментальное знание не содержит утверждений о реальности, но является лишь элементом деятельности. Мы также выносим за скобки вопрос о том, в какой мере могут быть использованы в практике специально конструируемые идеальные объекты. Но стоит, напротив задаться вопросом о природе знания, выступающего в образе научной проблемы. Проблема содержит, с одной стороны, исключающие друг друга онтологические допущения, и фиксирует определенный дефект наличного знания — с другой (несоответствие между предпосылками и заключением, задачами исследования и его средствами, внутренние противоречия системы). Таким образом, проблема содержит знание весьма специфического рода: это знание, которое не может быть применено, поскольку отсутствуют — по определению — рецепты его использования в практике; это *знание о знании, его сфере и границах*.

Итак, знание, содержащееся в проблеме, не может быть непосредственно увязано с практикой, оно требует, скорее, определенных теоретико-познавательных процедур, позволяющих трансформировать проблему в иной тип знания. Этому может служить введение новых методов исследования, переформулировка проблемы или критика ее оснований. И данная деятельность также нуждается в известных нормах, понимаемых обычно как требования логичности, простоты и систематичности, соответствия прошлому знанию. Правильность знания гарантируется как раз использованием указанных норм, и мы ожидаем приемлемости результатов, их адекватности — с точки зрения этих критериев. Очевидно, что такие «внутренние» критерии или нормы находят свое обоснование в рамках соответствующей теории истины, основанной уже на ином — когерентном — понимании истины.

Зададимся теперь вопросом о том, как указанные нормы вообще могут использоваться в познавательном процессе. При наложении их на живую реальность знания, то возникают два варианта. Если мы отсекаем и отбрасываем то, что не укладывается в норму, то нормативная процедура оказывается простой иллюстрацией прошлого знания, воплощенного в норме. Если же норме удастся схватить существенные элементы знания хотя бы отчасти, то и это мало что говорит нам — лишь то, что данные нормы не полностью игнорируют реалии познавательного процесса. Можно допустить, что нормы употребимы не столько для оценки уже готового знания, сколько для обеспече

233

ния процедуры его производства. Однако если с самого начала направлять творческий процесс определенными нормами, то новые результаты будут вновь в значительной степени отсекаются что усугубляется принципиальной неясностью, почему должна использоваться именно данная, а не иная система норм. Ведь не можем же мы апеллировать при этом к внеисторическим параметрам человеческого разума по примеру Декарта или Канта? Вера в подобный разум сокрушена анализом истории познания: люди разных эпох использовали различные методы и нормы интеллектуального овладения мира. История не в состоянии преподать нам однозначного нормативного урока, она лишь предлагает картину диахронного многообразия, в котором нет места для универсальных критериев. Что же, остается лишь обратиться к всеобщему консенсусу, но если и он отсутствует, означает ли это, что истины не знает никто? Подобные сомнения, Впрочем, никогда не останавливали познавательный процесс, столь же непрерывный, сколь и несовершенный.

Мы не можем здесь задержаться на подробном анализе различных теорий истины, их источниках и проблемах, сферах применимости и границах. Подчеркнем лишь то обстоятельство, что все они представляют собой *нормативные концепции*¹. Они рассматривают истину как понятие, позволяющее связать знание с определенной системой норм, которая сама по себе сомнению не подвергается. Ценность практики, логики или системности не предполагает при этом какого-либо обоснования, она

просто служит квалификации некоторого знания как приемлемого, адекватного, наконец, истинного. При таком рассмотрении истина оказывается лишь методологическим инструментом, результатом рефлексии и консенсуса. И сколь бы неприемлемо для философов ни звучал этот вывод, с ним приходится примириться, если мы остаемся в рамках нормативного представления об истине.

Итак, в чем же состоит смысл нормы вообще? Возникает впечатление, что норма — будь то методологическое требование подтверждать теорию фактами, максима одного из «семи мудрецов»: «Употребляй зелень молодую, а законы — старые», или табличка «Не курить!» — задает направление некоторой деятельности, если последняя в своем спонтанном развитии не ук-

¹ Ср.: O'Connor D. The Correspondence Theory of Truth, New York, 1975; Keshner N. The Coherence Theory of Truth. Oxford, 1973; Popper K. R. Objektive Knowledge. Oxford, 1979. P. 47-50.

234

ладывается в данную норму. Потребность в некоторой норме есть вместе с тем и признание того, что данная норма не соблюдается, и наоборот: лишь до тех пор, пока деятельность не соответствует норме, последняя имеет некоторый смысл. Так, как только человек начинает действовать в полном соответствии с уголовным кодексом, последний утрачивает свой нормативный характер, становясь простым описанием его деятельности. Норма поворачивается к нам тогда своей второй стороной, начиная обозначать среднестатистическую нормальность, которая вовсе не содержит элемента должностования. В полемически заостренной форме можно сказать, что всякая норма имеет парадоксальную природу. Она действует как элемент теоретико-познавательной идеологии, нацеленной на отторжение всего неизвестного и чуждого, как если бы человек нуждался в своего рода табу всякий раз, когда он выполняет некоторую деятельность. К примеру, постулаты строгого детерминизма можно рассматривать как определенные нормы запрета, блокирующие интереминистические представления и одновременно составляющие необходимое условие детерминистской физики. Короче говоря, если хочешь развивать экономику, то нарушай закон, если хочешь прогресса науки, то пересматривай ее, а если хочешь выжить — то молчи.

Все это означает, что понятие истины в нормативном смысле вообще не может иметь применения и в состоянии функционировать лишь как угроза наказания, как своего рода дамоклов меч. В противном случае она утрачивает свой нормативный смысл и неизбежно превращается в элемент дескриптивной методологии, подобно тому как у И. Лакатоса попперовская нормативная теория научного метода трансформировалась чуть ли не в социологию научного знания. Итак, всякую нормативную систему поджидает одна и та же судьба: либо она остается чем-то чисто негативным, табу, либо становится простым описанием наличного положения вещей и тем самым уже не подлинной нормой.

Сегодня мы являемся свидетелями краха нормативной идеологии во всех областях российской и даже более того — европейской — жизни. Это обстоятельство не следует бездумно принимать и голосовать за отбрасывание нормативного мышления вообще. Никто не в состоянии, будь то в области экономики, морали или науки, обходиться без определенных норм, которые вырастают из практики и истории и находятся под их воздействием. Если перед человеком ставится некоторая цель, он под

235

чиняет ей свое мышление и деятельность, отбрасывая все второстепенное. Однако всю свою жизнь едва ли стоит приносить в жертву одной-единственной цели. Развитая культура всегда содержит, так сказать, некоторое свободное пространство, в котором можно подвергнуть сравнению разные нормативные системы и рискнуть на выход за пределы каждой из них. Тем самым мы приходим к тому, что в дальнейшем получает название *ненормативного (дескриптивного) подхода к понятию истины*.

2. Понятие «совокупного познавательного процесса»

Нормативное понимание истины предполагает соответствующий образ познавательного процесса, в котором познание обретает кумулятивный и линейный вид, а между областями науки и всего иного знания проводится четкая граница. Но уже многократно показано, что реальность знания допускает разные толкования, и кроме того должна быть понята в контексте конкретных наук, изучающих познавательный процесс. Поэтому и попытки дать чисто логическую реконструкцию истории науки пришли в противоречие с социальной и культурной историей.

Нормативная теория науки, стремящаяся противопоставить друг другу разум и опыт, с одной стороны, и веру и чувство — с другой, выразила идеологическими средствами лишь определенные социально-культурные условия, а именно мощь современной науки и техники, требующую соответствующего философского оправдания.

Такого рода идеология науки приводит к достаточно ограниченному истолкованию человеческой жизни, которая вовсе не исчерпывается наукой и отнюдь не в науке ищет и открывает свой смысл. Хотя власть науки и техники и не следует понимать, следуя П. Фейерабенду, в собственно политическом смысле, но искажение отношений между наукой и обществом все же представляет опасность для обоих. Невозможно найти сколько-нибудь гуманистическое оправдание сциентистскому образу общества. С точки зрения теории познания это означает, что ее предмет должен быть переосмыслен так, чтобы он отражал связь с общей современной картиной мира, прежде всего с многообразием социальной жизни, и кроме того, позволял гуманитарным наукам внести вклад в истолкование познавательного процесса.

Сциентистский образ познания привел, кроме всего прочего, к недооценке субъективной стороны познания. Так, к примеру,

236

положение о конкретности истины обосновывалось необходимостью точного наблюдения объекта познания, т. е. установления его важнейших и существеннейших свойств, взаимосвязей, тенденций развития и т. п. При этом принималось за самоочевидное, что чем большую часть знания занимает отнесенность к субъекту, тем больше знание теряет в истине и объективности, и потому субъект следует ограничивать абстрактным, подчиненным объекту состоянием и в идеале вообще выводить за пределы знания. Не требуется большой силы воображения, чтобы понять, насколько такое представление об истине обнаруживает следы человеческого отчуждения.

Шаг по направлению к более глубокому постижению субъективной стороны познания представляет собой понятие совокупного познавательного процесса (СПП). Оно позволяет построить достаточно богатый образ знания по сравнению с нормативными моделями, простота и понятность которых явно идет в ущерб их адекватности. Положение о конкретности истины, фундаментальное значение которого не подвергается сомнению, не должно опираться лишь на конкретность и многообразие образа объекта, но должно быть понято также и как утверждение о многообразии форм деятельности и общения субъекта, откладывающихся в содержании знания. СПП предстает тем самым как многообразие форм и типов знания, отнесенных к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, что ведет к соответствующему расширению предмета теории познания. Это, в свою очередь, требует, помимо методов истинностной оценки, структурно-типологического анализа, феноменологического описания, герменевтической интерпретации и сравнения различных систем знания. Невозможность рассматривать знание по образу и подобию попперовского «третьего мира» вовлекает в СПП такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компетенции социологии науки и культурной истории.

Однако философская теория познания не утрачивает при этом своего специфического статуса. В специальной социокультурной реконструкции и интерпретации знания образ мира и человека предшествует образу знания, последний как бы выводится из социальной и культурной истории. Философ, идя противоположным путем, все же не просто вводит знание в некоторое социальное окружение или дополняет «внутреннюю историю» «внешней», «социальной» историей. То, что ранее рассматривалось как внешнее окружение знания, философ истолковывает в

237

качестве интегральной части самого предмета познания. В сферу знания «втягиваются» феномены, не связанные непосредственно с представлением и производством знания; будучи вместе с тем необходимыми условиями познания, они запечатлеваются на всех стадиях и формах процесса познания и образуют существенную часть собственно когнитивного содержания, которое вычленяется из его знакового изображения путем соответствующего истолкования. Так, в частности, в знании выделяются его темпоральные элементы: анализ, характеризующий изменение условий познания в переходе от прошлого к настоящему и будущему, позволяет понять внутреннюю динамику знания.

Таким образом, понятие СПП позволяет рассматривать каждый отдельный

познавательный акт и его результат как элемент некоторого единства, связанный с другими элементами и рассматриваемый в синхронном и диахронном аспекте. В этом понятии сливаются, так сказать, все времена и пространства знания воедино, здесь нет постоянных иерархий и критериев истины или прогресса, хотя идет бесконечный процесс возникновения новых теорий и метатеорий, сменяющих друг друга. Каждая часть этой целостности обладает своей собственной рациональностью, формами обоснования и правом делить успех или поражение с другими. Вместе с тем использование понятия СПП в теоретико-познавательном анализе нуждается в ряде дополнительных уточнений, не относящихся к сфере компетенции конкретного познающего субъекта, но касающихся к принимаемой при этом философской позиции.

Прежде, однако, рассмотрим два возможных возражения, согласно которым дескриптивный подход к истине не предоставляет ни позитивных эпистемологических предписаний, ни возможностей реконструкции или интерпретации знания и потому ничего не дает как ученому, так и философу. Как раз здесь мы и должны разграничить интересы ученого и философа и их точки зрения на проблему истины.

Еще Гегель полагал, что эмпирические науки, изучающие природу, удовлетворяются представлением об истине как соответствии понятия (т.е. знания) объекту. Для философии, напротив, истина есть соответствие объекта понятию, под чем Гегель подразумевал соответствие эмпирического содержания знания нормам и категориям, разрабатываемым в рамках философии. Это типичный пример нормативного истолкования истины, критика которого предполагает, с одной стороны, согласие с Гегелем в признании специфики философского взгляда на истину, но и более глубокое проникновение в ее сущность — с другой.

238

Философское понимание истины не следует понимать как обобщение конкретных образов истины, принятых в науке, теологии, обыденном сознании и т. п. Это, скорее, результат анализа видов и форм знания, существующих относительно независимо от объекта. И в самом деле: ученый, исследующий некоторую область реальности, заинтересован в соответствии построенного им образа реальности ей самой. Для достижения и проверки этого он использует, однако, те единственные средства, которые находятся в его распоряжении — средства анализа объекта, т. е. он подходит к знанию с теми же самыми орудиями, с которыми он подходил до этого к прототипу знания — объекту. Так, если эксперимент не оправдывает его ожиданий, он скорее повторит его (воспроизводимость эксперимента принадлежит, как известно, к известному набору критериев научности), чем будет подвергать сомнению возможность экспериментальной проверки вообще или займется ее критическим анализом. И напротив, философ, изучающий природу опытного исследования в науке, не станет сам производить эксперименты или применять их результаты для проверки теорий; он займется анализом предпосылок и историей возникновения экспериментального исследования, в том числе донаучного; он не станет рассматривать отношения между конкретными экспериментами, с одной стороны, и относящимися к ним математическими гипотезами — с другой, но сравнит научный эксперимент с иными историческими формами знания, встречающимися в разных сферах культуры.

Итак, философ и ученый по-разному рассматривают понятие истины, и им не следует пытаться навязать свое понимание другому. Оба занимают свойственное им место в СПП и могут при этом осуществлять обмен идеями и методами. Понятие СПП есть результат понятого таким образом исследования знания, но все же разработка соответствующего понятия истины этим самым далеко не завершена. Истина в философском смысле служит избавлению субъекта от нормативных обязанностей по регулированию СПП и интеграции знания в культурный контекст. В связи с этим возникает вопрос: не приобретет понятие истины большую эффективность, если рассматривать его не как предпосылку для идентификации и оценки знания (т. е. его выделения и разграничения), но как момент и результат философской рефлексии о СПП?

239

3. Истина, дескрипция и экспертиза

Вопрос о социальной ответственности ученого ставится обычно в связи с применением или использованием его научных достижений в рамках социума. Истина, напротив, рассматривается как нечто ценностно-нейтральное, независимое от

возможного использования знания. Экспертиза в социальной и гуманитарной области, которой предстоит оценить научные результаты с точки зрения их функции в обществе, может поэтому абстрагироваться от вопроса об их истинности. Экспертиза устанавливает, в какой степени продукт науки или иной деятельности соответствует социальным потребностям, не нарушает ли он социальных запретов, насколько общество в состоянии его использовать с экономической, экологической, юридической и пр. точек зрения. Могут возразить, что научная экспертиза также занимается проверкой самого содержания знания, коль скоро она должна выяснить, не был ли эксперимент подтасован, проводилось ли наблюдение объективно, правильны ли математические расчеты — и это верно. И все же при такой экспертизе речь идет не о соответствии знания реальности или об истине, но о *проверке средств и условий деятельности с точки зрения социальных конвенций*. Экспертиза в идеале — это открытая, демократическая дискуссия и оценка определенной деятельности и ее результатов, предполагающая их обстоятельное описание, анализ, историческую реконструкцию и социальный прогноз по поводу содержащихся в ней субъективных элементов и связанной с этим ответственности. Истина же в традиционном понимании представляет собой рассмотрение познавательной деятельности с некоторой бессубъектной позиции. При этом становится ясно отличие истины от ответственности, в особенности когда идет речь о таких областях знания, как атомная физика, генная технология, создание искусственного интеллекта, трансплантация органов и т. п., где потребность в постоянной социогуманитарной экспертизе неизменна. Поэтому едва ли можно говорить о какой-либо гуманизации науки до тех пор, пока эти два способа рефлексии по поводу знания противостоят друг другу. *Разработка истинностной оценки знания с помощью экспертизы* выводит за узкие границы результатов знания к познавательному процессу, к формам и типам познавательной деятельности и их социальному содержанию, из которого и применимость самого знания в социуме становится более полнее понятной и предсказуемой. Характерно, что

240

уюнопольное господство классической корреспондентной теории истины сопровождается обычно исключением социально-гуманитарной экспертизы. И все же здесь мы обсуждаем не столько общую социальную оценку знания, сколько теоретико-познавательное понимание истины.

К чему же в таком случае это панорамное, всеобъемлющее рассмотрение? Оно находит свое основание в стремлении сформулировать интегральное понимание истины и с его помощью охватить то, что мы называем СПП, — задача, в структурном этношении вполне классическая — почти то же самое, что с помощью выведенного из научной практики понятия истины анализировать структуру и оценивать развитие высшего (научного) типа знания. Однако в контексте различных научных и вненаучных форм знания используются столь несовместимые понятия и образы истины, что их не соединить друг с другом даже при помощи витгенштейновского метода «семейных сходств». При этом каждое понятие истины отвечает своему назначению и едва ли может быть заимствовано из иной сферы.

Философы обращаются к геометрии, физике, антропологии или синергетике, побуждаемые культурной ситуацией; ученые обращаются к платонизму или позитивизму, когда ищут решения своих проблем, точно так же поступают теологи и художники, политики и экономисты — в практике все они являются вовсе не монистами, а плюралистами, как указывали Н. Бор и Л. Эйнштейн. В состоянии ли философ построить такое понимание истины, которое вместило бы такой методологический плюрализм, такую относительность и ситуационность, такое свободное оперирование культурными ресурсами? Да, в состоянии, но *лишь тогда, когда тезис о многообразии знания и соответствующем многообразии практики принимается полностью всерьез и кладется в основании концепции истины*.

Нормативный образ истины уступает тогда его дескриптивному пониманию, складывающемуся в контексте сравнения различных идей, теорий и форм знания, связанных с ними практик и социальных реальностей. Ведь проблема истины возникает именно тогда, когда в ходе исследования нужно *выбирать* между множеством концепций, гипотез, фактов и свидетельств. При этом «момент истины» всегда проблематичен в силу отсутствия или неточности критериев, которые также открыты выбору, а потому включает в себя волевое усилие, страсть, склонность, риск. Впрочем, все это относится лишь к конкретному познающему — эмпирическому — субъекту, а не к философу, по воз-

241

возможности бесстрастно смотрящему на данный процесс со стороны. В чем же может состоять его роль при допущении пирроновского хладнокровия? Философ и в самом деле относительно независим от пристрастий и убеждений тех, кто принимает участие в СПП, поскольку предмет его анализа обладает принципиальным своеобразием. Он исследует не то, *что* исследуют эмпирические субъекты, но то, *как* они это делают, какие методы они используют, из каких предпосылок они исходят и каких предрассудков они упрямо придерживаются, в каких социокультурных условиях они живут. Хотя и философ имеет присущие ему слабости и склонности, вытекающие, помимо всего прочего, из определенной философской традиции, но они в значительной мере нейтрализуются основной целью философского познания, которую можно обозначить как *фундаментальный критицизм*. Философская, так называемая трансцендентальная рефлексия шире всякой научной рефлексии уже в силу того, что *целью ее является не знание само по себе, но общие условия знания вообще*. В то время как спор среди ученых обычно оценивается как признак научного кризиса, признаком кризиса в философии является как раз его отсутствие. Тем самым философская рефлексия, которая, конечно, сама представляет собой сложную проблему, обеспечивает философу особое место в СПП. Хотя она и не позволяет формулировать универсальные познавательные нормы (критерии истины, реальности, прогресса и т.п.), которые применимы в любых контекстах в качестве строгих предписаний, но она в состоянии служить описанию и типизированию знания. Соответственно *понятия типа истины, рациональности, прогресса должны пониматься не как нормы, но как результаты подобного описания*.

Выбирая в СПП конкретную познавательную ситуацию и занимая определенную позицию рефлексии, эпистемолог описывает складывающуюся перспективу. Меняя позицию, он дает затем иное описание, подобно тому как один и тот же ландшафт видится с горы иначе, чем из долины. В результате складывается многообразие видения, методов, предпосылок, возможных результатов, что в целом затем сравнивается с описаниями аналогичных познавательных ситуаций. Так, рассматривая конкуренцию птолемеевской и коперниканской картины мира, эпистемолог не просто сравнивает их с точки зрения точности предсказаний и методологической простоты, исходя из количества вводимых эпициклов, эквантов, эксцентриков и т. п. Он последовательно принимает точки зрения Птолемея, Бруно, Копер-

242

ника, Тихо Браге, Кеплера и других, критически оценивая своих противников, как если бы они собрались в одной аудитории или хотя бы все их тексты могли быть доступны каждому из них. Полученное при этом многообразие мнений сравнивается затем с современным убеждением о том, что Коперник победил Птолемея, что его картина мира истиннее, прогрессивнее. Ясно, что результатом такого сравнения может быть лишь демонстрация поверхностности и произвольности данного убеждения, его сугубо предрассудочного характера. А истиной, в свою очередь, окажется не оно, а именно указанное *многообразие, исчерпывающее собой данную познавательную ситуацию*.

Данный подход, данную установку можно обвинить в том, что утрачивается связь истины с объективной реальностью. Но что подразумевать в данном случае под объективной реальностью? Эмпирическую реальность конкретного познающего субъекта, меняющуюся от теории к теории, от эпохи к эпохе? Не лучше ли считать объективной иную, более объемлющую реальность, которую, правда, никогда нельзя потрогать или понюхать, но которая складывается из данных множества наук, текстов, форм деятельности и общественных отношений, являющихся объектами философской рефлексии. И пусть философское понятие истины не имеет денотата, объективного в конкретно-эмпирическом смысле, пусть оно лишь дескриптивно и интерпретативно и не исходит из физических экспериментов или астрономических наблюдений. Философия постигает, тем не менее, интегральную детерминацию знания и истолковывает его в контексте понятий, относящихся к миру, насколько этот мир доступен или мыслим человеку. Теоретико-познавательные категории становятся производными от социально-экологического контекста человеческого бытия, а не просто предельными случаями его частных увлечений или пристрастий.

Лишь поверхностный наблюдатель может обвинить дескриптивный подход к истине и иным категориям в бесплодности именно для СПП, из которого он исходит, и назвать его «паразитом на древе знания», ничего не дающим работающему ученому. Ведь как раз именно без такого рода интегральной картины познавательной ситуации

и беспомощен исследователь, хотя бы изредка вынужденный поднимать голову от лабораторного стола к более общим проблемам. Иначе не понять своего места в СПП и смысла своей деятельности вообще по отношению к более широкому контексту, а это, в свою очередь, является условием понимания и конкретной познавательной ситуации —

243

многообразия ее предпосылок и возможностей ее разрешения. философ при этом не предлагает сам конкретных решений: ученый политик, верующий, налогоплательщик, озабоченные некоторым вопросом, осознают многосторонний характер ситуации, присущую ей многоголосицу и необходимость согласования своих субъективных предпочтений во имя совместного решения и весь риск права на личное мнение и ответственность. При этом сложная когнитивная ситуация, пусть даже не результируясь в некотором консенсусе, вместе с тем осознается как ситуация социального выбора, т. е. как ситуация, выход из которой в принципе возможен «мирными средствами», находящими баланс между разногласием и согласием.

Итак, философ уже не требует, как ранее: «Поступай так, и ты достигнешь истины!», но говорит: «Действуй свободно, в меру своих сил и знаний, пойми, из чего ты исходишь и к чему можешь прийти. Ты и только ты несешь ответственность за свой выбор, а потому не просто рискуй иди соглашайся, но — думай!»

Дескриптивный подход к теоретико-познавательным категориям не предполагает, таким образом, выработки системы норм, критериев совершенства знания, его соответствия реальности или иным ценностям. От эпистемолога исходит, скорее, призыв к самостоятельному мышлению и свободной деятельности на основе целостной картины познавательной ситуации — это единственное, на что он способен и отваживается. При этом он не уподобляется литературному критику или религиозному проповеднику, но использует профессионально-философские процедуры — феноменологическое описание, герменевтическое истолкование, структуралистскую типизацию, логический анализ и т. п., способные прояснить и выразить конечные, ценностные интенции собеседников и показать их относительность и совместимость. Тем самым всякая теоретико-познавательная категория обретает регулятивную функцию, не образуя вместе с тем операциональной основы для конкретной — нефилософской — деятельности. Такая категория содержит в себе в то же время вполне конкретный идеал многообразной, рефлексивной и всегда отнесенной к более широкому контексту познавательной деятельности. Философские категории не указывают на предмет или результат деятельности сознания, но лишь на то, *каким может и должен быть ее субъект с точки зрения его отнесенности к конкретной ситуации, какое место в СПП он способен занимать, при каких условиях и какую социально-культурную роль может выполнять вырабатываемое им знание.*

244

4. Онтологические задачи как позиции рефлексии

Более конкретная характеристика философских категорий будет опираться на онтологические представления, развиваемые нами в предыдущих и последующих главах. Так, «теория ниппеля», сформулированная во второй главе, позволяет понять всякую позицию рефлексии (а то, что категории суть по существу позиции рефлексии, не требует обоснования) как место в определенной онтологии. Во второй главе раздела II («Две географии и два мира») «теория ниппеля» укладывается в еще более широкую концепцию двух онтологий и их вариантов, из которой выводимы различные когнитивные установки. В целом всякая теоретико-познавательная категория представляет собой побочный и стихийный результат когнитивного творчества и в этом смысле есть элемент миграционной онтологии, выраженный в языке оседлой онтологии, или, с позиции другой классификации элемент локального опыта, выраженный в терминах универсального опыта. При этом не подразумевается однозначное соотношение между элементами разных классификаций.

Так, например, что такое *дескрипция* — понятие, используемое нами при обсуждении проблемы истины? Она может быть представлена как точка зрения субъекта, играющего роль «посредника» между культурами и в этом смысле «скитающегося» от одной «местности» к другой и не имеющего своего дома. Дело в том, что дескрипция (а мы говорим прежде всего о феноменологической дескрипции, предполагающей процедуры эпохе и редукции) строится как бесстрастное, незаинтересованное воспроизведение объекта в некотором нейтральном по

отношению к теории языке. Такого рода бесстрастность свойственна именно «бездомному», «космополитическому» субъекту, не представляющему какого-либо социума, но занятого прежде всего осуществлением диалога культур. Для него легко общение с любой культурой, поскольку путь в нее всякий раз оказывается «спуском с горы в долину», как скоро он чувствует себя везде как дома. Данный субъект создает предпосылки диалога, предлагая обеим сторонам «нейтральную территорию», которая по существу не имеет онтологических характеристик; эта призрачная «территория консенсуса» есть продукт миграционного опыта, столь же призрачный, абсолютно номиналистический язык — он сам служит не столько средством общения, сколько предметом общего обсуждения, позволяющим начать разговор по существу.

245

Возьмем еще одну категорию, также используемую нами в контексте вопроса об истине — понятие *нормы*. Норма является, очевидно, выражением рационалистической позиции: субъект обладает стандартами и навязывает их своему окружению. Предпосылкой этого является противопоставление центра и периферии как подлинного и неподлинного, основного и подчиненного, а также установка на «благоустройство территории». Из этого следует представление о норме как взгляде из центра на периферию в контексте оседлого опыта: находящееся в распоряжении субъекта пространство требует постоянного надзора и структурированности в соответствии с доминирующими стандартами. Здесь действует не «космополитический», а «националистический» субъект, убежденный в своем праве навязывать некоторую локальную систему ценностей более широкому окружению.

Категории *нормы* противостоит другая категория, впервые введенная в регулярный эпистемологический оборот Т. Куном: понятие *аномалии*. Как таковая, аномалия возникает в форме отрицания доминирующих стандартов и в этом плане она представляет собой взгляд из периферии в центр. Аномалия равнозначна признанию самоценности многообразия и отказу от унифицирующей стандартизации; она является, впрочем, также выражением локального опыта и оседлой онтологии, поскольку самоопределяется по отношению к центру и принимает гетерогенность пространства как непреложный факт.

Далее, категория *метода* может быть истолкована как выражение универсального опыта, в рамках которого любая реальность доступна освоению, сколь гетерогенна она бы ни была. Метод тем самым предполагает исходную структурированность реальности, ее упорядоченность в пространстве и времени, законосообразность и предсказуемость деятельности. Он выступает по существу как план движения по карте и календарю экологического пространства и времени и поэтапная оценка порядка прохождения пути по таким образом понимаемой территории (заранее заданному, ограниченному и структурированному пространственно-временному континууму). Метод, очевидно, является, как и норма, рационалистической категорией.

Аналогичную интерпретацию получают понятия *прогресса* и *регресса*. Прогресс как движение от низшего к высшему, подъем, требующий преодоления наличного состояния и тем самым дополнительных усилий, выступает (в терминах «теории ниппеля») как взгляд из долины на гору. И напротив, регресс как падение, движение по инерции вниз, требующее не преодол-

246

ния обстоятельств, а подчинения им, понимается как взгляд с горы в долину.

Категории *рациональности* и *традиции* получают свою интерпретацию в терминах дороги (пути) и местности (территории). Традиция представляет собой выражение локального опыта и потому производна от позиции оседлого субъекта, занимающего некоторую территорию с присущими ей стабильными структурами и стандартами. В этом смысле традиция есть взгляд на некоторую территорию из самой этой территории, самодостаточная позиция, замкнутая на себе самой. Рациональность, напротив, является выражением универсального опыта, поскольку она предполагает постоянное распространение стандартов. Близость понятия рациональности понятиям нормы и метода проявляется в том, что оно представляет собой взгляд из местности на дорогу, т. е. стремление к нормированию метода.

Если мы обратимся теперь к центральной для нас категории *знания*, то его однозначное определение по-прежнему окажется затрудненным. Быть может, единственным представлением о знании, которое сохраняется в течение всей истории человечества, будет его образ как «рассказа», повествуемого «возвратившимся из странствия» субъектом. Такой образ знания соответствует по крайней мере нескольким важнейшим концептуальным системам: шаманизму (знание как результат

магического странствия), философии Платона (подлинное знание как воспоминание о странствии в мире идей), христианству (знание как результат спасения, т. е. движения от мира к Богу), алхимии (познание как восхождение от «несовершенных» металлов к «совершенным»), философии Декарта (познание как движение по пути метода), философии Гегеля (познание как путь диалектического синтеза). Для многих исторических эпох «знающий» и «много путешествовавший», «много повидавший» человек были синонимами.

Категории познания, будучи истолкованы не просто как позиции рефлексии, но как онтологические задачи, предполагающие некоторое место в определенной онтологии и известную векторность, приобретают тем самым бытийственное измерение, а их формулировка и использование становятся не произвольным, но достаточно серьезным и ответственным делом. Из этого вытекает и оправдание традиционного статуса философии. Она уже не просто игра в бисер, не просто перебор культурных мозаик, но вновь, как было издавна, описание мира человека и определение своего места в этом мире. В этом плане дескрип

247

тивный подход к философским категориям никак не отменяет традиционную задачу философии, но напротив, способствует ее реализации, будучи по существу методом реконструкции всего многообразия человеческого мира.

Определение своего места в мире есть, однако, не просто философско-теоретическая процедура. Человек делает это, *создавая* свой мир или, по крайней мере, *задавая* свое место в мире истории и культуры. Мы пытались реконструировать данный процесс, анализируя разные типы социальности и взаимообмен смыслами в ходе социального производства знания. В этом процессе мы обращали внимание на взаимодействие *внешней социальности* (окружающего нас мира стандартных культурных объектов) и *внутренней социальности* (деятельностных механизмов сознания). Этого в принципе достаточно для изображения социокультурного измерения познавательных структур и их функционирования, для описания *контекста* развития знания, взятого в качестве объекта. Однако для понимания механизмов и структур развивающегося знания как субъективного творческого процесса необходимо обратиться к взаимодействию данного контекста с еще одной областью — с *открытой социальностью*, представленной в процедуре создания текста. В дальнейшем мы увидим, что, к примеру, использование внутрисоциальных смыслов на уровне внешней социальности ведет к формированию *вторичных текстов*. Формирование же *первичных текстов* частично описывается как дифференциация внутрисоциальных смыслов на уровне внутренней социальности, а также как использование внешнесоциальных смыслов на уровне внутренней социальности, хотя и не сводится к этому. Здесь кончается сфера компетенции социальной теории познания и начинается путь в еще один раздел неклассической гносеологии, специально занимающийся онтологическими основаниями творчества; ее можно назвать «креативной онтологией знания». К этому мы и переходим во втором разделе книги.

РАЗДЕЛ II. ГЕНЕАЛОГИЯ ЗНАНИЯ

ГЛАВА 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МАСТЕРА: К ИСТОКАМ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЛАБОРАТОРИИ

Недоволен стою и тих Я — создатель миров моих.

Осип Манделштам

Писать о творчестве — это значит сочинять комментарии к стихам Пастернака: конструировать летающую ящерицу — дракона.

Аноним

Для научно-фантастической литературы времен Жюль Верна будущее предстает в образе осуществленных научных открытий. Именно они знаменуют собой неизбежное движение человечества вперед, в основе которого, таким образом, лежит деятельность разума — в предельном варианте — творчество гения. Однако содержание творческого процесса не попадает в фокус интереса; единственный намек на содержащуюся здесь проблему обнаруживается при сопоставлении образов Сайреса Смита и капитана Немо — квалифицированного, компетентного инженера и научного гения, далеко опередившего свое время. Сайрес Смит — образец социализированного

ученого, живущего в гармонии с окружающим обществом и работающего на его процветание. Вся его научно-инженерная деятельность предстает прозрачной иллюстрацией к учебникам физики и химии рубежа XVIII—XIX вв. Капитан Немо (ив известной мере его более агрессивные, фанатичные и безумные коллеги из других романов писателя), напротив, являет собой страдающего и отринутого обществом чудака, хранителя тайны. Его открытия —

249

откровения новой эпохи, пути их (и их инженерного воплощения) непостижимы для обычного ума. Эти два героя Верна — примеры знаменитого противостояния таланта и гения, в котором выигрывает первый.

Как только идеология Просвещения с ее культом разума наткнулась на реалии XX века, в фокус научной фантастики попали уже прежде всего экзистенциальные проблемы, и одновременно проснулся интерес к содержанию творчества, притом не обязательно в его компьютерном варианте и применительно к естественным наукам¹. Быть может, именно непредсказуемость и опасность естественнонаучных открытий, необратимость их последствий («Утопия 14» К. Воннегута) заставила критически оценить их механизм и задуматься о его познании и контроле.

Не будет, видимо, преувеличением сказать, что гуманизация и гуманитаризация науки в значительной мере выразились в интересе ко всей сфере субъективности в деятельности ученого, в которой увидели едва ли не главное содержание науки. Примечательно, что это происходило на фоне активного проникновения в психологию «объективных», естественнонаучных методов (в том числе и в психологию творчества) и принципиального отказа большинства эпистемологов изучать творческий процесс вообще (противопоставление контекстов открытия и обоснования).

Такова логическая реконструкция ситуации, сложившейся в настоящее время. Реальность отличается от нее лишь тем, что в ней есть место исключениям, которые не стали до сих пор более или менее влиятельной тенденцией. Тема творчества в теории познания и теории культуры представляется сегодня областью исследования, стоящей за границами «нормальной науки» и связанной с основательным пересмотром дисциплинарных границ вообще. Быть может, до сих пор она вызывается к жизни лишь теоретической усталостью от многообразия сходных идей и концепций, в замкнутом кругу которых мы обнаруживаем себя на исходе второго тысячелетия.

1. Палеоантропологические гипотезы

В 1971 году американские антропологи Филипп Либерман и Эдмунд Крелин, анализируя ископаемые черепа неандертальцев,

¹ Шекли Р. О скитаниях вечных и о Земле // Музы в век звездолетов. М., 1983.

250

выдвинули гипотезу о возникновении высокого свода глотки как условия эволюции от неандертальца к кроманьонцу. Развитие звуковой речи в этом случае является мощным фактором эволюции, поскольку, предполагая наличие звуковой глотки, оно в свою очередь обеспечивает современную форму черепа. Ученые проследили развитие голосового аппарата у младенцев, у которых в момент рождения еще нет настоящей глотки. Новорожденный кричит, не задействуя языка и глотки, только за счет высокой гортани, которая устроена так, чтобы он мог сосать и дышать одновременно без угрозы подавиться. Но поэтому он и не в состоянии произносить большое количество звуков. Сходное устройство черепа у неандертальцев из Ла Шапель-о-Сен давало им лишь 10% речевых способностей современного человека;

поэтому они были неспособны артикулировать такие гласные, как а, о, у, и, а также согласные г, к (только звуки типа э, ы, ыэ, ыа)¹.

Американский антрополог Дэвид Пилбим, развивая эту гипотезу, логически реконструировал цепь изменений, способных привести к современному человеческому черепу лишь на основе соответствующей эволюции глотки. У младенца глотка обретает свою окончательную форму на третьем месяце, в результате чего гортань с голосовыми связками опускается ниже, а почти плоское основание черепа выгибается. Благодаря этому перед первым позвонком образуется глоточное пространство, сводом которого служит выгиб основания черепа. Образование такого выгиба в процессе эволюции вело к укорачиванию основания черепа, что в случае длинного и низкого черепа неандертальца привело к тому, что лицевая часть перестала выдаваться вперед, как раньше. А когда лицо подалось вовнутрь, то черепная коробка,

чтобы вмещать как минимум прежнее количество мозговой ткани, должна была стать выше. При этом лоб и боковые стенки черепа обрели вертикальность. По мнению Пилбима, неандертальский череп и череп современного человека — это просто разные способы упаковки одного и того же количества мозговой ткани, определяемые длиной основания черепа². В этом случае кроманьонцы обладали более развитой речью, и, следовательно, дополнительными возможностями коммуникации, и тем самым были в состоянии строить более сложные обществен-

¹ Lieberman Ph., Crelin E. On the speech of Neanderthal Man // Linguistic Inquiry, 1971-Vol. 2. N 2.

² См.: Констэбл Дж. Неандертальцы. М., 1978. С. 132.

251

ные структуры в условиях практически равной биологической приспособленности. Важно, что развитие голосовой глотки, в отличие от других органов (носов, зубов, челюстей) могло происходить достаточно быстро. И одновременно это давало дополнительные импульсы для усложнения и развития мозга, что в свою очередь являлось условием развития речи, влиявшего на изменение формы черепа. (Следы перехода от неандертальской к кроманьонской глотке могут быть обнаружены в процессе возникновения письменности древних языков. Некоторые древние языки (например, финикийский, древнееврейский) не имеют букв для обозначения гласных звуков, которые выражаются в письме огласовками; они же, в свою очередь, ранее могли предполагать нейтральное звучание, ограниченное гласными *ы* и *э*. Система огласовок сохранилась и до сих пор, хотя уже сорок тысячелетий человек способен произносить все известные гласные звуки.)

Существуют гипотезы, исходящие не из развития языка, но совершенствования орудий труда. Такова, например, гипотеза о влиянии изменения челюстей, ранее используемых в качестве орудия, на эволюцию черепа. По мнению Аоринга Брейса, массивные челюсти неандертальца требуют более массивных основания черепа и надглазных валиков, что в свою очередь оставляет меньше места для мозга и соответствует плоскому черепу. На зубах неандертальцев замечены, к примеру, микроскопические царапины, идущие по диагонали слева сверху направо вниз. Это, по всей видимости, царапины от каменного ножа, которым отрезали кусок кожи или мяса, держа нож в правой руке и зажимая разрезаемое в зубах и левой руке. Совершенствование каменных орудий (переход от мустьерского к мадленскому методу — от 220 к 2500 см рабочего края на килограмм камня) уже не требует использования зубов: острый нож режет с меньшим усилием. Это приводит к соответствующему уменьшению зубов и далее челюстей, лицевых костей и других особенностей черепа¹. Данная гипотеза дает дополнительные основания для понимания возникновения сознания и языка: необходимость дифференциации функций левой и правой руки связана, по-видимому, с соответствующей асимметрией мозга, ответственной за сложность мозговых и психических процессов современного человека.

¹ Brace C. L. Ridiculed, Rejected, but still our Ancestor, Neandertal // Natural History. May. 1968.

252

2. Механизм положительной обратной связи

И развитие языка, и совершенствование каменных орудий происходило, согласно палеоантропологическим данным, если и не внезапно, то по крайней мере, достаточно быстро. Так, раскопки обнаруживают на рубеже верхнего и среднего палеолита стерильные сдои, не содержащие признаков человека. И если у неандертальцев не находят следов развития искусства и религии (за исключением погребальных церемоний), а совершенствование орудий происходит чрезвычайно постепенно, то после короткого перерыва в несколько тысячелетий у кроманьонцев обнаруживается и резьба по кости, и принципиально новые, совершенные способы обработки камня, и магически-религиозные культы, и живопись, и многое другое. Можно предположить, что все это обязано двум цепочкам положительной обратной связи «сознание — глотка — язык» и «сознание — совершенствование орудий — асимметрия мозга», взаимодействие звеньев которых создало кроманьонца. Однако и тогда остается неясно, что же именно запустило этот циклический механизм. Поэтому возникает необходимость в нахождении чудесного фермента, который спровоцировал столь динамичное развитие.

Известно, что эпоха последнего оледенения закончилась около 38 тыс. лет до н. э. Примерно этим же временем датируется исчезновение неандертальцев и появление

современного человека. Мы не будем обсуждать вопрос о том, развился ли кроманьонец непосредственно из неандертальца или был иным подвидом человека разумного, а также другие частные гипотезы. Нас интересует более общая проблема, связанная с возникновением человеческого сознания современного типа, которое отсутствовало у предшественников кроманьонца. При этом приходится признать, что объем черепа или мозга, примерно равный у неандертальца и кроманьонца, не имеет отношения к делу. Могли ли играть роль другие факторы, скажем, изменение климата?

Ученые связывают появление непосредственных предшественников неандертальцев с рисским оледенением 200 тыс. лет до н. э., которое потребовало от *Homo erectus* новых орудий и навыков, новых форм общения. Неандертальцы также успешно прошли «испытание холодом» во время вюрмского оледенения, и было бы странным предполагать их неспособность приспособиться к более теплomu климату — ведь не мамонты же они в самом деле!

Впрочем, человеку к нему и приспособляться уже не надо, поскольку неандертальцы, как и современный человек, облада

253

ли практически безволосой кожей и примерно тем же количеством потовых желез. Только при одном условии — если он не встречается с конкуренцией со стороны других людей, и ранее живших в относительно теплом климате. Холодный климат резко сужал возможности общения, поскольку устройство вместительных теплых убежищ было невозможно. Люди могли жить лишь небольшими семьями, межплеменные браки были редкостью, сложные охотничьи мероприятия и постоянный обмен опытом, широкая торговля и миграции также были неосуществимы. Именно такая ситуация сложилась в Западной Европе, где поэтому и не обнаруживают признаков постепенного перехода от неандертальца к кроманьонцу. Здесь последние должны были выступить в качестве захватчиков с Востока, вытеснивших неандертальцев из благоприятной экологической ниши и способствовавших их исчезновению. Однако каким же образом восточный неандерталец превратился в кроманьонца за столь короткий (5—10 тыс. лет) промежуток времени?

Если перейти в область гипотез и аналогий, которых не позволяют себе палеоантропологи, то получится следующая картина. Для дальнейших предположений мы располагаем по крайней мере тремя основаниями. Во-первых, указанием на то, что популяция западноевропейских неандертальцев не развилась в кроманьонцев, как это было возможно на Ближнем Востоке, в Африке и в Восточной Европе. Во-вторых, гипотезой о роли развития языка в эволюции восточных неандертальцев, и в-третьих, аналогичной гипотезой о совершенствовании каменных орудий. При этом ясно, что второе и третье основания не сыграли своей роли именно в условиях Западной Европы, где оледенение было наиболее сильным. Тем самым первое основание оказывается необходимым, а второе и третье — достаточными условиями появления кроманьонцев.

Итак, зона умеренного климата, в которой человек должен был постоянно мигрировать в северном направлении за стадами животных, оказалась наиболее благоприятной для развития человека в условиях, когда именно охота, а не земледелие (как позже, в цивилизациях Ближнего Востока и Греции) представляла собой наиболее развитый способ коллективной деятельности.

Далее, к этому времени человеческие популяции размножились в благоприятных условиях в таком количестве и приобрели такое разнообразие, что вопросом стало не только выживание в противоборстве с природой, но и конкуренция между популяциями и племенами. Без этого допущения становится непонят-

254

ной и неоправданной миграция восточных кроманьонцев в Западную Европу примерно 35 тыс. лет до н. э., где подобная конкуренция привела к исчезновению западноевропейских неандертальцев. Опираясь на исследования Дж. Холдена¹, Л. Гумилев делает по этому поводу интересное замечание. Дело в том, что естественный отбор играет для развития биологических видов положительную роль лишь тогда, когда речь идет о немногочисленных популяциях. При достижении видом высокой популяционной плотности соперничество оказывается биологически вредным и даже может привести к исчезновению вида. Применительно к человеку соперничество индивидов приводит к тому, что «гены мучеников идеи и науки, храбрых воинов, поэтов и артистов в последующих поколениях встречаются все реже»², т. е.

победители как раз-то и не дают потомства. Прогресс человеческого рода, таким образом, необъясним без допущения о миграции как средства устранения соперничества человеческих популяций, обеспечения свободного пространства для развития одаренных индивидов. Только при этих условиях развитие человека получало существенно новые и мощные стимулы: люди осваивали новые территории, приобретали принципиально иной коллективный опыт, умеренно соперничали, возникал обмен опытом между племенами и популяциями. При том, что к этому времени сделалась нормой общежития поддержка старых и больных соплеменников, условия кочевой жизни давали все же определенный простор действию естественного отбора, благодаря чему биологическая эволюция могла идти более динамично, чем при оседлом образе жизни.

Вернемся теперь к двум цепочкам положительной обратной связи, о которых шла речь выше: «сознание — глотка — язык» и «сознание — совершенствование орудий — асимметрия мозга». В первом случае биологическая эволюция голосовой глотки дает принципиально новые возможности для развития языка и общения, а последнее стимулирует изменение голосового аппарата и формы черепа. Если не привлекать дополнительных гипотез о неожиданных мутациях, то вхождение в этот круг будет возможным лишь со стороны развития общения и речи. А именно они-то и стали необходимыми в условиях постоянной миграции и конкуренции, в которых жили эволюционирующие неандертальцы. К цепочке «сознание — совершенствование орудий —

¹ Холдвн Дж. Факторы эволюции. М.; Л., 1955.

² Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С. 126.

255

асимметрия мозга» применим тот же подход, а именно, со стороны развития орудийной деятельности, независимые источники которой обнаруживаются в той же миграции и конкуренции. Именно они могли обеспечить потребность в новом оружии и инструментах в условиях недостатка камня, неисследованной территории и враждебного окружения. И они же создавали возможности принципиально нового развития способов создания орудий, снабжая дополнительными знаниями о структуре камня использовании техники тонкой отделки режущего края.

Нелишне подчеркнуть, что и развитие голосовой глотки, и появление мадленского способа обработки камня происходило невероятно быстро. И вовсе не само по себе вюрмское оледенение спровоцировало их, но реакция на его особенности в разных регионах со стороны разных популяций неандертальцев, которые уже обладали определенными биологическими возможностями для выработки различных способов поведения и общения.

Впрочем, едва ли возможно понимание самой миграции как чисто социального процесса. Как провести строгую границу между циклическими миграциями кочевников и осенними перелетами птиц, если оба эти феномена в немалой степени обусловлены климатом и ландшафтом? Возникновение же биологического вида или этноса, способного к миграции и делающего его способом поведения, вновь полностью или отчасти зависит от факторов биогеоценоза. Перевод рассуждения в такую плоскость побуждает нас обратиться к концепции Л. Гумилева о «пассионарности» как факторе этногенеза¹. Поскольку именно способ поведения рассматривается Гумилевым как определяющая черта этноса, то возникает соблазн считать такой чертой динамично изменяющихся человеческих популяций *миграцию*, делающую возможными межэтнические контакты. По мнению Гумилева, это приводит к «взаимной интерференции» этносов и гибели «химического» этноса. Однако «именно неустойчивость исходных ритмов является условием возникновения нового ритма, т. е. нового этногенетического инерционного процесса»². С другой же стороны, «отсутствие частого общения с иноплеменниками неизбежно ведет к стабилизации отношений внутри этноса. Возникает структура, которую мы называем "застойной", а в этносе происходит "упрощение системы"»³. Так

¹ Там же.

² Там же. С.90.

³ Там же. С.117.

256

возникает противоречие: межэтнические контакты чреваты возникновением «химического», но без них этнос ожидает застой.

Далее, динамические и статические этнопроцессы описываются Гумилевым как «этнические поля» — «морфогенные», с одной стороны, и «филогенетические» — с

другой¹. Этническое поде воспринимается как этническая близость или, наоборот, чуждость, связанные с различием «ритмов», или стереотипов поведения (ср. мифологические бинарные противоположности у Леви-Строса). Здесь существенна гармония этнического поля с ландшафтом. «Возникшая вследствие толчка, суперэтническая система тесно связана с природой своего региона. Ее звенья и подсистемы — этносы и субэтносы — обретают каждый для себя экологическую нишу. Это дает им всем возможность снизить до минимума борьбу за существование и обрести возможности для координации, что, в свою очередь, облегчает образование общественных форм... если в эту систему вторгается новая чужая этническая целостность, то она, не находя для себя экологической ниши, вынуждена жить не за счет ландшафта, а за счет его обитателей»², что, следуя логике автора, препятствует общественному развитию.

Здесь вновь хочется поспорить с Гумилевым. Если этнос, который понимается им как чисто природное явление, находит себе экологическую нишу, то «образование общественных форм» оказывается явным излишеством, в котором природа не нуждается и которое может быть лишь случайным. Напротив, можно допустить, что именно отсутствие экологической ниши активизирует создание «второй природы», т. е., с одной стороны, производство орудий, и с другой — присвоение результатов труда иных этносов при условии выживания последних и создания адекватных этому социальных структур. Зоологическая аналогия едва ли достаточна для различения «паразитарно-химерических» и «симбиотически-метисных» общественных форм. Совершенно неочевидно, что спартанские илоты страдали бы от эксплуатации афинскими завоевателями сильнее, чем от грабежа и убийств со стороны «родных» дорийских гераклидов.

Еще один пункт, заслуживающий обсуждения. Пассионарность как способность к целенаправленным сверхнапряжениям³ имеет, по Гумилеву, внеземную основу — иначе не объяснить

¹ Там же. С. 291.

² Там же. С. 302.

³ Там же. С. 308.

257

ее внезапность, ее негативную и разрушительную силу, бессмысленную с точки зрения эволюции. Однако «пассеистическое» восприятие времени, соответствующее первому творческому периоду становления этноса, представляет его как линейную последовательность, которая, в свою очередь, обязана восприятию своей истории в связи с историей сопредельных стран¹, что отличает «химерический» этнос. Получается парадокс: ощущение времени, вытекающее из учета широкого исторического контекста, связано с тем, что часто именуется «общественным прогрессом», но условие такого учета (межэтнические контакты) само препятствует созданию общественных форм и чревато этнической деградацией. В конце концов следование данной логике приводит Л. Гумилева к дилемме «творчество или жизнь», которую он формулирует в присущей ему художественной манере: «Разве не лучшее, что есть в людях — это способность к творчеству? Но ведь оно влечет за собой невосполнимую затрату жизненной энергии организма человека... Победа над сильным врагом в освободительной или завоевательной войне уносит многих героев и заложенные в них гены; однако стоит ли предпочесть такой жертве постыдное рабство? Преобразование ландшафта, открытие новых стран, а в наше время планет, изнурительная работа в лаборатории или библиотеке, не по обязанности, а за совесть, отрывают людей от семьи, либо вообще мешают ее созданию. Но ведь мы чтим имена Колумба и Магеллана, Пржевальского и Ливингстона, Эвариста Галуа и Анри Пуанкаре, Огюстена Тьерри и Дмитрия Ивановича Менделеева, сгоревших в работе. А художники? Рембрандт и Ван Гог, Андрей Рублев и Михаил Врубель! И поэты, и композиторы, а уж героев, сражавшихся за отечество, можно даже не перечислять, так как такие примеры известны каждому. Многие из них не оставили следа в генофонде, но этой жертвой воздвигли здания культуры, поныне восхищающие потомков. Но ведь некоторые из подобных людей имели семьи, а их дети не проявили талантов родителей»².

Таких личностей А. Гумилев называет «пассионариями», а «пассионарностью» — «способность и стремление к изменению окружения»³, коренящуюся в «широкой области коллективного

¹ См.: Там же. С. 94.

² Там же. С. 237.

³ Там же. С. 257.

258

подсознания»¹. Пассионарии — творцы, и в той же мере — разрушители, люди, отмеченные печатью смерти, поскольку являются выражением жизни как таковой. Результаты их трудов — ландшафты, дворцы и храмы, трактаты и поэмы — напротив, осуждены на бессмертие, будучи кристаллизацией пассионарности, ее мемориальной стадией. Таким образом, пассионарность, являясь, в сущности, вредным наследственным признаком, выражаясь в нарушении нормы, является очевидным фактором новизны. И здесь не важно, космическое излучение или процессы «в коллективном бессознательном» провоцируют пассионарные взрывы. Пассионарность, понятая как определенный способ поведения, аналогична расширенному фидософско-культурологическому понятию миграции: как в этно-, так и антропогенезе она выступает в качестве фермента, запускающего цепочки положительной обратной связи.

Завершая этот краткий экскурс в палеоантропологические истоки сознания современного типа, необходимо зафиксировать те его эволюционно успешные психофизиологические структуры, которые обеспечили выживание и последующее развитие кроманьонца. Это прежде всего восприимчивость к иному, позволившая не только приспособливаться к новым условиям, но в большей степени перестраивать самого себя, впитывая и внутренне перерабатывая чужой опыт. И во-вторых, это ощущение своей самости, питавшее его самосохранение как подвида, не позволяющее ему раствориться в чуждом окружении, но напротив, ориентирующее его (пусть во многом иллюзорно) на трансформацию внешней реальности, на использование ее в качестве средства собственной деятельности. Внимание и любопытство всегда соседствовали у кроманьонца с целеустремленностью и упрямством, что сделало из него настоящего путешественника и бойца. Таким образом сформировался *Homo sapiens creator* — новый подвид человека разумного.

¹ Там же. С.272.

ГЛАВА II. ЯЗЫК И ПОСТРОЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА

Язык — это факт не научный, а художественный; его изобрели воины и охотники, и он гораздо древнее науки.

Г. Честертон

1. «Человек ориентирующийся»

Исследования в рамках зоопсихологии и этологии, связанные с описанием и анализом поведения высших животных¹, приводят к выводу, что семиотически окрашенная деятельность, и в частности такая сложная процедура, как построение картины мира, не является безусловной прерогативой человека. Медведи, волки, лисы помечают своими выделениями пределы охотничьих владений, оставляют следы, клочки шерсти и царапины, демонстрирующие рост и силу, половую принадлежность и возраст. Они также «читают» знаки, оставленные другими животными, и реагируют на них. Данная реакция может носить как непосредственный (страх, злость, возбуждение, любопытство), так и опосредованный характер, в котором заметны элементы психического торможения. Так, царапины от когтей на деревьях, величина следов, цвет оставленной шерсти тщательно изучаются и лишь затем выбирается способ действия в зависимости от оценки данного животного (как потенциального противника, коллеги, полового партнера или добычи), а иногда и вопреки ему. Как свидетельствуют натуралисты, изучавшие поведе-

¹ См., напр.: *Wilson E. Sociobiology. Cambr.; London, 1975. 697 p.*

260

ние медведей, молодой недоморок может выказать демонстративное презрение к знакам, оставленным матерым самцом, хотя будет удирать со всех ног при его приближении.

В данном языке обнаруживаются явные следы ориентировочной деятельности, предполагающей элементы животного сознания (здесь мы следуем П. Я. Гальперину). В мире животного происходит определенное знаковое опредмечивание сознания; игнорирование этого обстоятельства и рассматривание психики животного как чистого эпифеномена деятельности приводит к бихевиоризму. Было бы явным заблуждением интерпретировать эти действия таким образом; они являются не только следованием инстинкту, но и очевидно связаны с определенными психологическими

процедурами и образами, которые непрерывно корректируются. Знак не отождествляется с самим животным. Можно сказать, что оставляемые животными знаки имеют не только *значение*, но и *смысл*, т. е. абстрактное, непосредственно не связанное с данным животным содержание. Более того, эти действия не носят и чисто инструментального характера, но обнаруживают черты абстрактного семиотического мышления, предполагающего интерпретацию и оценку знаковых обозначений.

Животное также способно к образованию «когнитивных карт», позволяющих ему наиболее «рационально», т. е. экономно и целесообразно перемещаться (см. также след. параграф). Известна способность животных путать следы, выбирать разные пути, заходить в тыл добыче и т. п., что свидетельствует о наличии у животного идеальной ориентировочной схемы (это убедительно показано в экспериментах Е. Менцеля с шимпанзе¹). Животное структурирует местность, фиксируя в памяти места стоянок, засад, укрытий, водопоя, питания и т. п. и затем прокладывая реальные и воображаемые пути. Тем самым окружающей природе придаются свойственные данному животному черты: на ландшафт и флору накладывается, так сказать, матрица фауны. Природа «оживотворяется» и «одомашнивается» уже на уровне ее овладения животными. Язык животного, который предписывается природе, имеет как рестриктивные, так и дескриптивные характеристики, но при этом он целиком и полностью «экологичен», подчинен системе поведения данного вида в рамках известной экологической ниши.

¹ См.: *Menzel E. Chimpanzee spatial memory organization // Science. 1973. P. 182, 943-944.*

261

Если анализировать социальную семиотику, изобретаемую первобытным человеком, то в ней обнаружит себя мощно растущая тенденция к разнообразию реакций на устанавливаемые обозначения. Отчасти это могло быть вызвано тем, что первыми собственно социальными знаковыми актами стали табу, резко порывающие с рядом природных предрасположенностей и законов. И напротив, табу оказалось единственно возможной формой регуляции поведения, поскольку оно носило достаточно разнообразный характер, в то время как нормотворчество вступало лишь в первую фазу своего развития. Антропологи иногда подчеркивают исключительную подчиненность психики индивида первобытного общества коллективным формам сознания на чем, в частности, основана действенность магии.

Однако существует множество свидетельств, в том числе запечатленных в мифах, успешного и безнаказанного нарушения коллективных норм поведения. Это касается, прежде всего, деятельности основоположников тех или иных культов или верований, так называемых «небесных героев» в терминологии австралийских аборигенов. Характерно, что большое число первобытных мифов построено именно на нарушении «небесным героем» запретов инцеста, убийства кровного родственника, воровства, а вовсе не на «положительных нравственных примерах», как выразились бы мы. Таковы, скажем, три наиболее типичных мифа южно-австралийских аборигенов, приводимых А. Элкиным¹.

Деятельность «небесных героев», объясняя возникновение созвездий, земного ландшафта, природных явлений и социальных установлений, носит тем самым мирообразующий характер и сама не подвержена оценке с точки зрения норм человеческого поведения. Она лишь задает пределы мира, но сама находится за его границами. Поэтому приобщение к мифу в рамках священного праздника или инициации вовсе не сводится к тому, что сегодня называют «обучением». В мифе человек вступает в одушевленную и родственную ему картину мира, позволяющую воспроизводить себя на тех же условиях, на которых это делали его предки. Древние люди эпохи собирательства, пишет австралийский антрополог Элкин, «не могут приспособиться к природе, подчинив ее с помощью прикладной науки, поскольку они знают очень немного о законах природы. Более того, они осоз-

¹ *Элкин А. Австралийские аборигены // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 146-149.*

262

нают, что не способны ни взять под контроль случайности жизни, ни сохранить регулярный и обычный порядок смены времен года и обеспечить плодородие с помощью своих навыков и умений. Однако у них есть альтернатива, спасающая их от беспомощности и апатии, я имею в виду взгляд на природу как на систему личностных сил и существ, которые могут быть включены в нравственный и социальный строй и о которых аборигены, как члены общества, могут иметь сокровенное знание»¹.

Понятие о «небесных героях», тотемических предках или богах позволяет человеку

очертить некий локальный мир, в рамках которого он строит затем позитивную онтологию. «Одушевление» природы человеком есть перенесение на нее тех свойств, которыми он сам реально не обладает; миф делает мир понятней не тем, что объясняет его структуру саму по себе, но тем, что содержит в свернутом виде проблемные парадигмы — варианты решения социально значимых проблем сакральными субъектами. Именно к этому сводится создание генеалогий и жизнеописаний, путешествий и приключений богов и героев — культурных ресурсов наших далеких предков, дающих пищу их духовной жизни.

Адаптационный смысл этой процедуры невозможно переоценить — социально-иллюзорная картина мира обладает мощным историческим зарядом и позволяет не только справляться с наличными проблемами, но и протягивать нить своего бытия в будущее, даже если само понятие о нем не сформировано и в зародыше. Вернее, оно существует в превращенной форме — как невероятная и не поддающаяся этнографическому объяснению *беззаботность* древнего человека, живущего, словно во сне, в плену уверенности, что завтра непременно наступит. Забавный пример такого рода наивности мы обнаруживаем в знаменитом эпосе о Гайавате в обработке Лонгфелло, где мудрый и прозорливый индейский вождь не позаботился о достаточных зимних запасах, что привело к вымиранию племени. Неверие в неизбежность смерти у нуэров, считающих ее причиной зловредное колдовство, из того же ряда явлений. Ибо очевидно, что осознание будущего вообще, как абстрактного понятия, непосредственно предполагает осознание индивидом своей собственной смерти, отсутствия своего личного будущего.

Итак, человек, как и животное, накладывает на мир знаковую сеть, служащую условием его ориентировочной, собствен-

¹ Там же. С.151.

263

но психической деятельности (в терминологии П. Я. Гальперина), и вопрос состоит лишь в том, чтобы показать человеческую специфику этой сети и понять процесс ее построения как культурное творчество.

2. Две географии и два мира

Человеческая картина мира в своих истоках обнаруживает сходство с географической картой, назначение которой в том, чтобы обеспечить ориентацию в пространстве. Но сама географическая карта — все-таки понятие вторичное, поскольку необходимость и проблематичность ориентации возникает лишь в меняющемся мире. Короче говоря, оседлое существование не нуждается в географической карте, ее требует лишь путешествие. Но кто же успел составить карту до путешествия в неведомое? Как ориентировались в пути «небесные герои» — прототипы первых путешественников?

Если мы вспомним, как герою в народных сказках указывается дорога в поисках сокровища или суженой, то отметим существенное различие способа сказочного и профанного описаний. Сказка в отличие от приключенческого романа не предоставляет своему герою какую-либо карту как *изображение местности*, некоторым образом соединяющее известное и неизвестное пространство. В сказке герой получает лишь описание *самой дороги*. Последняя характеризуется, прежде всего, препятствиями: скажем, «минуешь неприступные горы», «пройдешь непроходимые леса», «поплывешь за три моря» и т. п. Или же ожидаемыми результатами пути: «Пойдешь направо — женату быть, пойдешь налево — богату быть, а пойдешь прямо — убиту быть». Или того хуже — указание пути равнозначно предписанию посетить психоаналитика (в сказочной терминологии — ведьму или оракула): «Пойдешь туда, сам не знаешь куда...» и т. д. «Карта пути» напоминала известную бечевку с узелками, указывая в лучшем случае на чередование благоприятных и неблагоприятных отрезков дороги: тех, которые надо пройти быстрее в силу их рискованности, и тех, где можно расслабиться или устроить привал (во многом это имитируется различными детскими настольными играми). Такие и аналогичные указания пути дают не столько географическую, сколько эмоциональную ориентацию, намекая на неведомые трудности и фактически *отговаривая* пускаться в дорогу. Путешественнику предстоит идти

264

чуть ли не с завязанными глазами, а ведет его в лучшем случае волшебный клубочек или столь же ненадежная ариаднина нить. Если же человек в этих условиях

отваживается на путешествие то осознает весь риск и непредсказуемость исхода. От него требуется не предварительный расчет, а смелость и оперативная хитрость. Единственным подлинным ориентиром является в таком случае цель всего предприятия. Именно в таком положении находились наши далекие предки, отваживавшиеся на путешествие. Возьмем, к примеру, путешествие Нао и его спутников из романа Ж. Рони-старшего «Борьба за огонь» — они идут не столько *куда*, сколько *за чем* — за огнем. А сына Нао манит в путь уже и вовсе абстрактная цель — открытие новых земель.

И напротив, *карта территории* оказывалась не столько предпосылкой путешествия, сколько его следствием. Она создавалась путешественником по возвращении и несла в себе конкретные указания по поводу местности и порядка их расположения. Процесс создания карты носил концентрический характер; она расширялась во все стороны от центра, т. е. дома в направлении неисследованных территорий. Имея карту местности, путешественник мог уже свободно выстраивать свой путь, в котором элемент путешествия при этом постепенно сводился на нет, заменяясь безличным перемещением с места на место. В параграфе «Типы текстов» («Первичные тексты») мы специально рассмотрим деятельность географа, составляющего карту новой местности по результатам своих наблюдений, и увидим известную проблематичность этого процесса. Карта территории тоже не является бесстрастным описанием объективного пространства, она нагружена интерпретациями и предполагает «искусство чтения», состоящее прежде всего в учете масштаба карты. И даже если современный способ картирования опирается на научную онтологию с ее гомогенным пространством, то и здесь можно столкнуться с трудностями.

Так, например, изображение равнины дает вид местности с высоты птичьего полета и не годно для ориентации на горном склоне, поскольку не учитывает третье измерение местности — высоту. Высоты указываются на карте изоплет, уподобляя плавно нарастающую высоту ступенчатой пирамиде. Поэтому предварительный расчет протяженности горной кручи будет вестись, скажем, альпинистом не *в метрах*, а *в часах*, за которые он сможет ее одолеть. Расчет в метрах явится лишь результатом восхождения, именно тогда альпиниста будет интересовать уже собственно не длина пути, не истинное расстояние, а достигну

265

тый результат (цель) — т. е. высота, на которой находится вершина — расчетная величина, известная уже заранее.

В рассказе Борхеса «Истории о всадниках» сравниваются две онтологии — «онтология всадника» и «онтология города». Автор приводит несколько примеров несовместимости обеих;

ограничимся одним из них — цитатой из труда востоковеда Груссе «Степная империя». «Монголы взяли Пекин, перерезали жителей, разграбили дома и предали город огню. Разгром продолжался целый месяц. Ясно, что кочевники попросту не знали, как поступить с гигантским городом, и не догадывались использовать его для укрепления и расширения своей власти. Случай, небезынтересный для специалистов по географии расселения:

жители степей пришли в замешательство, внезапно оказавшись владельцами древних государств со старой городской цивилизацией. Они жгли и убивали не из садизма, а по растерянности и неумению поступить иначе». Для Борхеса высокое удовлетворение состоит в том, чтобы «за маскарадом времен различать вечные образы всадника и города»: кентавры, побежденные лапифами; пастырь стад Авель, павший от руки земледельца Каина; разгром наполеоновской кавалерии британской пехотой в бою под Ватерлоо — эмблемы и образы этого удела.

Борхес, вероятно, впервые привлекает наше внимание к призрачности, нереальности, текучести миграционного опыта, выраженного в образе всадника. Образ мужчины на коне дышит скрытым огнем. Приходит и уходит бич божий Атилла, приходят и уходят Чингисхан и Тимур, всадник рушит и воздвигает бескрайние царства, но все это только сон. Его дела призрачны, как и он сам. Пахарь дает жизнь слову «культура», город — слову «цивилизация», а всадник пролетает минутной грозой. Ссылаясь на исторические исследования эпохи великого переселения народов, Борхес замечает, что греки, римляне и германцы были народами землепашцев. Удел скандинавов, напротив, иной — их открытия (Америка, Россия, сага и роман) словно остались незамеченными. Эти чрезвычайно созвучные нам мысли Борхеса нельзя не упомянуть, исследуя темы пути и территории, тем более, что

и у русского историка С. Соловьева мы обнаруживаем аналогичные соображения¹.

Так, Соловьев проводит различие между Западной («горной» и «каменной») и Восточной Европой (Россией) («равнинной»

¹ См.: Соловьев С.М Чтения и рассказы по истории России. М., 1989. С.249—255.

266

и «деревянной»). Первая характеризуется ранней и устойчивой раздробленностью, прочной привязкой к городам, экономической и культурной оседлостью, самостоятельностью и самодостаточностью стран и народностей, вторая — вечным движением по широкому и беспредельному пространству, отсутствием прочных жилищ, территориальных и экономических связей. В этом различие наследников римлян и наследников скифов. Однако и в самой России, как скоро она отделяется от кочевых азиатских народов, существует различие двух господствующих форм — «леса» и «поля» (степи), соответствующих различию Северной и Южной Руси, Московского и Киевского царств. С развитием централизованного Московского царства Киевская Русь преобразовалась в его «польскую» (от слова «поле») окраину, или «украину», вынужденную все время терпеть набеги степняков, и ее единственным жизнеспособным народонаселением оказываются казаки — по своему способу поведения и деятельности наследники русских былинных богатырей. Так Россия делится на «государство» (земских людей) и «вольницу» (казачество). Характеризуя их, Соловьев пишет: «Степь условливала постоянно эту бродячую, разгульную, казацкую жизнь с первобытными формами, лес более ограничивал, определял, более усаживал человека, делал его земским, оседлым, установившимся в противоположность казаку, вольному, гулящему. Отсюда более спокойная, ровная и, следовательно, более прочная в своих результатах деятельность северного русского человека, отсюда шаткость южного»¹. Образ народного героя, сложившийся в русском фольклоре, слеппен с былинного богатыря, в дальнейшем перевоплотившегося в казака (вспомним, что Илью Муромца называют «старым казаком»). Здесь мы вынуждены обратиться к обширной цитате.

«Богатырь-казак представлял противоположность оседлому земскому человеку, занимающемуся мирным промыслом. Богатырь-казак, которому было грузно от силушки, как от тяжкого бремени, не мог по этому самому успокоиться, должен был находиться в беспрестанном движении, подвигах, он гуляет из земли в землю. Богатырь-казак может жить только в широкой степи, в городе он жить не может: "Отправлялись тут могучие богатыри что на поле, на Куликово. Ведь в Киеве-то нельзя им жить; разгуляются, распотешатся, станут всех толкать; а такие потехи богатырского народу было не вытерпеть, которого толк-

¹ Там же. С.250.

267

нут — тому смерть да смерть". Богатырь-казак не мог быть в городе и воеводою: "Не дай, господи, делати с барина холопа, с холопа дворянина, из попа палача, из богатыря воеводу". Земский человек работает, богатырь-казак *гуляет* по широкому полю, *полякует*; но с понятием о гулянье было необходимо связано понятие о зеленом вине, о Цареве кабаке, и степной богатырь-казак был очень хорошо известен древнему русскому человеку, известен как записной гуляка... Богатырь-казак есть герой народной исторической песни в продолжении осьми веков, потому что во все это время богатырство-казачество налицо и потому что во все это время идет одна и та же борьба в чистом поде с степными кочевниками, с этим *идолищем поганым ...* богатыри-казаки, как обитатели того же чистого поля, главные участники в этой борьбе»¹. В отличие от Западной Европы, где рыцари были не только героями, но и строителями замков и потому основоположниками позднесредневековой куртуазной (светской) культуры, в России богатыри не были связаны территориально, служили то одному, то другому князю, а потому и не составили альтернативы монастырской культуре, ставшей основной и единственной в России того времени. В народном сознании их образ весьма схож с «призрачным «образом «бичей божьих» — степняков, которые приходят и уходят.

Выше мы уже говорили об экологическом и структурном способе ориентации в мире. Попробуем представить себе, какой вид приобретает карта дороги и карта территории в экологическом и структурном измерении.

2.1. Экология и структурность пути

Как бы выглядела глава о пути в китайской «Энциклопедии благодетельных

знаний» (цитируемой Борхесом в эссе «Аналитический язык Джона Уилкинса», — а через него и М. Фуко)? Она включила бы в себя шаманское странствие, исход евреев из Египта, похищение Европы, поход аргонавтов, возвращение Одиссея, номадов, викингов, поиск чаши Грааля, крестовые походы, путешествия Марко Поло в Индию и Китай, паломничества в Мекку, монгольские нашествия, открытия Америки, поход Ермака, экспедиции на полюса, кругосветки, поездки в машине по хай-вею, космические полеты и летающие тарелки, жизненный путь и путь к Богу. Далеко не каждый путь сам по

¹Там же. С. 358-559.

268

себе имеет культуруобразующую роль, но будучи проложены пути в состоянии выполнять и те функции, которые были не по силам первопроходцам. В дальнейшем мы ограничимся рассмотрением тех «путевых» онтологий, которые могут давать начало «территориальным», т. е. являются социо- и культуруобразующими.

В каждом из перечисленных феноменов можно выделить по крайней мере два аспекта. Экологическое измерение пути производно от его функции в жизнеобеспечении людей. Собираательство, охота, скотоводство требуют кочевья, экстенсивное земледелие — расширения пахотных земель. Торговля вынуждает строить корабли и собирать караваны, завоевательные войны — организовывать походы и бежать от завоевателей. Тем самым экологическая ценность пути определяется преодолением препятствий и открытием новых путей. Условием всякого пути выступает гетерогенность онтологии, с одной стороны, и универсальность путешественника — с другой. Путь осмыслен при допущении о существовании иных пространств, сближение и коммуникация которых является его конечной целью. Путешественник же выступает как практический энциклопедист, обладающий многообразными знаниями и умениями и способный их применять в новых для него ситуациях. Разжечь огонь без спичек и сориентироваться на местности без компаса — лишь самые скромные из его возможностей. Он не только воин, практический физик и биолог, но в еще большей степени — антрополог и лингвист, знаток чужих обычаев и языков, способный не только выжить во враждебной природе, но и достичь взаимопонимания с чужими народами.

В силу этого понимание пути как пространственного перемещения — лишь геометрическая абстракция реального пути как изменения самого пространства: по мере прокладывания дорог из одного пространства в другое изменяются роль и значение этих пространств в человеческой жизни, претерпевает изменение реальный ландшафт человеческого мира: дороги выпрямляются, горы становятся ниже, моря — спокойнее, пустыни — меньше, поля — обширнее и т. п.

Структурное измерение пути состоит в установлении темпа и ритма (ускорение и торможение, восхождение и спуск, смена способов движения, периодичность остановок и стоянок), задающих этапы продвижения по шкале социокультурных ценностей (исход, поиск дороги, возвращение, скитание). Время и расстояние являются при этом лишь двумя из целого ряда координат

269

пути наряду с познанием, нравственным очищением, обретением силы, обогащением (все это с той или иной долей успешности моделируется в современных приключенческих компьютерных играх).

Структурное рассмотрение пути дает нам целый ряд категорий, используемых в том числе и науками. К ним принадлежат, например, понятия центростремительного и центробежного движения, понятия ландшафта и рельефа, образы звездного неба, многообразия животных и растений и т. п. Здесь же и известная символика пути, в которой мир выступает как лестница:

«дороги» и «стоянки» (места, более и менее пригодные для существования, имеющие различное назначение). Отсюда и векторная структура мира с «целью назначения» на финише, а также циклическая, пульсирующая структурированность мира, прямо пропорциональная близости «стоянки». Путь вообще характеризует мужская символика с фаллическим образом стрелы как совершенства (апории Зенона). Расчет равномерного пути как последовательное разложение его на этапы порождает аналитическое мышление. Но поиск, перемещение с постепенным приращением знания, неравномерное движение требуют уже эмпирически-индуктивной логики, позволяющей присоединять новое к старому, мыслить приближенными, неточными категориями, использовать аналогии (ср. закономерный отказ от пуризма греческой математики в Новое время). Основными ценностями, культивируемыми в пути,

становятся поиск и достижение цели.

Зададимся теперь вопросом о *начале пути*, вопросом, онтологически предшествующем всякому странствию. Ведь именно этот момент положил начало различию оседлого и миграционного опыта, гомогенной и гетерогенной онтологии, что в далекой перспективе привело к таким специальным феноменам, как многообразие ситуаций производства знания, лингвистических кодов, эпистемических ролей. Заслуживающую внимание аналогию можно обнаружить в вопросе, касающемся этапа еще более древней истории, когда некоторые обезьяны покинули свою Древесную сферу обитания и возникло многообразие человекообразных обезьян как результат трансформации вида единого предка обезьян и человека. Прибегнем к цитате: «Решающим, по-видимому, был выбор момента. Нельзя спуститься с деревьев слишком рано, еще четвероногой обезьяной, — иначе так и останешься четвероногой, что, например, произошло с павианами. Надо выждать, пока ты не научишься хватать и лазать, пока

270

у тебя не разовьются начатки прямой осанки и умение пользоваться руками. Но и ждать слишком долго тоже не стоит, иди ты станешь брахиатором (вспомни, что произошло с гиббонами и орангутанами: из-за своих непомерно длинных рук они теперь навеки прикованы к деревьям). Надо выбрать правильный момент *до того, как ты прочно обоснуешься в конкретной экологической нише* (курсив мой. — И. К.), и оказаться первой обезьяной, которая сумеет заняться на земле чем-то новым. Вот так найдешь для себя законное место. Вот так станешь человеком. Другие, у кого была такая возможность, слишком замешкались, а потом пошли в несколько ином направлении — и стали шимпанзе и гориллами»¹ (курсив мой. — И. К.)

Будем рассуждать, используя данную аналогию. Человек первый раз отправился в путь, покинув деревья. Второе его путешествие началось с того, что он оставил тропический коридор и расселился по Земле. С тех пор каждая историческая эпоха была ознаменована путешествиями — переселениями народов, захватническими походами, географическими открытиями. И всякий раз это происходило лишь тогда, когда накапливались соответствующие предпосылки — экологического и структурного характера. Лишь тогда, когда человеку становится тесно среди себе подобных, у него отсутствуют прочные корни и он чувствует себя отчасти чужаком и даже потенциальным изгоем, уход его из места обитания может быть как-то обоснован. При этом он должен достаточно созреть для того, чтобы отказаться от конкуренции и отправиться на поиск новых территорий и себя самого, т. е. обладать достаточным набором интеллектуальных и физических качеств, чтобы выжить в новых условиях. Можно поэтому утверждать, что человек мигрирующий не был вытеснен из своей экологической ниши в качестве наименее приспособленного, слабейшего и глупейшего. Напротив, он превосходил приспособляемостью своих конкурентов и имел возможность, следуя известной поговорке, уступить. В определенной степени это было справедливо как для целых народов (евреев, цыган, финикийцев, викингов), так и для отдельных личностей — мигрантов иди путешественников. Даже миграции в форме захватнических войн, приводившие к созданию империй (греко-македонской, римской, монгольской, османской, британской), во многом объясняются тем же самым: мощным военным потенциалом на фоне нерешенности внутривосточных проблем.

¹ Иди М. Недостажее звено. М., 1977. С. 66.

271

Вместе с тем подобное объяснение едва ли может быть уподоблено заранее производимому предсказанию того момента, когда пора отправляться в путь. Ни Илья Муромец, тридцать лет провалявшийся на печи, ни евреи, десятилетия томившиеся в египетском рабстве, не помышляли отправляться в дорогу. Заманчиво объявить совпадение условий, знаменующее собой начало пути, исторической случайностью на том основании, что история могла сложиться иначе — путем выбора из множества иных причинно-следственных цепей. Однако на историю нельзя смотреть с точки зрения математической теории вероятности. Свершившийся факт немедленно становится звеном закономерной цепи и основой последующих событий. Поэтому оправдание начала пути происходит не только и не столько заранее, сколько *post factum*, если сам путь заслуживает оправдания. Неудачные и бесплодные странствия остаются безымянными и канут в глубине веков. Если различать профанные и сакральные измерения пути, то начало и конец его будут (наряду с некоторыми решающими событиями), несомненно, производны от категорий сакрального времени

и пространства, в то время как монотонные участки пути относятся к профанной реальности. Поскольку сакральное событие содержит в себе элемент чуда — явного или скрытого магического акта, — то своевременное (читай: удачное) начало или завершение пути образует один из смысловых центров мифа. Путь парадоксален — в качестве своей цели он имеет свое окончание, и именно завершение пути облекает миф в текстовую форму. В этой связи Э. Канетти вспоминает каменные хозяйства австралийских аборигенов. «Все деяния и переживания, все блуждания и судьбы предков включены у них в ландшафт и обрели черты неизменности и законченности. Нет скалы, которая бы не обозначала бы кого-то, кто здесь жил и совершил нечто замечательное. К внешним монументальным чертам ландшафта, остающимся неподвижными, добавляются небольшие камни, кому-то принадлежащие и сохраняемые в священных местах»¹, — так сохраняется и обогащается предание.

Все наши попытки описать экологическое и структурное измерение пути и построить тем самым «транзитную онтологию» наталкиваются на одну принципиальную трудность: пути не соответствует в полной мере ни гетерогенная, ни гомогенная он-

¹ Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 501.

272

тология, описанные выше. Универсальный опыт странствия не связан напрямую приверженностью к некоторой местности, а потому и не основан на какой-то определенной онтологии в используемом смысле. Путь — это, скорее, *особый опыт, связывающий между собой разные онтологии и являющийся источником новых*. Продолжая аналогию, скажем: творческий субъект, практикующий миграционный опыт, творит и связывает между собой миры культуры, не будучи в плену ни одного из них. Он — Великий Бездомный, Вечный Жид культурных проселков, по полустертым следам которого прокладываются магистрали.

2.2. Экология и структурность местности

А как бы выглядела глава о местности в уже упомянутой китайской «Энциклопедии»? Она включила бы такие типы местностей: охотничья территория, запретная зона, город, деревня, страна, заповедник, полис, полигон, дом, спортплощадка, гетто, парк отдыха, Диснейлэнд, тюрьма, военный лагерь, зоопарк.

Если экологическое измерение пути состоит в *расширении местности* как условия жизнедеятельности, то местность в экологическом смысле — это *ограничение пути* как условие жизнедеятельности. Жизнь на некоторой территории представляет собой не постоянную смену деятельности, но тщательное культивирование ее отдельных типов и создание условий их воспроизводства. Гомогенность местности становится доминирующей чертой онтологии в том смысле, что разнообразие природных условий выступает лишь выражением ее внутренней структурности, а не соединением чужеродных элементов.

Местность населяют жители, а не странники. От них не требуется энциклопедизма путешественника, напротив, культивируется специализация знаний и умений применительно к сегментам местности, вовлеченным в практическую деятельность. *Экологическое измерение местности* состоит прежде всего в том, что она окружается границей для ограничения от других, чужих местностей. Такими границами становятся природные объекты (реки, горные цепи, моря и т.п.), искусственные физические объекты (пограничные столбы, стены, рвы) или социальные стереотипы (народ, раса, нация, класс, конфессия, сословие, отношение к собственности, специфический интерес).

Структурность местности образуют способы ее внутреннего упорядочивания как в логическом, так и в историческом смысле. С одной стороны, это установление распределения и

273

порядка деятельности согласно производственным этапам и сезонам, когда на природную структурность (горы, леса, плоскогорья, долины, реки, заливы, бухты) накладываются производственная (пастбища, поля, огороды, лесосеки, охотничьи и рыбные хозяйства, автостоянки, рынки, порты, сельскохозяйственные, промышленные, туристические, торговые зоны) и социальная (жилища, школы, больницы, храмы, театры). Одновременно устанавливаются политическая, церковная и другие социокультурные структуры в форме государств, областей, районов, городов, поселков, общин, епархий, избирательных округов, делящихся на центры и

периферии. Результатом и выражением этой структурности является дифференциация форм сознания на законодательство, мораль, общественную психологию, идеологию и пр. По мере роста структурированности местность характеризуется все менее выраженной симметричностью и геометрической правильностью.

Геометрия инфраструктуры отражает уровень и историю ее развития. Так, прямоугольность улиц города обычно является результатом его изначального генерального планирования (Санкт-Петербург). Концентрическая структура, напротив, говорит о постепенном историческом развитии от центра к периферии (Москва). С другой стороны, планировка улиц Дели (Индия) практически исключает перекрестки, функцию которых выполняют локальные центры с круговым движением, соединяющие сразу несколько улиц, делящих пространство на треугольные сектора. (Вопрос о том, связано ли это с традициями храмовой архитектуры или усадебной структурой города, требует специального изучения.) Структурность местности воплощает в себе, таким образом, идею упорядоченности как социального порядка, противостоящего внешнему хаосу.

Экологическое и структурное измерение местности более изучены, чем аналогичные измерения пути, поскольку давно попали в поле зрения социологов и антропологов, исследовавших то, что наиболее поддается изучению: локальные общества, ведущие оседлый образ жизни. (Это совсем не то, что изучение племени кочевых скотоводов, секты религиозных паломников или бродячих факиров.) Так, обращает на себя внимание фундаментальный характер ритуальных запретов в оседлых общностях. Местность фактически выступает как функция табу, накладываемого жрецом или шаманом. Границы местности отделяют внешнее табуированное пространство от внутреннего, в котором осуществляется жизнедеятельность племени. Но

274

местность — это не плоскость, а объемное пространство с несколькими измерениями — профанными и сакральными. Сакральное измерение задает внешние границы местности и выделяет особые места как центры силы, в которых осуществляются ритуалы. Сакральное пространство этих центров пульсирует по графику сакрального времени: в период праздничных ритуалов оно захватывает собой большую часть профанной местности и напротив, сжимается до точки в промежуточные периоды профанной повседневности. В ходе развития внутренней структурности сообщества различие священных и профанных мест соотносится с распределением мест в системе профанного и сакрального родства и тем самым в социальной иерархии. *Местность становится функцией опыта группы.* Так, grid-group structure социальных групп, предлагаемая М. Дуглас, связана с соответствующими образами местности. К примеру, группа с высоким уровнем групповой границы и низким уровнем внутригрупповой дифференциации создает себе местность, описанную Борхесом в эссе «Стена и книги» (см. главу IV).

В то время как функцией пути является создание или экспансия некоторой структуры, функция местности состоит в ее сохранении и воспроизводстве. Поэтому для границ местности избирается наиболее оптимальная форма. В экологическом смысле это может быть расположение города вдоль реки или на холме, в структурном — архитектура селения предполагает центральное расположение храма и рыночной площади, вокруг которых размещаются жилища наиболее старших (уважаемых, богатых) жителей (старейшин).

Символическое изображение местности представляет мир как воронку. Центростремительная сила притягивает жителя к его «дому», на периферии которого могут находиться «поля» или «охотничьи угодья», за пределами которых простирается «неисследованная территория». Местность служит основой для представлений о «своем и чужом»: свое выступает как структурированное, знакомое, освоенное; чужое — как неструктурированное, неведомое, неосвоенное. Упомянутая воронка внутри имеет концентрическую структуру с «домом» посередине. Центростремительные силы и уровень структурированности плавно нарастают прямо пропорционально близости дома. Дому, очагу свойственна женская символика: это образ земельно-материнского круга как совершенства, из которого все происходит и в который все возвращается. Концентрическая геометрия соответствует догматически-дедуктивной логике, выводящей из базис-

275

ВЫХ постулатов-ценностей специальные поведенческие и мыслительные стратегии. Дом, собирая вокруг себя и примиряя между собой своих детей, придает жизни

симметрию и порядок а действиям людей — однообразие и одновременность. Мышление здесь направлено на поиск синтетического единства, поимиряющего противоположности. Именно таким путем поддерживаются и воспроизводятся ценности сохранения и умножения. Все существование «местных жителей» определяется их приобщением к социально-значимым духовным и практическим стереотипам. Авторитет центра значительно выше периферийной свободы, порядок выше разнообразия, стабильность доминирует над развитием.

Вопрос, внутренне связанный с предшествующим изложением касается таких измерений человеческого мира, как «верх» и «низ», «центр» и «окраина», «поверхность» и «глубина», «удаленность» и «близость», частично уже использованных для описания структуры пути и местности. Они служат разъяснению того, в каких именно координатах и векторах описывается динамика и статика человеческого бытия. Примечательно, что культурологический анализ вскрывает необходимость такого рода «обыденной», «естественной» онтологии не только в контексте литературы, мифа, магии и религии, но и в современных социальных и гуманитарных науках. Примерами могут служить «экологическая теория восприятия» психолога Дж. Гибсона, «семантическое пространство» в психосемантике (В.Ф.Петренко), концепция «подсознательного чувства размерности» психосоциолога Эд. Холла, «социальная топология» социолога П. Бурдьё, «теория центральных мест» географа В. Кристаллера, уже упомянутые теории Э. Эванс-Причарда и М. Дуглас. Можно ли найти точки соприкосновения этих разных теорий? И что это нам дает для понимания человеческого мира?

Тезис первый

Первое обстоятельство было отмечено уже эволюционными эпистемологами, привлечшими внимание к специфической макроразмерности человеческого мира — мещкокосмоса (в отличие от мега-и микромира). Человек и в самом деле живет в мире «средних размеров»: относительно небольших пространств, скоростей, длин электромагнитных волн и т. п. Но далее наша точка зрения расходится с эволюционной эпистемологией. Дело в том, что человек живет вообще не в геометрическом простран-

276

стве, не в астрономическом времени, не в механическом движении, не в электромагнитных взаимодействиях. Это — естественнонаучный мир, продукт определенных наук, но не естественная среда человеческого обитания. Эту среду описывают не специализированные языки, но только и исключительно естественный обыденный язык, связанный с повседневным опытом. В этом смысле Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер внесли большой вклад в описание такого мира, чем вся наука о природе. Это же относится и к литературе, точно так же, как и к живописи и музыке, которые внесли в изучение зрения и слуха несравненно больше науки.

Тезис второй

В свою очередь в социально-гуманитарных науках (культурологии, исторической географии, психологии, социологии) также обнаруживаются попытки задать определенного рода онтологию, но уже учитывающую бытийственные измерения человека. Так, в трудах авторов французской школы «Анналов» и работающего в сходной парадигме А. Я. Гуревича не только обнаруживается историко-культурная и социальная нагруженность категорий пространства и времени, но и то, что эти категории возникали и долгое время существовали именно как категории культуры, а не естествознания. «Путешествие в средние века было прежде всего паломничеством к святым местам, стремлением удалиться от грешных мест в святые. Нравственное совершенствование принимало форму топографического перемещения»¹. Иди: «Понятия жизни и смерти, добра и зла, благостного и греховного, священного и мирского объединялись с понятиями верха и низа, с определенными странами света и частями мирового пространства, обладали топографическими координатами»².

Уже упомянутая экологическая теория восприятия Дж. Гибсона представляет собой современный вариант необерклианства, поскольку ее автор практически воспроизводит известную критику понятий материи и пространства с позиций последовательного сенсуализма. «Геометрическое пространство — чистая абстракция, — пишет он; — пространство это миф, привидение,

¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 86.

² Там же. С.89.

277

вымысел геометров»¹. Для объяснения того, как человек способен воспринимать мир, надо отказаться от нечеловеческой картины мира с одной стороны, и от активистского понимания восприятия как «обработки чувственных данных» — с другой. Гибсон убежден в обратном, в том, что восприятие представляет собой «извлечение инвариантов из стимульного потока»²: эти инварианты, видимо, образуются во взаимодействии человека с ограниченном сектором материального мира и описываются категориями «среда», «вещества» и «поверхности». Эта онтология категорически порывает с традиционным атомизмом и нью-тонианством, будучи ближе аристотелевской и в некоторых аспектах (близкодействию) картезианской физике. «Поверхности и среда — экологические термины, — постулирует Гибсон, — их ближайшие геометрические эквиваленты — плоскости и пространство, но обратите внимание на различие между этими терминами. Плоскости бесцветны; поверхности окрашены. Плоскости — прозрачные призраки; поверхности обычно непрозрачны и телесны. Линия пересечения двух плоскостей имеет мало общего с местом соединения двух плоских поверхностей — выступом или уступом... Для изучения восприятия и поведения нужна своя, прикладная геометрия»³. Вот неполный перечень понятий такой геометрии: «земь» (кромка между небом и землей, опорная поверхность), «укрытие» (яйцо или кокон), «открытое окружение» (пустыня или гладь океана), «изолированный объект» (все поверхности которого обращены наружу, а не вовнутрь), «прикрепленный объект» (характеризующийся топологически незамкнутой компоновкой поверхностей), «место» (понятие места в экологии аналогично понятию точки в геометрии), «изогнутая выпуклость», «изогнутая вогнутость», «встроенность» предметов друг в друга и т. п. «Путь» животного на «местности» предполагает преодоление «преград» (обрывов, ступеней, склонов, рубежей). Оседлое существование требует «убежища» (гнезда, пещеры, хижины) и т. д.

Эта «неформальная геометрия поверхностей» предназначена, по мысли Гибсона, не только для экологии, но и архитектуры, технической эстетики, биологии поведения и социальных наук³. При ближайшем рассмотрении она весьма напоминает

¹ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 28.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 82.

278

описание М. Фуко картины мира XVI века, характеризуемой «пригнанностью вещей». «Пригнанными» (в сознании человека XVI века, по Фуко) являются такие вещи, которые, сближаясь «оказываются в соседстве друг с другом. Они соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи означает начало другой. Благодаря этому происходит передача движения, воздействий, страстей, да и свойств от вещи к вещи... Пригнанность (*convenientia*) — это сходство, связанное с пространством отношением "ближнего к ближнему", выражающее соединение и слаженность вещей. Именно поэтому она в меньшей степени принадлежит самим вещам, чем миру, в котором они находятся. Мир — это всеобщая "Пригнанность вещей»¹.

Второй пример — из когнитивной психологии, в рамках которой вводится понятие «когнитивных карт», связываемое обычно с именами И. Толмена и К. Линча². Когнитивные карты последнее время привлекают внимание психологов, географов, градостроителей к проблемам пространственной ориентации. Причина данного интереса в том, что «пространственные схемы осуществляют жесткий контроль за нашим воображением. В значительной мере они и есть наше воображение. С пространственной организацией связано удивительное множество метафор, относящихся к человеческому уму: человек может "занимать положение" для того, чтобы знать нечто, иметь "обширные" или "узкие" знания, посмотреть на вопрос "с другой стороны", изучать "области" и "сферы" знания. Человек, не имеющий адекватной ориентировочной схемы, чувствует себя "потерянным" — стрессовая ситуация, с которой связан свой набор метафор»³. К. Линч описывает город в терминах «путей» (линий перемещения), «узлов» (пересечения путей), «вех» (путевых ориентиров), «районов» (мест, объединенных вокруг какой-то достопримечательности) и «граней» (границ пространственных объектов). «Когнитивные карты — это ориентировочные схемы как активные, направленные на поиск информации структуры. Они прямо связаны с перемещением познающего субъекта. Акт локомоции требует увеличения информации и одновременно создает условия для ее роста. Это легко показать применительно к зрительному восприятию,

объем которого напрямую зависит,

¹ Фуко М. Слова и вещи. М., 1977, С. 62—65.

² Tolman E. Cognitive maps in rats and men // Psychological Review. P. 1948, 55, 189-208; Lynch K. The Image of the City. London, 1960.

³ Найссер У. Познание и реальность. М., 1981. С. 125-126.

279

о-первых, от движения глаз, обеспечивающего стереоскопическое зрение, и вторых, от движения наблюдателя (или самого объекта), которое порождает постоянные изменения в доступном глазу зрительном потоке. При этом движение наблюдателя обеспечивает уникальную информацию, не сводимую к информации о движении окружающих объектов относительно наблюдателя: сетчатые изображения видимых впереди поверхностей увеличиваются в размерах, а все проецируемые точки смещаются к периферии, за исключением той, к которой движется субъект — она остается неизменной. Движение, таким образом, задает человеку *представление о цели* уже на уровне произвольного восприятия. Именно движение создает условия для сбора полной информации: предметы поворачиваются своими «невидимыми» сторонами, осуществляется уточнение оценки расстояния, характера преодолеваемой среды.

В. И. Вернадский¹ указывал на северных варягов и полинезийцев как на племена, впервые создавшие системы ориентации при плавании в открытом океане. Посмотрим, как иллюстрирует значение когнитивных карт У. Найссер на примере системы навигации племени с острова Палават в Тихом Океане. Путешествие в открытом океане требует ориентира, в качестве которого выступает так называемый остров отсчета. «Положение и расстояние определяются так, как если бы лодка стояла неподвижно под усыпанным звездами небом все то время, пока остров отсчета (таковой имеется для каждого плавания от острова к острову) медленно скользит назад»². Эта навигационная модель построена на основе весьма абстрактных принципов. «Острова отсчета никогда нет в поле зрения, точно так же очень редко бывают видны и звезды, под которыми он "передвигается". Большая часть релевантной информации на самом деле оказывается результатом расчетов "вслепую", наблюдений за волнами, морскими приметами и птицами; но каждый из этих признаков мореплаватель обязательно соотносит с воображаемым движением отдаленного острова под никак не обозначенными точками подъема невидимых звезд». Представляется, что в такой когнитивной карте можно усмотреть прототип геоцентрической модели мира.

¹ Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С.122.

² Найссер У. Познание и реальность. С. 136.

280

Когнитивная карта, формируясь в связи с процессом локомоции, может быть в дальнейшем использована и за его пределами. В частности, она выступает эффективным мнемоническим средством. Примером может служить метод локусов изобретенный древними греками. Для начала человек знакомится с последовательностью примечательных мест (локусов), расположенных вдоль некоторого маршрута. Чтобы запомнить случайный список предметов, их надо последовательно вообразить расположенными в локусах. Тогда, чтобы вспомнить список «потребуется лишь мысленно повторить путь; каждый предмет из списка будет спокойно дожидаться на том месте, где вы его поместили»¹. Это «мысленное повторение пути» — ключ ко всей человеческой культуре, возникающей как текст — рассказ о путешествии.

Если обратиться теперь к проблематике географии расселения, то окажется, что она изучает не только абсолютное местоположение членов популяции на земной поверхности, но также их вторичное, или относительное местоположение. К примеру, этолог К.Лоренц (в книге «Об агрессии») и психосоциолог Э. Холл (в книге «Подсознательное чувство размерности») говорят о наличии у приматов и человека, обладающих сильным чувством территориальности, своеобразного «пространственного ватерпаса», показывающего уровень перенаселенности и определяющего тем самым необходимость миграции. Так, Холл выделяет четыре «зоны действия» в зависимости от «межперсональной дистанции»: «интимное», «личное», «общественное» и «гражданское» пространства. Ясно, что размеры этих зон зависят не только от физического пространства, но и от индивидуальных особенностей и культурных традиций².

Второй пример из географии — модель центральных мест немецкого ученого В.

Кристаллера, изложенная в его работе «Центральные места южной Германии» (1935). Суть ее в том, что образующиеся города становятся центрами обеспечения товарами и услугами и тем самым структурируют местность, создавая вокруг себя своеобразное поле притяжения. Центральные места первоначально имеют форму круга, а между кругами располагаются дополняющие районы. По мере же численного роста и частичного пространственного наложения центральных мест их границы принимают вид более или менее правильного шестиугольника, а карта местности в целом начинает напоми-

¹ Там же. С.151.

² См.: Харгет П. География: синтез современных знаний. М., 1979. С. 25.

281

нать пчелиные соты. Американский географ А. Филбрик, расширяя модель Кристаллера, выделял две фундаментальные структуры размещения человеческих поселений. Одна из них — узловая — определяется горизонтальными отношениями между центральными местами в системе жизнедеятельности человека (в терминологии Эванс-Причарда — структурность как таковая). Вторая структура обусловлена вертикальными связями между расселением и природными ресурсами (экологичность, по Эванс-Причарду). Объединение обеих структур в одной модели позволяет дать многоуровневое описание перехода от однородных к узловым районам и обратно. Так, сельскохозяйственная ферма, являясь узловым районом уровня А, объединяется с другими фермами в однородный сельскохозяйственный район Б при этом торговые центры, обслуживающие сельскохозяйственные районы, оказываются узловыми районами уровня В, и т. д. Обратим внимание на обстоятельство, не замеченное самим Филбриком: отличие узловых зон от однородных и переход от одних к другим является функцией исключительно структурно-горизонтального размещения, т. е. чисто социальным фактором. Получаемая в результате «местность» и «перемещение» задают социальную, а не природную «географию».

И. Пригожий, осознавший ограниченность классической физической онтологии, также стремится дополнить геометрическое пространство функциональным, а внешнее время — внутренним. В отношении последнего он замечает: «Наше понятие внутреннего времени весьма близко идеям, выдвинутым недавно географами, которые ввели понятие "хроногеографии" (Парке и Трифт, 1980). Рассматривая структуру города или ландшафта, мы наблюдаем временные элементы во взаимодействии и сосуществовании»¹. Так, длительное поэтапное (Рим) или быстрое, почти единовременное (Помпеи) формирование города создает две разные системы географического времени. В первом случае это интегральное время как среднее арифметическое внутренних времен, во втором — одно определенное внутреннее время, специфическая историко-географическая эпоха. При этом Рим и Помпеи, имея приблизительно одинаковый астрономический «внешний» возраст, отличаются по внутреннему возрасту — Рим, прошедший больше точек бифуркации, явно старше (правда, сам Пригожин явно не высказывает этого вывода).

¹ Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985. С. 25.

282

Понятия «антропогенных ландшафтов» и «этнических полей» используемые, как мы видели, А. Гумилевым, также могут быть рассмотрены как описания специфических «поверхностей», по которым пролегают пути — «аттракторы». На таком пространстве и прослеживаются культурная эволюция человека и сопутствующая ему драма человеческой креативности.

Отдельная тема — язык как онтологическая система, контуры которой задают идеи Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера («Вообразить себе язык значит вообразить себе форму жизни»-«Язык — дом бытия» и т.д.). Характеризуя эпистему Нового времени, М. Фуко пишет, что «слова имеют свое место не во времени, а в пространстве, в котором они могут обрести свою исходную позицию, перемещаться, обращаться на самих себя и медленно разворачивать кривую своего движения: в топологическом пространстве»¹, подобном четырехугольнику, образованному четырьмя теориями — предложения, расчленения, обозначения и деривации. Он рассматривает затем эту онтологию на примере биологии, политической экономии и теории идей (идеологии). «Естественная история обретает свое место в ...открытом пространстве между вещами и словами — пространстве безмолвном... Естественная история... — это пространство, открытое в представлении анализом, предвосхищающим возможность именованья; это возможность видеть то, что можно будет сказать»². Идеология, далее, «помещает все знание в пространство представлений и, охватывая все это пространство, формулирует знание организующих его законов; в этом смысле она является знанием

о всяком знании»³. На рубеже XIX века происходит фундаментальное изменение онтологии языка: «вещи в сокровенной своей истине ускользают из пространства таблицы... Пространство порядка, которое служило общим местом для представлений и для вещей...оказывается теперь разорванным»⁴.

В поисках не внешнего, но внутреннего пространства как измерения немеханического, человечески-социального бытия рефлексия ставит вопрос о времени. «Начиная с Адама Смита, время в экономике уже не будет циклическим временем, в котором чередуются обнищание и обогащение, оно не будет также и

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 177.

² Там же. С. 191.

³ Там же. С. 319.

⁴ Там же. С. 318.

283

линейным временем тонких политических операций, которые, увеличивая понемногу количество обращающихся денег, тем самым заставляют производство расти быстрее, чем цены: это будет внутреннее время организации, которая растет в соответствии со своей собственной необходимостью и развивается по своим собственным законам, — время капитала и режима производства»¹.

В искусствоведении (в теории живописи, в частности) понятие пространства выполняет центральную функцию. Б. В. Раушенбах показывает, как понятие перспективы производно от нашего восприятия дороги², но останавливается перед объяснением специфики египетской живописи, в которой отсутствует перспектива. Дело в том, что живописи эпохи Возрождения как раз потому было присуще использование перспективного видения, что это была эпоха географических открытий и завоевательных походов. В соответствии с этим живопись, как и естественный язык, приобрела эмпирический характер и стала отображением живого восприятия, а не понятия о вещах. Египетская же живопись не то чтобы *не знает*, но *отрицает* перспективу именно потому, что имеет своим предметом неподвижное и вечное бытие, основные черты которого уже известны. Она смотрит на предметы сразу со всех сторон и изображает их не так, как они предстают зрению с некоторой ограниченной позиции, но как если бы все их поверхности были актуально открыты восприятию. Пейзаж поэтому оказывается геометрическим чертежом или схемой, человек же изображается путем арифметического «перечисления» основных членов тела и элементов одежды. Так, «африканские школьники, которых просиди нарисовать корову в профиль, изобразили все четыре копыта, два рога и два уха, как бы сочетая вид сбоку с видом спереди, тогда как европейские школьники рисовали профиль коровы... европейский ребенок рисует буквально то, что видит, хотя он знает, что "на самом деле" это неверно, в то время как африканский ребенок рисует то, о чем он знает, корова не корова, если у нее нет четырех копыт»³.

¹ Там же. С. 301.

² Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи. М., 1980. С. 67, 100.

³ Коул М.. Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977. С. 91-92.

284

Таковы лишь некоторые примеры построения того, что можно назвать «естественной» гетерогенной онтологией, характеризующей мир человека.

Тезис третий

Однако все это не означает бесспорности тезиса эволюционной эпистемологии о «мире средней размерности» как человеческом мире. Здесь очевидное игнорирование вписанности земного бытия человека в систему космических взаимосвязей в частности, магнитосферы Земли, солнечных и лунных влияний. Кроме того, онтология человеческого бытия порой предполагает беспредельные пространства и мгновенные перемещения, неподвижные источники движения и бесконечные величины. Вне такой онтологии невозможно описание человеческих мыслей, чувств, фантазий, иллюзий, стремлений и надежд, всего контекста общения людей между собой, с природой и с Богом. Именно к этому контексту, как мы помним, относится высказывание И. Канта о звездном небе над нами и нравственном законе внутри нас.

Тезис четвертый

Из предшествующего ясно, что онтология человеческого бытия является необходимым условием познания. Данная мысль ясно высказана Э. Гуссерлем. «Любая вещь, которая дана нам в опыте и с которой мы имеем дело, — включая и нас самих, если мы думаем о себе, — предстает, независимо от того, замечаем ли мы это

или нет, как вещь в мире, как вещь в определенном поле восприятия, являющегося в свою очередь лишь воспринимаемой частью мира. Поэтому мы должны обратить внимание и исследовать этот мир-горизонт, с которым мы имеем дело»¹.

Однако онтология, в том числе и «естественная», еще недостаточное условие существования и воспроизводства человека. Важнейшее его свойство — это способность выходить за пределы наличной заданности, которую образует всякая онтология. Человек — парадоксальное существо, онтологически характеризуемый прежде всего как проект, т. е. способностью расставаться со своей экологической нишей, с присущей ему онтоло-

¹ Husserl E. *Gesammelte Werke*. Bd. VI. Haag, 1954, S.255.

285

гией и строить новые миры. В какой-то степени это схвачено в концепции Л. Гумилева о пассионарности как существенном факторе этногенеза, что мы в дальнейшем обсудим более основательно.

Из этого ясно, что и *экологический, и структурный срезы человеческого мира, миграция и оседлость — лишь абстракции, которые в каждой реальной системе опыта находятся в единстве*. Вместе с тем понятия пути и местности отчетливо коррелируются с выделяемыми нами миграционным и оседлым, универсальным и локальным опытом, с гетерогенной и гомогенной онтологией. При этом общая закономерность состоит в том, что картина мира как таковая может быть лишь картой территории, но не картой пути (карта пути — внутренне противоречивое понятие). Вместе с тем карта территории складывается по результатам путешествия и фактически является свернутым изображением пути (концентрические изображения на шаманских масках, мандала и т. п. как проекции «туннеля», «дороги»)¹.

Карта территории фактически является проекцией пути, образом пути, построенным из некоторой неподвижной точки — конца пути. Эти проекции ложатся затем в основу храмовой архитектуры, назначение которой воспроизвести (или закрыть?) дорогу в иной мир. Борхесу приходит в голову потрясающий образ единства местности и пути: их гибридом выступает лабиринт, который есть *дом, обещающий бесконечное путешествие*. Минос наказан Посейдоном за то, что не принес в жертву быка: его жена разрешается от бремени Минотавром. Сам Минотавр несет на себе бремя отцовского греха, будучи обречен жить в доме, не позволяющем добраться до конца бесконечного пути. Волшебный (по идее, такой же бесконечный, как и Лабиринт) клубок Ариадны освобождает ее брата от бремени бесконечности. Одновременно с этим постижение истины лабиринта превращает его просто в замок. Но Борхеса продолжает занимать вопрос о замке, ибо он содержит в себе универсальную мировую символику.

Мы не в состоянии останавливаться здесь на анализе храмовой и замковой архитектуры, которая, на наш взгляд, может быть рассмотрена как свернутое изображение различных путей человека в сакральном пространстве, изображение, построенное уже с позиции оседлой рефлексии, с точки зрения «террито-

¹ См. Харнер М. *Путь шамана // Магический кристалл*. С. 456—437.

286

риального сознания». Это путь, пролегающий внутри здания, путь наружу (выход) и путь вовнутрь (вход). Это путешествие в мир богов, поиск чаши Грааля, путь спасения, дорога греха и тому подобные странствия, ставшие первыми архэ мифов и священных книг.

Сам собой напрашивается вывод, что *география мира во многом представляет собой прообраз и аналог структуры текста*. География возникает как следствие путешествия и его последующее истолкование, текст — как результат творчества и его интерпретация. Буквальную и непосредственную связь миграции с творчеством поясняет М. Элиаде. Человеческая местность — это жизненное пространство, оформленное в соответствии с «божественным архетипом», состоявшимся в прасобытии, которое воспроизводит и о котором повествует миф. Неизведанные территории — всего лишь неоформленный, чуждый и бессмысленный хаос, подлежащий освоению, «регионализации», как сказал бы географ. Поэтому, «вступая во владение такой территорией, перед тем как начинать ее использовать, люди совершают обряды, символически повторяющие акт творения; невозделанную область следует прежде "космизировать", а потом уже заселить». И далее: «Обосноваться в новом, неизвестном и невозделанном крае равносильно акту творения. Когда скандинавские колонисты завладели Исландией, land-nama, и вспахали ее землю, они не рассматривали этот акт ни как своеобразное творчество, ни как обычный мирской

человеческий труд. Для них это было ничем иным, как повторением пра-действия: превращения хаоса в Космос с помощью божественного акта творения. Обработывая пустынную землю, они как бы повторяли деяние богов, которые организовали хаос, наделив его формами и законами»¹.

Обратим внимание прежде всего на то, что путь составляет здесь лишь условие творчества, результатом которого выступает местность. Творчество — освоение новой местности, создание новой онтологии — акт вчерашнего мигранта, решившего прервать свое странствие. Создавая новое по образцу старой территории, он осуществляет культурный перенос, без которого нет творчества. Но творчество, будучи перерывом в пути, являет собой также и акт культурного разрыва: культурные архетипы, отчуждаемые от старой местности, с необходимостью модифицируются со всей смелостью настоящего путешествен-

¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 36-37.

287

ника, воплощая в себе тем самым акт путешествия. Итак, создан *оседлый архетип как образ создания новой местности и миграционный архетип как образ модификации старой местности. Тогда творчество — это опыт соединения данных архетипов, прозрачный опыт*, поскольку последние являют собой тождество, различие в рамках которого обнаруживают лишь мыслительные процедуры анализа, синтеза, интерпретации и т. д. Литературный же рассказ о путешествии направлен на раскачивание «местнической» психологии и идеологии и часто выполняет функцию фермента, зовущего в путь или по крайней мере расширяющего горизонт сознания, создавая тем самым предпосылки восприятия нового.

3. Культ иллюзии и опыт миграции

Способность жертвовать собою ради иллюзии — это и есть проявление пассионарности.

Л. Гулиев. «Этногенез и биосфера Земли»

Мифический культ является важнейшей культурной новацией потому, что сопровождает собой феномен «продленного детства», тесно связанной с возрастающей важностью обучения и культурной трансляции вообще. Уже в животном мире мы наблюдаем удлинение срока детства у детенышей высших животных по сравнению с примитивными — рыбы не знают своих родителей, а шимпанзе только к четырем годам независим от матери в питании и передвижении. Социобиологи считают, что одно из важнейших отличий человека — «взаимный альтруизм», являющийся основой бартера и экономики. Несколько изменяя классификацию Е. Уилсона, я бы сказал, что первой формой бартера явился обмен мяса (охотники мужчины) на растительную пищу (собиратели женщины), второй — обмен между детьми и родителями (продленное детство и культ стариков) и третьей — обмен женщинами (патриархальное общество) в форме сложных правил экзогамного брака. Полагают, что вторая форма обмена сложилась лишь к тому моменту, когда оседлое существование сделало возможным выживание слабых членов племени. Однако здесь возникает одна гипотеза, позволяющая снизить важность фактора оседлого существования, если не вообще обесценить его.

288

Кроманьонца, как мы помним, характеризует короткое основание черепа, связанное с его удлинённой формой и голосовой глоткой. Такую форму череп мог приобрести, кроме всего прочего, в результате высокой адаптивной ценности женщин с относительно узким тазом и тем самым способным к длительным переходам, которые в свою очередь были возможны только в условиях умеренного климата. (Заметим в скобках, что известная особенность женского организма задерживать месячные при изменении ритма жизни или обстановки, в частности при переездах, является лишь одним из многих аргументов в пользу нашей гипотезы.) Западноевропейские неандертальцы приспособились к оседлости в результате похолодания, когда переходы были невозможны, что позволяло женщинам сохранять относительно широкий таз, оказавшийся неудобным в условиях миграции. Родовые травмы у детей женщин-мигранток с узким тазом могли сыграть роль мощного эволюционного фактора и привести к появлению кроманьонца именно у постоянно мигрирующих (восточно-европейских, ближневосточных и африканских) человеческих популяций. В этом случае приходится предположить и то, что «продленное детство» сделала возможным не столько оседлость сама по себе, сколько определенная социальная

организация мигрантов.

Необходимость повышенной дисциплины в пути, постоянное изменение обстановки приводит к увеличению зависимости детей от родителей и к их более тесному, чем при оседлом образе жизни, общению. На это накладывається различие в восприятии времени в ходе оседлого и стабильного существования, с одной стороны, и путешествия в неизвестных и изменчивых условиях — с другой. Развивая выводы Э. Эванс-Причарда из анализа мировоззрения нуэров¹, мы уже писали об удлинении пространства и замедлении времени как фактора путешествия и приключения. Обилие новых впечатлений и переживаний резко увеличивает обычную вместимость времени в процессе путешествия в неизвестность, и оно оказывается более длительным. Удлинение времени осуществляется также и благодаря трудности и рискованности путешествия. Указание на это мы обнаруживаем в русских народных сказках, где Иван-царевич должен износить железные сапоги, стереть железный посох и сгрызть железный каравай в поисках суженой за тремя морями, а возвращение домой происходит за три дня. Бежавшие из Егип-

¹ Эванс-Причард Э. Нуэры. М., 1985.

289

та евреи странствуют в поисках земли обетованной сорок лет; такой длительный срок ученичества предназначен для того, чтобы забыть чужих богов и сформировать собственные социальные структуры. Одним из следствий миграционного образа жизни является образ абстрактного невидимого бога: мигрирующая популяция не может привязать своего бога к конкретному месту наделять его специфическими функциями и видимым обликом" суровость и агрессивность ветхозаветного Яхве вполне гармонирует с задачами поддержания дорожной дисциплины, постоянной боеготовности и неслияния с окружающими народами.

Парадокс заключается в том, что путешествие — универсальный опыт и с необходимостью требует выхода за пределы локальной онтологии; тому свидетельством универсальные черты «походного» — безобразного — бога. Эта внутренняя (структурная) универсальность и миграционность соседствует с внешней (экологической) локальностью и непримиримостью, не позволяющей сливаться с иными народами. Еврейский народ представлен в Ветхом Завете как типичная социальная структура с высокой степенью внутренней структурированности и сильно выраженной групповой границей (армейский тип, в терминологии М. Дуглас). Неудивительно, что миф как интеллектуальная структура, задающая правила обычного поведения в стандартных обстоятельствах, принимает в сознании мигрирующей популяции противоречивые черты. Миграционное существование образует известное противоречие с продлением срока детства и ученичества, и это противоречие находит свое разрешение в библейской мифологии с помощью идеи Бога. Подобное разрешение находят и другие противоречия «миграционной идеологии». Скажем, такой общепризнанный запрет, как табу инцеста, может в порядке исключения утратить свое значение, мешая задаче самосохранения племени. Дочери Лота не могли искать мужей в чужом племени (в отличие от римлян с их похищением сабинянок) и пошли на грех кровосмешения со своим отцом, а Яхве ничего не возмел против, хотя именно за сексуальные грехи и поразил огнем Содом и Гоморру и осуждал браки с «необрезанными».

Можно сказать, что *тем самым сформировались два измерения мифа, соответствующие двум образам жизни — оседлому и миграционному*. Стабильный опыт в рамках локального этнического и природного мира объясняет обычные и циклически повторяющиеся феномены — структуру Космоса, смену времен

290

года, происхождение ландшафта и животного-растительного мира истоки социальных установлений. Он сосуществует в мифе с динамическим опытом, содержащим в себе тайну единения с недостижимым образцом, трансцендентное и космополитическое начало. Динамический опыт оказывается социальным воплощением пограничных явлений, таких как природный катаклизм, болезнь, смерть или любое рискованное предприятие, связанное с ощущением страха и экстремального напряжения жизненных сил. Оптимически-иллюзорный характер динамического опыта создает психологическое пространство, в котором индивид трансформирует самого себя в условиях невозможности трансформировать неподатливую и враждебную реальность.

Таким образом миф взял на себя функцию трансляции культуры по двум главным направлениям. Первое — через повседневное общение со старшими — состояло в подключении к практическому опыту, носящему регулярный характер и связанному с

воспроизводством заимствованных от предков обычаев и менталитета. Второе измерение отправлялось от экстраординарных и уникальных событий и соединяло индивида — через шамана и других служителей культа — с сакральными образцами культурной памяти, располагающимися на границе известного и неизвестного, дозволенного и запретного, реального и воображаемого. Магическое лечение, инициации, погребальные церемонии в той или иной мере представляли собой реализации изначального события, послужившего колыбелью человеческому роду, — путешествия и приключения. Этот феномен сыграл роль не столько механизма накопления и передачи культурного опыта, сколько традиции неортодоксального, девиантного поведения, прорывающего границы достигнутого. Идея «пути» как руководимого собственной волей движения за пределы, задаваемые непосредственным окружением, получила развитие в многочисленных религиозных, мистических, магических и философских учениях, начиная с иудаизма и индуизма и кончая даосизмом, алхимией и каббалой. Давая обзор таких учений, М. Элиаде выделяет, с одной стороны, небесные архетипы территорий, храмов и городов, с другой же — явления «магического полета», «моста», «лестницы», «трудного перехода». Эти мифические ипостаси оседлой и миграционной онтологии находят, по Элиаде, свое соединение в «символике центра» — в парадоксальном месте, из которого открыт переход в «иной мир», из которого не только проистекает структура местности, но и растет Мировое древо, соединяющее Небо и Землю.

291

Задолго до того как великие синтетические цивилизации Ближнего Востока соединили в своих мифах и религиозных культах элементы стабильного и динамического опыта, которые с известными поправками реализовались в публичном религиозном культе, с одной стороны, и в тайной магической деятельности — с другой, они воплотились в двух типах лидера и учителя — старейшины и шамана. Возвращаясь к роли, которую сыграло развитие языка в появлении современного человека, мы вынуждены придать особое значение очевидной перестройке процесса обучения и воспитания, сопутствующей этому процессу.

4. Лингвистические коды

Английский ученый Б. Бернстайн, один из основателей социолингвистики, исходит из тезиса, что язык следует рассматривать с точки зрения тех функций, которые он выполняет как средство человеческой коммуникации в определенном социальном контексте¹. Он описывает два основных типа языковой коммуникации как два лингвистических кода: ограниченный и разработанный, различие которых обусловлено отнесенностью к социальному контексту их изобретения и использования. Поскольку обобщения Бернстайна есть результат его изучения процессов воспитания и обучения, то и примеры он черпает из этой области. В данном случае он обращается к процедурам семейного контроля через язык, и примером ограниченного кода служат рабочие и аристократические семьи. Так, ограниченный код характеризуется выбором из малого количества строго связанных альтернатив и глубокой укорененностью в непосредственной социальной структуре. Утверждения в рамках этого кода имеют двойную функцию: они содержат информацию и выражают, поддерживают социальную структуру, причем вторая доминирует. Невысокая сложность социальной матрицы обуславливает комплексность роли субъекта, принимающего решение, а это, в свою очередь, позволяет сохранять имплицитность коммуникации.

К примеру, когда родители убеждают ребенка пойти спать, они используют следующие тексты: «В 9 часов все дети уже спят»; «Если не пойдешь спать, то будешь наказан»; «Когда ро-

¹ *Bernstein B. Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence// Language & Speech. 1962. V. 5. N 1. P. 31-46.*

292

дители тебе говорят, ты обязан слушаться» и т. п. Налицо апелляция к социальной структуре (ребенок — взрослый), к системе ролей (дети больше спят), к распределению власти (дети подчиняются взрослым), безличность коммуникации (дети вообще, родители вообще, наказание вообще). Напротив, разработанный код свойствен языковому контролю в рамках семей среднего класса. Здесь говорящий выбирает из большого набора подвижно организованных синтаксических альтернатив. Речь требует сложного планирования. Это позволяет говорящему эксплицитно выразить свои интенции, прояснить общие принципы. В рамках этого кода

происходит постепенное освобождение от функции поддержки социальной структуры и переключение на организацию мыслительного процесса, разделение и комбинирование идей. Большая сложность и дифференцированность социальной матрицы и ролей принимающих решения ведет к разделению труда в рамках языка, требованию экспликации каналов коммуникации.

Так, в уже указанной ситуации тексты будут существенно отличаться: «Ты растешь и больше меня нуждаешься в сне, поэтому пора спать»; «Если ты не пойдешь спать, то огорчишь маму»; «Чтобы завтра в школе внимательно слушать учителя, надо отдохнуть»; «Не пойдешь спать, тогда пропустишь самый интересный сон» и т. п. Здесь налицо стремление аргументировать со ссылкой на способность рационального понимания или эмоционального сопереживания, подчеркивается личностный характер коммуникации (с мамой, с учителем), необходимость личного решения (относительно школы, здоровья, интересного сна). М. Дуглас¹ выражает идеи Бернстайна в схеме, соответствующей ее методу group-grid analysis (см. Приложение 1).

Эта схема позволяет рельефно описать тот процесс, который характеризовал изменение системы воспитания и обучения в контексте миграции первобытного человека как движение из группы А в группу В (аналогичным образом динамика творчества будет описываться как переход из группы С в группу D). Языковое поведение в рамках группы А осуществляется в условиях тотального господства социума над личностью, индивид растворен в группе и черпает ресурсы деятельности и мышления исключительно из непосредственного окружения. При этом жесткость групповой структуры сама отражает привязанность к неизменной экологической нише. Здесь процесс адаптации как

¹ Douglas M. *Natural symbols*. London, 1970. P. 29.

293

бы завершился на некотором оптимальном уровне, а риск неудачи при освоении другого окружения слишком высок.

Задача воспитания и образования сводится здесь к тому, чтобы ребенок усвоил традиционные ценности и знания, которые делают его частью группы и опорой социального порядка, позволяющего существовать в известном окружении. Это своего рода простое воспроизведение элемента структуры ею самой, успешность которого оценивается по степени освоения ребенком социального ритуала. Всякая девиация не просто отбрасывается, она не замечается или воспринимается как нечто абсолютно чуждое. Воспитание осуществляется стихийно, только процедура экзамена является элементом социальной структуры.

Это соответствует тому, что нам известно о первобытных обществах оседлого типа, сохранившихся до наших дней (австралийские бушмены, африканские пигмеи). Языковое поведение в группе В также достаточно жестко увязано с социальной структурой, именно по отношению к ней определяются приоритеты и грехи индивида, понятие роли и доминирование общества над личностью обуславливает деятельность и поведение. Но здесь уже возникает в некоторой негативной форме представление об индивиде, как образ «аномалии, принимаемой всерьез», некоторого зла, являющегося неудобным и все же неизбежным элементом самого общества. Так, понятия истины и долга необходимо включают самоопределение человека по отношению к социальным ценностям и процедурам их применения. Для индивида становится важной его собственная самооценка применительно к требованиям социума, а не только решение коллектива. Субъект овладевает техникой внутреннего диалога и получает известную свободу выбора в рамках легитимированных социальных ролей. Общественное давление частично высвобождается из подсознания и становится более явным, внутренне структурированным. В этой связи воспитание начинает осуществляться частично с помощью разработанного лингвистического кода, хотя и сохраняет позиционные (социально-структурные) ориентиры.

Во-первых, возникает система воспитания и обучения, объемлющая собой весь процесс взросления и социально легитимизирующая отмеченный выше феномен «продленного детства». Во-вторых, приобщение к социальным стандартам теперь уже не исчерпывается знакомством с рецептами поведения, но включает их проговаривание в форме некоторой риторики. В-третьих, функции социальной структуры не сводятся к печатанию своих

294

частей, но направлены на удержание субъекта от неправильных действий в условиях изменяющегося окружения (табу). В-четвертых, языковое поведение не просто надстраивается над известной социальной структурой как ее выражение и поддержка

но начинает выполнять функцию адаптации этой структуры в условиях меняющегося мира, хотя принципиальный примат социума над индивидом не ставится под вопрос. Переход из группы А в группу В характеризует, таким образом, трансформацию первобытного стада в родо-племенное общество. И наконец, если мы будем рассматривать такого рода переход как специфический вид опыта, то увидим в нем черты того, что мы обозначили как «пределный опыт» — праисторический образец творческой деятельности.

ГЛАВА III. ЧТЕНИЕ И ТЕКСТ

Литература начинается мифом и заканчивается им.

Хорхе Луис Борхес

1. Языковые игры

В понятии «языковой игры», обычно связываемом с философией Л. Витгенштейна, объединяется ряд этнографических и лингвистических гипотез и инсайтов. Это, во-первых, *идея культуры как игры*, помимо всего как игрового обучения и способа развития сознания; во-вторых, *образ дискурса как универсальной формы общения*, которая допускает как бихевиористскую, так и герменевтическую интерпретацию, но так или иначе «задает пределы мира», представляет собой «форму жизни». Эти черты обнаруживаются в языковых играх, в которые всерьез играли наши далекие предки, обретая тем самым собственно человеческий образ.

Э. Эванс-Причард, исследуя жизнь африканского племени нуэров, зафиксировал особый скотоводческий язык, являющийся продуктом их основной хозяйственной деятельности. Представим себе следующий диалог. Нуэр приходит к соседу и говорит: «У меня пропала корова. Мой сын видел ее в твоём краале». «Почему ты решил, что она твоя?» «Моя корова — черная трехлетка с четырьмя белыми пятнами на спине, обломанным левым рогом и шрамом на левом плече». «Хорошо. Давай позовем соседей и поищем в моем краале такую корову. Но я думаю, твой сын ошибся: у меня есть похожая корова, у которой, однако, только три белых пятна».

296

Другая ситуация. Жена говорит мужу: «Прошлую ночь коровы беспокойно мычали и сломали перегородку. К чему бы это?» — «Наверное, надо починить крышу. В этом году сезон дождей придет раньше».

И последняя ситуация. За обедом сын спрашивает отца: «Когда же, наконец, я стану Бычком и соседские мальчишки примут меня в свою компанию?» Отец: «Вот вернется стадо с летнего пастбища, и ты вместе со вторым сыном Пегой Коровы будешь посвящен в Бычки. Будет большой праздник, соберутся все Старые Быки, повеселимся всласть».

Как мы видим, в этих ситуациях скот служит для устанавления целого ряда отношений между людьми, а также между человеком и природой. Язык нуэров, показывает английский ученый, предоставляет «не просто языковые средства, позволяющие нуэрам говорить с особой точностью и в деталях о скоте в контексте практического скотоводства и определенных социальных ситуаций, так как они устанавливают ассоциацию, с одной стороны, между дикими существами и скотом, и с другой — между скотом и его хозяевами; они создают определенные ритуальные категории и обогащают язык поэтическим началом»¹. Кроме того, возрастные группы получают наименование из сферы скотоводческой терминологии, а социальные группы ассоциируются с определенным видом скота (господствующий клан, к примеру — это «быки»), и даже отдельные люди получают имена от принадлежащих им коров и быков. Отношения между людьми одного племени, а также между нуэрами и их соседями определяются в связи с отношением к скоту; возрастные группы — через изменяющиеся функции в скотоводческой практике. В языке нуэров, таким образом, *скот и скотоводство задают содержание языкового общения, а связи между людьми выносятся на отношение к скоту*.

У К. Леви-Строса мы находим описание специфических лечебных языковых игр. Так, в ответ на страх и боль, испытываемые рожавшей женщиной, шаман исполняет мифологическую песню, в которой главными действующими лицами являются его «духи-помощники». Они проникают в тело женщины и отправляются «в путь по дороге Луу», переживая различные приключения: преодолевают реки и чащи, вступают в схватку с кровожадными чудовищами, символизирующими страдания. В конце концов они достигают пункта назначения и наводят там поря-

¹ Эванс-Причард Э. Нуэры. М., 1985. С. 45.

297

док, в результате чего у женщины исчезает страх и ослабевают болезненные явления. «Шаман, — пишет французский антрополог, — предоставляет в распоряжение своей пациентки язык, с помощью которого могут непосредственно выразиться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной и умопостигаемой форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т. е. заставляет события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении»¹.

Лечение фактически оказывается у Леви-Строса моделью психоаналитической языковой игры, которая структурирует общество на духовного лидера (шамана), медиума (больного) и слушателей (племя) и обеспечивает его единство посредством разрешения затрагивающих все общество проблем. Шаман строит миф, символически описывающий течение болезни и способ лечения, выражая и упорядочивая не столько переживания самой больной, сколько общеплеменную картину мира. Он воспроизводит ее основные параметры, однако при этом вынужден вносить в нее известные поправки, демонстрирующие его собственную роль как практического лидера и истолкователя культурной традиции. Болезненное (по Леви-Стросу) сознание шамана значительно разнообразнее стандартных племенных представлений, язык и смысл которых существенно обогащаются в ходе всякого нового магического ритуала.

Предельную форму формирования языковых структур мы встречаем в специфическом магическом акте — наложении табу. В первобытном обществе большинство индивидов как бы выключены из процесса самостоятельной регуляции собственной деятельности, постоянно обращаясь к носителю норм этой регуляции — колдуну, оракулу, знахарю. Только они наделены способностью объяснять и предсказывать все явления, четко разделяя сферу самодеятельности субъекта (ряд повседневных ситуаций) и сферу, неподвластную индивиду и, напротив, управляющую им (табуированные объекты и ситуации — духи, талисманы, тайные ритуалы, выделенные индивиды — вожди и шаманы). Эта регулятивно-нормативная сфера, закрепляясь в сознании и выражаясь в языке, иной раз весьма жестко отделяет род или племя от чужаков. Она формируется как стихийно, так и целе-

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.176.

298

направленно, в ходе конфликтных ситуаций. Объясняя и разрешая последние, «колдун может заявить, что причина несчастья — в употреблении опасного слова, причем таким словом нередко оказывается самое обыкновенное, например «дом». С этого момента оно становится табу для семьи. Приходится ее членам находить другое название для данного понятия. Табу выступает здесь важнейшим источником обогащения языка — условием синонимии терминов.

В языковых играх, как мы видим, формируется своеобразная онтология, накладываемая на данную человеку реальность. Явления природного, социального и психологического порядка, выполняющие определенную функцию в человеческом мире, превращаются в денотаты языка. Однако язык не копирует таким образом реальность, а скорее дополняет ее, придает ей приемлемый с точки зрения возможностей и потребностей человека облик. Язык опутывает мир паутиной интерпретации, создает систему символов, в которой каждому обозначаемому явлению придается целый ряд смыслов, имеющих разные и смешанные — когнитивные, регулятивные, экспрессивные и пр. назначения. Тем самым человек поднимается на новый уровень свободы по отношению к миру: значительное количество необходимых действий можно осуществлять не практически, а проговаривая, заменяя их построением известного текста. Набор терминов языка, их смыслов и грамматических структур, заметно превышая со временем совокупность вовлеченных в деятельность предметов и явлений, позволяет человеку *экспериментировать в условиях всякого возможного опыта*. Это дает как невиданную ранее экономию энергетических ресурсов, так и многократное снижение риска. При этом необходимость использовать для обозначения неизвестного наличные языковые ресурсы интенсифицирует психическую деятельность и прежде всего память и комбинаторное мышление.

Так, нуэры, используя термин «бык» применительно к скоту, социальной и возрастной стратификации одновременно, фактически вовлекаются в построение достаточно сложной метафоры. И здесь же, стремясь максимально точно обозначить

признаки принадлежащего ему животного, нуэр навешивает на фактически неизвестное ему общее понятие коровы множество определений и дополнений. Больной, воспринимая магическую песню как описание диагноза и способа исцеления, дает ее словам натуралистическую интерпретацию; шаман, озвучивая болезненные переживания, изобретает ряд мифологических смыслов.

299

Смысло- и структуротворчество взаимодействуют с потребностью в дифференцированном обозначении, что становится внутренним источником развития языка. Таким образом формируются два измерения языка — статическое и динамическое.

Так, в лексике индоевропейских языков корень слова выражает собой природно-вещественные и обыденно-повторяющиеся смыслы берущие начало еще в полуживотном звукоподражании, ограниченном географическими и этническими параметрами; и напротив, приставки, суффиксы, окончания и артикли модифицируют корневое значение в соответствии с изменяющимся опытом деятельности и общения. Далее, слова, устойчиво объединяемые с многообразными дополнениями, обстоятельствами и причастиями, выражают собой локальный, понятный лишь вовлеченному в него индивиду, опыт; так складываются пословицы и поговорки. Различение неодушевленных предметов по родам, обязанное тотемическому именованию и зафиксированное в мифах и сказках, имеет под собой анимистическую подоплеку, которой не свойственно единообразие даже в рамках одной языковой семьи. И напротив, космополитическое начало вносится в язык общими понятиями, стимулирующими, кроме всего прочего, и внутренние резервы языкового творчества.

2. Язык природы и язык культуры

Внешне нелепый вопрос — что первично: чтение или письмо? — не так уж и прост. Читать можно лишь то, что написано, а писать в состоянии лишь грамотный человек, однако оба эти процесса совершались первоначально без карандаша и бумаги: в их качестве использовались ландшафт, флора и фауна первобытной природы. Так, мы уже упоминали о поразительно детальном знании африканскими бушменами своего участка леса, в котором они могут ориентироваться буквально с закрытыми глазами. Это знание, однако, совмещается с удивительным незнанием ими окружающей территории, на которой живут их соседи.

Они ритуально игнорируют и демонстративно опасаются чужой территории, и это не только не спасает их от конфликтов с окружающими племенами, но и конституирует ценность и осмысленность собственного мира. Более того, они готовы долго Рассказывать о напастях, поджидающих их за его пределами, и эта «негативная онтология» — своеобразный вариант «ученого

300

незнания», незнания, нетождественного простому неосведомленности.

Едва ли можно сомневаться, что это «незнание» в некотором пиквикском смысле, ибо природное содержание окрестной флоры и фауны аборигенам заведомо хорошо знакомо. Иное дело что предметам природы в данном случае приписывается дополнительный «враждебный» смысл, являющийся результатом охранительного табуирования границ охотничьих владений. Превращение ландшафта, растений и животных в «социальные знаки» является предпосылкой возникновения процедуры чтения как «вычитывания» и процедуры письма как «приписывания». Лексические и грамматические структуры возникают в форме метафоры, социального и природное значение которой переплетаются и дополняют друг друга. Знание повадок зверей и лечебных свойств растений неотделимо от тотемических и магических представлений, хотя и не сводится к ним, если мы встаем в позицию внешнего наблюдателя и находим способы их различения. В вышеприведенном примере различие натуралистической и социальной интерпретации осуществляется с помощью автоматического гештальт-переключения, исключающего анализ. Аналогичную картину мы получаем, когда рассматриваем в качестве текста костюм первобытного шамана. Орнамент, камни, зубы, кости, чучела мелких животных, маска, оружие — все это обретает свой подлинный смысл в обстановке магического действия и олицетворяет магическую картину мира, биографию и способности самого шамана.

В дальнейшем происходит стирание метафор языка природы: противоположность «своего» и «враждебного» переходит в противоположность «сотворенного» и «несотворенного» (библейская биология), «обычного» и «диковинного»

(средневековые «Физиологусы»), «входящего» и «не входящего в классификацию» (нововременные таксономии), «объяснимого» и «необъяснимого с точки зрения современной науки». Истоки этого процесса скрываются, однако, все в том же переходе от оседлости к миграции; полисемическое «окультуривание» природного языка коренится в практическом выходе человека за «черту оседлости». Парадокс состоит в том, что сама оседлость обязана в свою очередь табуированию границ племенной территории. Тем самым первый культурно-языковой акт — наложение табу, узаконивающий природную ограниченность человека, становится одновременно началом преодоления этой ограниченности.

301

Важнейшая предпосылка чтения — конструирование длинных текстов, требующих сложных грамматических и стилистических структур. Попробуем обратиться к самому началу эпохи длинных текстов, которую образуют магические заклинания первобытного человека.

Б. Малиновский записал множество подобных заклинаний, изучая туземцев Тробрианских островов. В фокус его интереса попали упоминания *о балома, или* духах предков, к которым обращены заклинания, и английский антрополог предпринимает описание и анализ магических формул для того, чтобы проникнуть в сердцевину раннерелигиозных верований.

«Стержень киривинианской магии — это заклинания. Именно в них состоит главная сила магического обряда. Можно даже сказать, что сам обряд нужен только для того, чтобы заклинания были произнесены в соответствующих условиях. Обряд — это некий механизм трансмиссии заклинания... Поэтому именно в формуле заклинания можно искать ключ к идеям, связанным с магическим обрядом. И прежде всего бросается в глаза, что в такого рода формулах мы часто встречаемся с именами предков ныне живущих туземцев. Многие формулы прямо начинаются с длинного перечня таких имен, выступая таким образом как некий способ вызвать духов обладателей этих имен», — пишет Малиновский¹. Это «у'ула», или завязка заклинания. Ее характеризует значительная экспрессия, стилистическая возвышенность, обилие архаических, допускающих поливариантные интерпретации и просто непонятных самим туземцам выражений. Во второй его части, «тапуала», или сердцевине, мы встречаем подробное описание того, что должна принести сама магическая формула: так, применительно к садовой магии (очень значимой для туземцев) она содержит постадийное описание сельскохозяйственного процесса и произносится в начале каждой соответствующей стадии как предвосхищение ее результатов. Эта часть магической формулы проще для понимания и перевода, чем завязка и «догина» (концовка). Хотя сам Малиновский не говорит об этом, но нетрудно увидеть в завязке описание родословной мага, а в сердцевине формулы — структуры производственной деятельности — двух важнейших культурных характеристик человека, первая из которых соотносит его с историей, а вторая говорит о способах его отношения к миру. Стилистиче-

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. С. 114.

302

ские и фонетические особенности заклинания (сюжет, ритм, симметрия, аллитерации) способствуют его связыванию в мнемонически оформленное целое. Далее в поисках главных истоков магической веры Малиновский сопоставляет спонтанные действия человека в безвыходной ситуации и сопутствующие речевые акты, вызванные перехлестывающей через край страстью или неудовлетворенным желанием, с магическим ритуалом и формулами колдовских заклинаний. Он исходит из того, что дикарь или цивилизованный человек, обладает ли он искусством магии или же вовсе не ведает о ее существовании, попав в такую ситуацию, не может оставаться в бездействии, единственном состоянии, к которому подталкивает его растерявшийся разум. Напротив, его нервная система и все его телесное существо побуждают к действию, которое могло бы *заместить* то, что не увенчалось успехом. В его сознании доминирует образ желаемой цели, он как бы видит и осязает ее. Само его тело уже совершает действия, соответствующие тому, что обещает ему надежда, что диктует ему столь сильно переживаемая страсть. При этом замещающая деятельность, поток слов, образов и действий, в которых страсть находит свой выход из-под обломков бессилия, субъективно обладает всей ценностью действия реального, которое осуществилось бы, если бы не возникли непреодолимые препятствия.

«Магические ритуалы, — пишет Малиновский, — большая часть магических формул и принципов, колдовские приемы — все это восходит к бурным

переживаниям, испытанным людьми в труднейших ситуациях их практической жизни, в безвыходных тупиках, в попытках найти бреши в стене, воздвигаемой несовершенством их культуры, разрешить противоречие между могучими жизненными соблазнами и грозными опасностями подстерегающей судьбы. Я думаю, что именно здесь мы находим не просто один из факторов, но самый главный исток магической веры»¹. Именно поэтому большинству магических обрядов соответствует импровизированный поток слов, проклятий, мольбы, описаний неисполненных желаний и обращений к сверхъестественным силам, которые закрепляются в эмоционально нагруженной родословной и практически детализированном «предписывании законов природе», или целеполагании (завязка и сердцевина заклинания соответственно). Систематическое конструирование длинных текстов осуществляется, далее, в эпо-

¹ Там же. С. 91.

303

се космогониях и теогониях, которые в свою очередь нуждаются в понятии истории и, следовательно, в чувстве длительности времени. Само же ощущение длительности требует отсчета и масштаба; должна установиться раздельность прошлого, настоящего и будущего, и характер их границ должен обрести прочность гранитных ступеней.

Этот процесс начинается с расслоением общества на властные и имущественные группы и установлением правил наследования, т. е. перехода власти и собственности из прошлого в настоящее и будущее. На место тотемического отца рода приходит соответствующее божество, освящающее неизбежность новых социальных установлений. «Книга природы» постепенно уступает свое место «божественной книге», систематически трактующей творение и развитие природы и человека. Примечательно, что первые письменные сказания о «небесных героях» и «богочеловеке» (Гильгамеш и т. п.) оказываются практически полностью свободны от тотемических символизмов — аналогий, почерпнутых из «книги природы». В этом смысле зверонасыщенность индийских эпосов («Махабхараты» и «Рамаяны») представляет собой литературную инверсию, вторичную художественную реминисценцию, но никак не стихийно сложившийся миф. Аналогично в конфессиональных источниках (Библии, Коране) природа описывается уже как бы в мета-языке, высупающем как «естественный язык», априорно обусловленный творящим Словом. И здесь еще сильнее выступает ритуальный момент чтения: священнодействие с библейскими скрижалями получает символическое изображение в процедуре молитвы.

Фактически процедура чтения уподобляется мифологическому празднику, в ходе которого человек отождествляет себя с ритуальными персонажами и усваивает, а затем эксплуатирует известные культурные стереотипы. «Вычитывание» смыкается с «почитанием», а «приписывание» — с «переписыванием». Исходя из этого можно понять нарочитую анонимность средневековых летописцев и переписчиков Библии: священность всякого текста оказывалась несопоставима с человеческим авторством. Очевидно, что священный характер текста есть результат процедуры его создания, которую тоже не причислишь к стандартной технологии. *Мифологическое чтение предполагает магическое письмо*, образцом которого может служить библейское творение мира с помощью Слова (многообразие значений греческого Логоса делает это обстоятельство еще более ясным).

304

Миф как средство воспроизводства человека и мира и магия как способ их создания оказываются первичными ресурсами литературы, письменности и знаковой деятельности человека вообще. С этого момента жизнь человека разворачивается во множестве сосуществующих миров, а текст становится *путеводителем по мифу*, который в свою очередь служит *символическим протоколом и инструкцией по магическому миротворчеству*. Персонажи текста представляют собой либо медиумов для введения в мир мифа, либо небесных героев, дополняющих миф так, чтобы он всякий раз мог служить решению жизненных проблем. Сюжет описывает сакральные предметы — аксессуары мифического пространства и магического действия. Так, расположение, устройство и обстановка храма являются фактически не только условиями, но и закодированной методикой для молитвенного общения с Богом, методикой, которая действует автоматически благодаря включенности в известную традицию. Религиозные ритуалы (пост, пасха, крещение, причащение и т.п.) напоминают свернутые логические выжимки из священной истории. Само же всемогущее божество способно в принципе решить любую человеческую проблему,

даже если она не встречается в его жизнеописании, что косвенно расширяет мыслимый набор разрешимых ситуаций. Текст потому выполнял функции хранения культурной памяти, что он повествовал о сакральных вещах — свернутых описаниях праисторических событий, образующих структуру человеческого мира.

И здесь мы снова возвращаемся к миграционному сознанию и спрашиваем себя: кому же еще, как не мигрантам, было необходимо такое орудие хранения исторической информации, как текст? Ведь именно они жили в меняющемся мире, и именно они нуждались в каком-то способе сохранения своей самости, не основанном на стабильном окружении. Именно бродяги-финикийцы создают первый вариант буквенного алфавита, и именно Книга сопровождает евреев к «земле обетованной». Для мигрантов оказывается актуальной задача сохранения соответствия между видением мира и сознанием себя, соответствия, которое постоянно нарушается и нуждается в воспроизводстве. Здесь уместно процитировать К. Гирца: «Священные символы... соотносят некую онтологию и космологию с некой эстетикой и моралью: их особенная сила исходит из присущей им способности идентифицировать факт с ценностью на самом фундаментальном уровне, придать тому, что в противном случае было бы

305

лишь действительным, всеобъемлющий нормативный смысл»¹. В качестве примера он приводит верование индейцев сиу о священном характере круга. Согласно сиу, все в природе, за исключением камня, создано великим духом кругообразной формы. Поэтому они строят свои типи круглыми, располагают походный лагерь кругом, придают круговую форму орнаменту. Круг — это символ пространства и времени, но также и положительного социально-морального начала: курящие передают трубку мира по кругу. Круглый камень, т. е. результат вторичного превращения несовершенного в совершенное, символизирует собой победу добра над злом и потому имеет священный характер. Нетрудно найти аналогии этим верованиям в европейской алхимии и платонизме.

Согласно психологу Ч. Тарту, подобное отождествление факта с ценностью (оценкой) является свойством обыденного иллюзорного сознания, обреченного вращаться в «колесе самсары», никогда не постигая истины². Мы уже подчеркивали эволюционную значимость культа иллюзии, и здесь можно было бы лишь добавить, что замена предмета знаком, а действия дискурсом действительно ведет к своего рода иллюзии. В особенности иллюзией является принятие такой замены всерьез, когда текст рассматривается как самостоятельный предмет, обладающий собственной ценностью. Поскольку культура определяется как «образец сигналов и знаков, усваиваемый в процессе обучения»³, то становится ясным, что именно она позволяет человеку опередить других животных в развитии известных психофизиологических способностей (фокусировка внимания, торможение, вариабельность интересов, следование цели) на пути к обретению «свободной воли». Консервативность культуры, которую подчеркивает Тарт вслед за Фрейдом, есть, по нашему мнению, лишь та ее сторона, которая коренится в оседлом образе жизни, во внеисторической, плоской социальности. У культуры есть, вместе с тем, и креативное измерение, к которому в данном случае мы пытаемся привлечь внимание.

Однако было бы неверно остановиться на противоположности природы и культуры как консервативности и креативности.

¹ Geertz C. *Interpretation of cultures*. New York, 1973. P.127.

² Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл. С. 220—237.

³ Parsons T. *An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action* // *Psychology: A Study of Science*. New York, 1959. N 3. P. 612-711.

306

И креативность, и ее относительная противоположность — простая репродукция старого — представляют собой, во-первых абстракции реальной жизни и, во-вторых, выражают собой сочетание природного и культурного. Это обнаруживается среди прочего при обсуждении вопроса о «приватном языке», в терминологии Витгенштейна. Значение его в особенности велико если мы не ограничиваемся логическим подходом к языку как системе знаков и смыслов, но рассматриваем его генетически, с точки зрения генезиса всей культуры и каждого отдельно взятого текста. Аргументация позднего Витгенштейна против «приватного языка» — т. е. в сущности против возможности произведенного лишь индивидуальным сознанием языка, сводится к следующему. Если язык представляет собой систему правил оперирования со знаками, а всякая система правил лишь постольку такова, поскольку

выражает собой определенную систему общения людей, то за пределами этого общения знаковая деятельность теряет смысл. «Вообразить себе язык — значит вообразить себе форму жизни», — пишет Витгенштейн¹, или даже: «...то, что принадлежит языковой игре, представляет собой всю культуру»².

Витгенштейн показывает роль деятельности и общения в процессе формирования языковых значений, однако при этом он ограничивается некоторыми рутинными ситуациями, в которых осуществляется воспроизводство уже существующей языковой системы. Хотя иногда и упоминается о том, что правила всякой языковой игры могут нарушаться, но эта идея не развивается. *Следование правилу, но не возникновение его* — вот что в первую очередь привлекает внимание Витгенштейна. Свободная игра ассоциаций, в том числе при образовании общих понятий, ограничена, по Витгенштейну, некоторой парадигмой соответствующей неязыковой деятельности, которая фактически рассматривается как некоторое ставшее целое. С точки зрения такого подхода к языку остаются необъяснимыми важнейшие моменты его онто- и филогенеза. Например, параязык, изобретаемый младенцем и затем полностью вытесняемый общепринятым естественным языком; поэтические лексические и структурные неологизмы, не вошедшие в дальнейшем в литературный язык; магические заклинания, которые никто, кроме данного колдуна,

¹ Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1978. P. 8.

² Wittgenstein L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*.

Oxford. 1970. P.8.

307

не может понять, воспроизвести и использовать; индивидуальные системы обозначений, используемые на первоначальных стадиях разработки научной идеи и затем исчезающие в коллективных дискуссиях и публикациях. Нелишне напомнить и об индивидуальных особенностях применения и освоения языка, которые никак не укладываются в концепцию Витгенштейна и могут быть рассмотрены лишь как девиации, аномалии.

Все эти феномены не сводятся к интересубъективным структурам и порой даже явным образом не включаются в них, хотя и служат необходимыми ресурсами обновления и развития языка. Более того, их частичное, фрагментарное использование практически невозможно: только целиком окунувшись в эту иную языковую реальность и затем выйдя из нее, человек обретает новые стимулы и ассоциации, которые окажут воздействие на общепринятые языковые формы не непосредственно, но лишь через соответственно изменяющуюся деятельность. Так, общение с лепечущим младенцем не научит использованию детского лепета в общении, но внося известные изменения в психику взрослого, позволит ему найти общепонятные, хотя и новые для него самого слова для описания этого общения. Чтение стихов Велимира Хлебникова или прозы Андрея Платонова не заставит заговорить их художественным языком, но внесет изменение в видение мира, которое затем будет облечено в интересубъективную языковую форму.

Уже результаты психологических исследований детского лепета и философско-искусствоведческой интерпретации текстов Платонова позволяют внести существенные коррективы в аналитику языка, предлагаемую Витгенштейном. Онтогенетическое рассмотрение языка выявляет особенности детской когнитивной установки, лежащей в его основе; ее отличает длительная восприимчивость, незапрограммированность, эффект «чистой доски». Факты воспринимаются ребенком феноменологически, несистематизированно и вне стандартной интерпретации, они сильно экзистенциально нагружены, поскольку запечатлеваются на фоне интенсивной динамики роста и относительно большое количество событий падает на переходные периоды, «пограничные» возрастные ситуации и каждое из них обретает глобальное значение. Эгоцентризм, слабая критичность к себе или гипертрофированная самокритика являются дополнительными факторами глобализации и индивидуализации сложных жизненных ситуаций. В результате этого мир фокусируется на индивиде, а индивидуальным обозначениям событий и предме-

308

тов мира приписывается универсальное значение. Забавные имена, которые ребенок дает окружающим людям и предметам, обусловлены как недостаточной артикуляцией звуков, так и архаической попыткой звукоподражания и особым эмоциональным «значением», которые эти слова имеют в его жизненном мире.

На уровне филогенеза языка психофизиологические, т. е. в значительной степени природные характеристики человека, сформировавшиеся еще в праисторическую

эпоху, обуславливают индивидуальные языковые различия. Эти эволюционно и адаптивно нагруженные особенности проявляются, среди прочего, в привязанности к природным метафорам, символам, аналогиям. Языковым аллюзиям, относящимся к ландшафту, флоре и фауне, не следует давать вульгарно-социологические интерпретации-природная предметность в языке может быть непосредственно связана с генетической памятью. Это природное наследие человека, мало чем отличающееся от соответствующего «экологического языка» животных, обогащается и трансформируется с уходом человека из его экологической ниши, что опять-таки напоминает нам о решающем значении динамического опыта в формировании мышления и языка. Выражением динамического опыта уже на уровне развития языка как самостоятельной системы является то, что язык не возникает непосредственно из деятельности и общения, но их объединяет континуум различных языковых форм, между которыми беспрерывно происходят процессы обмена смыслами и символами. Модель подобных процессов мы находим в известных процедурах чтения, письма, перевода, пересказа, интерпретации. Возникает мысль, что интерпретация языка как системы знаков и смыслов, вырастающих из регулярной деятельности и общения, обязана именно оседлой позиции рефлексии. И напротив, *язык может быть в принципе понят не только как стабильная система правил, но и как эволюционирующий текст в контексте его создания, переработки, чтения и перевода.*

309

3. Традиции чтения

Классической является та книга, которую некий народ или группа народов на протяжении долгого времени решают читать так, как если бы на ее страницах все было продумано, неизбежно, глубоко как Космос и допускало бесчисленные толкования.

Хорхе Луис Борхес

Понятие «текстовой эпохи» как исторически-специфического типа языковой культуры позволяет развить эту мысль. Попробуем кратко охарактеризовать основные текстовые эпохи.

Античность

Греки, замечает А. Н. Уайтхед, «отличались умозрительностью, страстью к рискованным приключениям, стремлением к новому. Наше самое значительное отличие от греков заключается в том, что мы — подражатели, в то время как они никого не копировали»¹. Одновременно с этим греков отличает «всеобъемлюще драматический образ природы»² в том смысле, что ее структура понималась по аналогии с разворачиванием драматического произведения, как иллюстрация общих принципов, сходящихся в одной точке. Природу наполняет моральный порядок, или неизбежность судьбы.

Факты греческих заимствований у египтян, вавилонян и финикийцев вынуждают нас не верить категоричности первого тезиса Уайтхеда об абсолютной оригинальности греков. Вместе с тем последние в самом деле открывают новое отношение к знанию и тексту, почти не известное Востоку — диалог³. Специфический характер этого диалогического общения, в котором собеседники формально равны, но один из них заметно умнее (типичен здесь образ Сократа), отличает его от диалога в современном понимании. Греки доклассического периода не копируют предшественников, но у них сильна установка на учение и высок приоритет учителя — Гомера, Сократа или Гермеса Трисмегиста.

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 678-679.

² Там же. С. 65.

³ См.: Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988. С. 43—44.

310

Греческий диалог — это уже обмен мнениями, в ходе которого собеседники не только ставят вопросы и дают готовые ответы, но опробывают разные постановки вопросов и ведут поиск правильных ответов. Диалогичность познания, культ живого непосредственного общения обуславливает приоритет устной речи. «Устное слово — это еще телесная "самость" человека написанное слово — нет... Классическая греческая литература не столько "написана", сколько "записана". Она условно зафиксирована в письменном тексте, но требует реализации в изустном исполнении; ей необходимо вернуться из отчужденного мира букв и строк в мир человеческого

голоса и человеческого жеста»¹. Устная речь призвана сохранить живую связь языка с драматическим ритуалом, сопровождаемым «козлопением» (буквальный перевод греческого слова «трагедия»), причитанием, гимном. И одновременно с этим диалог есть перенесение действия из внеязыковой сферы практического обряда в область языка, когда не в «природе, полной богов», ищут ответа на свои вопросы, но у собеседника, в глубине души которого можно обнаружить следы созерцания мира идей.

Итак, античность — это *эпоха чтения и учения вслух*, эпоха доминирования устных текстов в отсутствие книгопечатания и массового обучения, с одной стороны, и распространенности коллективных мероприятий (мифологически-праздничных мистерий либо политически-судебных дискуссий) — с другой. Пифагор, Сократ, Христос и Будда избегали писанных текстов. Легенды и эпос в стиле Ветхого Завета, Гомера или Махабхараты, пересказываемые или читаемые вслух, служили способом организации ритуального действия. Философские произведения, выполненные в форме беседы (диалога), задавали образцы ин- теллектуального общения. Светские лирические, приключенческие или научно-познавательные истории по образцу римских авторов (Апулея, Овидия или Юлия Солина) структурировали таким же образом повседневное неформальное общение. Показательно, что некоторые тексты включали в себя (обычно в качестве вступления) указание на то, как, где и когда они рассказываются (рассказ в рассказе). *Рассказ, пересказ* и, наконец, *чтение вслух ранее записанного пересказа*, по существу мало отличающиеся друг от друга, являлись степенями одной и той же языковой эпохи.

¹ Аверинцев А. Л. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 196.

311

Платон в диалоге «Федр» излагает египетскую легенду, направленную против письменности (привычки, из-за которой люди пренебрегают упражнением памяти и зависят от написанных знаков, не способных ответить на поставленный вопрос). Платоновскую критику письменности можно понять как стремление избежать выхолащивания подлинной сути языка, подобно тому как мифология искажала и упрощала содержательную объемность мифа, догматизируя его и лишая тем самым жизненного смысла. Архэ мифа теряло сакральное содержание, становясь из сердцевины лишь внешней оболочкой ритуала. Как замечает Гадамер, в позиции Платона «возвещает о себе происходивший в то время в Афинах процесс превращения поэтического и философского предания в литературу. Мы видим, что практикуемая софистами "интерпретация" текстов, особенно интерпретация поэзии в учебных целях, вызывает у Платона отклоняюще-негативную реакцию. Мы видим далее, что Платон стремится преодолеть слабость "логосов", в особенности письменных, своей собственной диалогической поэзией. Литературная форма диалога вновь погружает язык и понятие в исконное движение живой беседы. Слово предохраняется тем самым от всех догматических злоупотреблений»¹.

Определенную роль играло в античности и то соображение, что, как говорил Пифагор, учитель выбирает себе учеников, а книга читателей не выбирает — они могут оказаться злодеями или глупцами. Этим отчасти руководствовался Аристотель, высказывая аналогичные опасения своему царственному ученику Александру. Данное обстоятельство не помешало автору трактата «О мире», который первоначально приписывался Аристотелю, высказаться так: «А письменность, соединив гласные и согласные, произвела на свет все искусства»².

Однако неприспособленность письменного языка для выражения наиболее важного и сокровенного знания еще долгое время оставалась аксиомой для древних авторов. И даже если они не могли не писать (Плотин, один из наиболее «сокровенных» мыслителей, был в то же время необычайно плодовит, его перу принадлежит 21 трактат), то их работы были во многом нацелены на сообщение о неизреченности тайны. В диалоге Лукиана из Самосаты «Неучу, который покупал много книг» (II век)

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 433.

² Псевдоаристотель. «О мире»//Знание за пределами науки. Т. 2. 1977. С. 196.

312

сообщается об обычае читать вслух, чтобы лучше вникать в смысл (во многом по причине отсутствия знаков пунктуации и даже разделения слов), и при этом сообщая, поскольку книг было немного. В дальнейшем этот обычай воспроизводится в многочисленных религиозных и магических сектах — почти по тем же причинам.

Элдиническая эпоха несет с собой выхолащивание диалога превращение его в досужую беседу, в сугубо дидактическую процедуру. Диалог уже рассматривается

лишь как форма диалектического, вероятностного познания («Топика» Аристотеля). В построении философско-научных текстов осуществляется переход к монологу. Это было наиболее отчетливо представлено у Аристотеля. Его тексты имеют форму лекций или трактатов. «Диалог становится диспутом, эпистема — дисциплиной»¹. Судьба диалога воскресила его в герметических, гностических, раннехристианских текстах, обнаруживающих стремление к живой реальности бытия, в котором искомая тайна вновь превалирует над обретенной истиной.

Одновременно с этим нормотворческая деятельность вела к появлению письменного права, которое как в Египте (законодательство Бокхориса), так и в Греции (законы Солона) явилось формой внешней регуляции общественной жизни. Оно упорядочило и ограничило принятие судебных решений и сделало необходимым как специальное изучение права по источникам, так и постоянное обращение к ним в процессе судопроизводства. Знание нормативных текстов фактически отличало социально зрелого гражданина от раба или ребенка. Подобными же кодексами, или образцами, служили образованному греку или римлянину Плутарх, Цезарь или Аукреций Кар. «Всем известно, что Пифагор, Платон, Демокрит и Евдокс, а также многие другие древние эдлины приобщались к мудрости современных им священных писаний. Неужели же ты, наш современник, наделенный тем же стремлением к знанию, останешься без наставления современных признанных учителей?» — вопрошает своего ученика Ямвлих². Хотя тексты вплоть до эпохи Возрождения переписывались от руки и едва ли могли быть широко читаемы, существовали специальные и дорогостоящие рабы-переписчики, благодаря которым из немногих сотен копий античных шедевров отдельные дошли до нас.

¹ Огурцов Л. П. Дисциплинарная структура науки. С. 51.

² Ответ учителя Абаммона...//Знание за пределами науки. Т. 2.

313

Поздняя римская античность вслед за Новым Заветом вводит в оборот новый способ обращения с текстом под названием «письменный пересказ». Информационное насыщение, свойственное этой эпохе, и широкое использование труда рабов-переписчиков сделали возможным создание объемных энциклопедических трудов — компендиумов, суммирующих все предшествующее знание. Секст Эмпирик, Плиний Старший, Колумелла, Юлий Солин и другие греческие, римские, китайские и индийские авторы создают труды подобного рода, во многом представляющие собой постепенно дополняемые, видоизменяемые вариации, основанные на некоторых канонических текстах — письменных и устных. Так рождается *система ссылок* — явных и скрытых — на предшественников, первые образцы которой мы находим в «Метафизике» Аристотеля и Евангелиях. Кризисные явления, сопровождавшие разрушение Римской империи породили социальный пессимизм; связанные с ним представления о круговороте истории и бессмысленности новаций приводят к заикливанию текста на себе самом. Это выражается в создании паранаучных пересказов-плагиатов, в которых авторство обесмысливается; поэтической лирики, поглощенной субъективно-рефлексивным анализом; мистически и мифологически нагруженных повествований. Литературная пресыщенность римлян вела к усилению формальной изысканности текста и одновременно разрушала едва зародившееся отношение к нему как, особой и самостоятельной реальности.

Ранние отцы церкви в дальнейшем колебались между воздержанием от письма и рассмотрением письменного текста как зашифрованной тайны. Климент Александрийский уже в полном соответствии с Евангелием поучает, что писать в книге обо всем значит оставлять меч в руках ребенка. И одновременно Библию начинают рассматривать как источник тайного знания, божественной мудрости, нуждающейся в «вычитывании».

Средневековье

Разрушение римской культуры и перенесение центра образованности в арабский мир фатально отразились на Европе, в которой вплоть до IX века воцарились поголовная неграмотность и общее подозрительное отношение к книге как тайному, а то и колдовскому знанию. Крохотными островками, в которых сосредоточились остатки культуры, стали монастыри, служившие убежищем образованным людям. Социально сфокусированная

314

таким образом образованность сделала своим предметом единственный текст, подозрения в благонадежности которого не возникало — Библию. Северин Боэций — «последний римлянин первый схоласт» — перебрасывает мостик от античности к

средним векам. Его перевод, комментарии и интерпретации классиков (Аристотеля прежде всего) послужили методологическим образцом отношения к тексту, которое сложилось в раннее средневековье. Это было «чтение про себя», говоря словами Г. Райла¹ (согласно Райлу, чтение про себя как таковое появляется только в средние века), когда эзотеричность и самоценность текста переплелись между собой. По-видимому, первое свидетельство об изменении отношения к тексту мы находим в шестой главе «Исповеди» Августина, повествующего о своем учителе Святом Амвросии, читающем священные тексты про себя. Борхес замечает в этой связи: «Святой Августин был учеником Святого Амвросия, епископа Медиоланского, до 584 года; тринадцать лет спустя, в Нумидии, он пишет свою "Исповедь", и его все еще тревожит это необычное зрелище: сидит в комнате человек с книгой и читает, не произнося слов»².

Ценность чтения, исходящая из пришедшей в Европу с Востока идеи «священной книги», сочеталась с малой ценностью письма. В легенде, о которой повествует рабби Элеазар в еврейском мистическом каноне «Зогар», нет ни слова об умении писать. Приведем эту легенду полностью.

«Когда Адам был в саду Эдемском, Бог послал ему рукою Разиэля, ангела, хранящего святыне тайны, книгу с таинственными начертаниями, содержащими священную мудрость, и семьдесятю двумя разновидностями премудрости, толкуемыми образованием шестиста семидесяти начертаний высших тайн. Центральным местом в книге была тайная надпись — объяснение тысячи пятиста ключей, сокрытых даже от святых ангелов и запечатанных до того времени, пока книга не попала в руки Адама.

Когда Адам получил ее, святые ангелы собрались вокруг него послушать, как он будет читать. Когда же Адам приступил к чтению, они воскликнули: "Будь превознесен выше небес, Боже, и над всею землею да будет слава Твоя!"³. Тогда святой ангел Хадарниэль был тайно послан, чтобы сказать ему: "Адам, Адам,

¹ Ryle G. *The Concept of Mind*. Oxford, 1949. P. 27.

² Борхес Х. Л. *О культуре книг*. Соч.: В 3 т. Рига, 1994. Т. 2. С. 93.

³ Пс. 57,12.

315

оаскрывай славы Господа твоего, ибо лишь тебе одному, но ангелам, дана привилегия познать славу Господню". Поэтому он втайне хранил ее, доколе не покинул сад Эдемский. Находясь там он все время тщательно изучал ее и постоянно использовал дар своего Господа, пока не обнаружил такие тонкие тайны, о которых не было известно даже слугам небесным. Но когда нарушил он повеление Господа своего, книга улетела от него. И стал Адам ударять себя в грудь, и заплакал, и вошел, и погрузился в реку Гихон по самую шею, и все тело его сморщилось, а лицо осунулось. Тогда сделал Бог знак Разиэлю возвратить Адаму книгу которую изучал он затем всю оставшуюся жизнь. Адам оставил ее своему сыну Сифу, а тот, в свою очередь, передал книгу своему потомству, и так она передавалась, пока не пришла к Аврааму, который узнал из нее, как разуместь славу Господа своего. Подобно тому и Енох обладал книгой, через которую выучился он постигать божественную Славу»¹.

И в самом деле — что способен написать сам по себе ничтожный, угнетаемый всеми силами зла и лишь едва прикоснувшийся к сокровищнице знания человек, если все уже давным-давно написано Святым Духом (древними авторитетами)? Средневековое сознание, возвеличивая традицию, даже писаное право понимало лишь как ее иллюстрацию, ничего по существу не вносящую в освященный древностью обычай. Сама по себе интерпретация текста поэтому как бы не создавала иных, самостоятельных текстов, служа целиком и исключительно пониманию изначального текста, который не был текстом в нашем понимании — в нем сохранялось единство речи и действия, слова и смысла, буквы и духа, знания и бытия. Задача схоластического диспута — в построении такого дискурса, который демонстрирует превосходство знания над предвзятостью мнений, как умение мыслить возможности в качестве таковых. Поскольку абсолютным знанием владеет лишь Бог, то человеку остается только путь к знанию, путь вопросов и временных, несовершенных ответов на них. «Все это известно нам в особенности по средневековой диалектике, — замечает Гадамер, — которая приводит не только pro и contra и затем свое собственное решение, но в конце концов разбирает все аргументы вообще и отводит им надлежащее место. Эта форма средневековой диалектики является не просто следствием системы преподавания путем Диспута — наоборот, в основе такой системы лежит внутренняя

¹ Книга сияния // Знание за пределами науки. М., 1996. I, 55а-6.

316

связь между наукой и диалектикой, то есть между ответом вопросом»¹.

При этом грань между диалектикой и риторикой — рассматриваемыми как едва ли не главные учебные предметы средневекового университета — обнаруживает свою чрезвычайную зыбкость. Риторика как бы возмещает недостаток новизны в содержании, выступая неадекватным средством поиска данной новизны. «Литература буквально утопла в роскоши декоративного стиля; великолепное одеяние, казалось, придавало новизну старым идеям. Все они как бы облекались в тугую парчу. Понятия чести и долга носили красочное одеяние рыцарской иллюзии. Чувство природы рядилось в пасторальное платье, а любовь — в платье, которое было особенно тесным: в аллегории "Романа о розе". Ни одна мысль не представляла свободной и обнаженной. И едва ли эти мысли способны были двигаться иначе, как размеренной поступью, в бесконечной процессии»².

Нам уже приходилось упоминать о процессах ведьм как типичном явлении средневековья. Таковы же и «суды любви», упоминаемые Хейзингой³, не говоря уж о многочисленных имущественных тяжбах — едва ли не основном способе приобретения состояния. «Юридическое мировоззрение», которое К. Маркс справедливо считал специфически буржуазным феноменом, по-видимости правит уже в эпоху Средневековья, не выражая ничего, кроме всеобъемлющего формализма. «Всеобъемлющий формализм, — пишет И. Хейзинга, — лежит... в основе веры в неукоснительное воздействие произнесенного слова, — что во всей своей полноте обнаруживается в примитивных культурах, а в позднем средневековье проявляется в благословениях, заговорах, в языке судопроизводства. Составленное по всей форме ходатайство содержит в себе нечто величественное, торжественно-настоятельное, вроде тех пожеланий, которые звучат в сказках»⁴. Связь схоластического дискурса и судебного диспута едва ли нуждается в подробном обосновании.

Противоречивость средневекового отношения к тексту прослеживает В. Л. Рабинович⁵. Он подчеркивает его «учительский характер»: текст понимается прежде всего как строжайшее ре-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 429.

² Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988. С. 331.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 265.

⁵ Рабинович В. Л. Исповедь книголюбца. М., 1991.

317

цептурное предписание к действию — рецепт, ведущий происхождение от всеведущего учителя. Обратной стороной этой покорности и рецептивности выступает средневековая магия, колеблющаяся между христианством и язычеством. Магия — отнюдь не святость и уже не столько ученость, не столько знание сколько сила, источник которой — вновь тот же текст. И в библейском, и в магическом тексте налицо квазисимволизм, в котором слова и буквы неотличимы от действий и предметов, а чтец сливается с ремесленным мастером и божественным творцом. Мир как школа и текст как подлежащий выучиванию урок отображают мир как творение духа и текст — как способ творения. Вместе с тем в оппозиции схоластики и магии находит свое выражение и главное противоречие средневекового сознания — непрерывная флуктуация между идеальным и практическим, небесным и земным — последовательно показываемое И. Хейзингой в сфере ведения военных действий, отправления религиозного культа, отношения к любви, к слову. И все же это противоречие не между формальным образом и требованием жизненной реальности: единственный способ реализации жизни остается замкнут в оппозиции святого и греховного, где второе — неприменный спутник и условие первого. Схоластика и магия претворяют эту оппозицию в два полюса средневекового отношения к тексту; на одном полюсе — *ортодоксальная ученость, растворившая творчество в преклонении перед текстом; на другом — рискованная ересь, возвышающая чтение до творчества*. Но и там, и здесь границы мира совпадают с границами текста, и вопрос об отношениях между ними не встает. Поэтому и нет самоценности чтения, оно подчинено либо схеме откровения, либо схеме творения, каждая из которых находит завершение в схеме спасения. Чтобы пройти расстояние от «читать» до «читать» нужно было добраться от Алкуина и Августина до Абельяра и Лудлия.

Именно позднее средневековье порождает идею книги и чтения как самостоятельной ценности, а не средства достижения некоторой посторонней цели.

Наиболее ярко данная тенденция проявилась у каббалистов, которые полагали, что сила Господня исходит из букв в словах Священного писания, а мир сотворен Богом с помощью основных чисел от одного до десяти и двадцати двух букв еврейского алфавита. Изучение Торы и ее комментирование является, поэтому, всеобъемлющей и самодостаточной деятельностью. Еще раз обратимся к свидетельству рабби Эдеазара.

318

«Именно Тора дарует жизнь, свободу и счастье в этом мире и мире грядущем. Она — жизнь в этом мире, дающая тем кто посвящает ей себя, полноту дней: "число дней твоих сделаю полным"¹, равно как и долготу дней в будущем мире; Тора — это истинная полнота жизни, жизни блаженства без всякого уныния. Она — свобода в этом мире, полная свобода. Ибо когда человек отдает себя изучению Торы, ни одна нация мира не может господствовать над ним. Такой человек приобретает также избавление от ангела смерти, который уже не может иметь власти над ним ... Итак, тот, кто отдает себя изучению Торы, достигает полной свободы: свободы в этом мире от рабства у языческих народов и свободы в будущем мире, так как никакое обвинение не может быть выдвинуто против него там. Ибо Тора содержит в себе высшие и сокровеннейшие тайны, как сказано: "Она дороже драгоценных камней"², ведь неисчислимы сокровища сокрыты в ней ...³

Горе людям, утверждающим, что Тора имеет целью сообщить исключительно обыкновенные вещи и мирские повествования: если бы это было так, то Тора могла быть написана тогда и в настоящее время и с еще более интересными повествованиями. В действительности же каждое слово Торы есть высшая тайна. Приди и посмотри: высший мир и низший созданы по одному и тому же принципу; в низшем мире — Израиль, в высшем — ангелы. Когда ангелы желают снизойти в низший мир, они должны одеть земные одежды, иначе мир не вынесет их. Если это правильно относительно ангелов, то еще в большей степени применимо к Горе, во имя которой и мир, и ангелы были созданы и существуют. Тора, не облеченная в земную оболочку, была бы не по силам миру ... Все библейские рассказы суть только ободочки Торы и ее одежды. Поэтому тот, кто думает, что эти одежды — сама Тора, заслуживает смерти и не имеет удела в будущей жизни. Горе глупцам, которые не идут дальше блестящего одеяния! Более ценно, чем одежда, тело, носящее ее, то есть изложенные в Торе законы, но еще более драгоценна душа, которая одухотворяет тело, высшие божественные тайны. Глупые видят только одежды Торы, более разумные — ее тело, а мудрецы — ее душу, истинную сущность ее»⁴.

¹ Исх. XXIII, 26.

² Притч. III, 15.

³ II, 132 а.

⁴ III, 152.

319

Каббала, утверждая приоритет истолкования перед авторитетом церкви, должна была выступать для средневековых европейских теологов отчасти как символ свободомыслия и ереси. В этом смысле она была для европейцев предреформаторским феноменом, исподволь приучающим к праву на собственное мнение к наслаждению индивидуальным творчеством.

Потребовалось еще долгое время, чтобы европейская образованность, постепенно и сперва лишь на словах порывая с авторитетом классиков, отважилась на открытое индивидуальное авторство и национальный язык, поставив перед письменным текстом задачу удовольствия, самовыражения и создание нового содержания.

Возрождение

Ренессанс как литературное явление предшествовал научной революции потому, что ему предстояло сформировать образы независимых литераторов, творцов оригинальных текстов — ученых, исследователей, подобно тому как схоластика создала образ читателя и истолкователя текста. Новые ученые обратились к истокам европейской образованности и отказались от университетской карьеры, вынуждавшей их перелагать устаревшие догматические знания. В этом они были подобны деятелям Реформации, стремящимся обратиться к Библии «самой по себе», минуя церковные каноны ее истолкования. Именно поэтому Ренессанс создал некую объединяющую метафору природы как «второй книги», написанной Творцом в помощь людям, невосприимчивым к Откровению: природа заменила собой церковь. Для победы самостоятельного творческого мышления необходим был образ Джордано Бруно, отстаивающего истину и свободу человека на костре, но в меньшей степени — и образ вдумчивого читателя-переводчика, способного довести до грамотной публики

тексты античных ученых и литераторов на основе их филологической критики. Вместе с тем для приобретения учености и развития науки и искусств не менее необходим образ Галилея или Микеланджело, не чуждающихся компромисса с Церковью: новое не могло упрочиться, не прибегая к общепринятому социальному стандарту, который не следует понимать как простой камуфляж. Даже Парацельс — естествоиспытатель и оккультист, как никто далекий от университетских схоластических кругов, добрую половину своих трактатов отводит обоснованию гармонии натуральной магии и общепринятого цер-

320

ковного учения. Образ ученого человека Возрождения отличается поэтому глубокой двойственностью.

Это врач, кузнец, печатник, часовщик, моряк — человек, полубессознательно собирающий знания в ходе практической деятельности. Он сам почти не пишет, передавая свой опыт из рук в руки. Параллельно с ним работает филолог-классик, юрист и теолог, все силы своего ума отдающий созданию и распространению текстов. Первый создает новые сплавы, лекарства, механизмы, открывает неведомые страны, глубоко чужд схоластике но готов некритически принять самую ортодоксальную, фантастическую и умозрительную космологию Косьмы Индикопдова или Данте. Второй воспитан схоластическим дискурсом и из всех инструментов предпочитает гусиное перо, но приобрел критический иммунитет к издержкам университетского образования и стремится уточнить, систематизировать, заново осмыслить известные тексты, разыскать и ввести в оборот новые и понять их не сами по себе, но в свете всех доступных ему современных знаний. Первый — это Колумб, второй — Галилей.

Так, Галилей, критикуя аристотелевскую организмическую динамику и закладывая основы механистической теории движения, использовал аристотелевские способы рассуждения и доказательства. Описание его известного эксперимента, подтверждающего теорию свободного падения, является по существу мысленным экспериментом, не учитывающим феномен трения; реальная скорость падения пули и ядра с вершины башни соответствует скорее аристотелевской теории. Понятия типа равномерного прямолинейного движения, необходимого для обоснования феномена инерции, относятся к ненаблюдаемым феноменам, а теория тяготения ничуть не более экспериментально подтверждается, чем аристотелевское учение о стремлении вещей к их естественным местам. И в то же время «Галилей вырабатывает новый стиль научной литературы — прозрачный, точный, рассчитанный на читателя, не связанного схоластической традицией»¹. Подобным образом итальянские гуманисты воскрешали платоновские диалоговые формы и аристотелевские (большой частью арабизированные) научные штудии, отличающиеся не меньшей языковой изощренностью, чем томистские теологические дискуссии. Повторив в сокращенном виде античную языковую эпоху, Возрождение обрело затем известную умеренность

¹ Кузнецов Б. Г. Галилео Галилей // Галилей Г. Избранные труды. Т.2.М., 1964. С.484.

321

и начало обращаться к античности более уравновешенно, как к ценным, хотя и отошедшим в прошлое, культурным ресурсам. И именно из Платона и Аристотеля черпали рационализм и эмпиризм многие свои идеи и аргументы, так же как и формирование современного философского языка шло по линии уточнения и развития античной терминологии. (Возможность этого была заложена в природе античной мысли: к примеру, аристотелевская теория и типология знания (эпистеме, докса, техне, пистис и эмпейдия) объемлет собой чрезвычайно широкую проблематику, включающую проблемы веры и разума, знания и мнения, соотношения впечатлений и идей, истин разума и истин факта, возможности априорных синтетических суждений, демаркации науки и метафизики, связи знания, деятельности и общения.)

Само собой, это стало возможно лишь постольку, поскольку тексты Аристотеля были читаемы и интерпретируемы в течение достаточно долгого времени, как будто в них все было продумано, неизбежно, глубоко как Космос и допускало бесчисленные толкования. Этому способствовало, кроме прочего, и обилие псевдоаристотелевских текстов, текстов Теофраста и других учеников, переводы Аристотеля на латынь, арабский и европейские языки. Возрождение продолжило и углубило обращение к тексту с помощью комментария и интерпретации; при этом текст перестал быть символом иной, внетекстовой реальности, становясь способом понимания предшествующего, исходного текста. М. Монтень иронически, но вполне самокритично замечает: «Гораздо больше труда уходит на перетолкование толкований, чем на толкование самих вещей, и больше книг пишется о книгах, чем о

каких-либо иных предметах: мы только и делаем, что составляем глоссы друг на друга»¹. Самоценность чтения и письма выливается в критику текста. Именно в этом состоит смысл произошедшей трансформации. «Язык XVI века был по отношению к себе в положении непрерывного комментария, но комментарий может функционировать лишь при наличии языка, который безмолвно предшествует речи... Чтобы комментировать, необходима предварительная безусловность текста»², который непосредственно не дан чтцу. Комментарий — путь от внутреннего текста-истины к внешнему тексту-воспоминанию (в платоновском смысле). Намек на это мы находим у Августина: «Мы

¹ Монтень *М.* Опыты. Книга третья. М.; Л., 1960. С. 360.

² Фуко *М.* Слова и вещи. С. 132.

322

учимся не посредством слов, внешним образом звучащих, а от внутренним образом учащей истины»¹. Ренессанс отказывается в безусловности исходному, нечитаемому тексту, слова отныне не тождественны вещам, но обозначают представления; комментарий уступает место дискурсу, почитание текста превращается в критическое чтение.

Переход от средневековья к «новому духу», как его именует И. Хейзинга², был ознаменован, помимо всего прочего, «разрифмованным пересказом», переделкой поэтических рыцарских романов в монотонную прозу. «Это отказ от стихотворной речи как главного выразительного средства, как стиливого выражения средневекового духа. Еще в XIII веке все можно было высказать в рифму, вплоть до медицины и естественной истории... Стихотворная форма предполагает такой способ передачи сообщения как чтение вслух. Не индивидуальную по своему характеру, выразительную, эмоциональную декламацию, но равномерное чтение нараспев, как это имеет место в эпохи, где литература находится на более примитивной ступени и стихи почти что поются в неизменной, традиционной манере. (Стоит вспомнить в этой связи способ чтения своих стихов И. Бродским и Б. Ахмадулиной — чем не возвращение к средневековому стилю? — *И. К.*) Вновь возникшая потребность в прозе означала поиски выразительности и зарождение современных навыков чтения в противоположность прежней напевной манере. В этой же связи находится распространяющееся подразделение излагаемого материала на небольшие главы с резюмирующими их содержание подзаголовками — обычай, который в XV в. внедряется повсеместно, тогда как прежде крайне редко имели обыкновение делить целое на отдельные части. Требования к прозе предъявляются сравнительно более высокие, чем к поэзии: прежняя, рифмованная речь еще позволяла глотать все что угодно, проза же, напротив, — это художественная форма»³.

В то же время Возрождение было вынуждено отчасти вернуться к «чтению вслух», как скоро использование национального языка и народного колорита (Бокаччо и Чосер тому примером) копирует (пародирует?) устный языковой стиль «неучей», «простецов» в борьбе против книжной схоластической традиции. Обмирщение литературного языка с помощью ассимиля-

¹ Цит. по: Рабинович *В. Л.* Исповедь книгодея. С. 271.

² Хейзинга *И.* Осень Средневековья. С. 330.

³ Там же.

323

ции повседневной речи в эпоху Возрождения нашло свое ограничение в изобретении книгопечатания в середине XVI века, которое внесло небывалую динамику в рост образованности и придало развитию языка новые внутренние стимулы. «Книгопечатание, проникновение в Европу восточных рукописей, зарождение литературы, которая больше не ориентировалась ни на устное слово, ни на зрительное представление и не подчинялась им, господство толкования религиозных текстов над традицией и авторитетом церкви — все это, даже при невозможности выявить роль причинно-следственных связей, свидетельствует об основополагающем значении Письменности на Западе. Отныне первоприрода языка — письменность»¹.

Это относится, в частности, к переводам Библии на национальные европейские языки и ее массовому печатному изданию. Одновременно завоевывает позиции классицизм, постепенно вытесняя рыцарские романы и сосуществуя бок о бок со своеобразным модернизмом в стиле Рабле, сатирически объединяющим утопию, фольклор и интеллектуальную прозу.

Новое время

Возникновение нововременной науки отнюдь не сразу приводит к формированию

новой текстовой эпохи. Научный язык складывается как очередное повторение аристотелизма, уже осуществленное схоластикой. Именно последняя закладывает каноны строгости и последовательности религиозно-теологических, правовых и финансовых документов, медицинских, ремесленных и алхимических рецептов, корабельных журналов, дневников наблюдений натуралиста. С другой же стороны, язык науки на пути своей специализации успешно копирует тот же общий книжный сакрализм, обязанный пониманию книги как чего-то священного, который наделяет науку божественным смыслом. Индивидуализм ученого, выражаемый в рассуждении от собственного лица, также есть слепок с праисторической персонификации творца.

Так что все это не образует специфики эпохи научных текстов. Она проявляется прежде всего в глобальной переоценке значения текста вообще: в том, что *слово перестает пониматься как акт подлинного творения, а текст — как нечто самодостаточное и самодовлеющее, как первичная реальность*. Отны-

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 86.

324

не «текст перестает входить в состав знаков и форм истины-язык больше не является ни одной из фигур мира, ни обозначением вещей, которое они несут из глубины веков. Истина находит свое проявление и свой знак в очевидном и отчетливом восприятии. Словам надлежит выражать ее, если они могут это делать; они больше не имеют права быть ее приметой. Язык удаляется из сферы форм бытия, чтобы вступить в век своей прозрачности и нейтральности»¹. Слово, текст становятся отражениями реальности и деятельности, относящейся к этой реальности, т. е. вспомогательными орудиями. В науке идет процесс создания новой, антионтологической теории познания и обмирщения языка, аналогичный тому, который характеризует литературу Возрождения.

Именно поэтому, с одной стороны, еще говорится о «скрытых качествах», субстанциях, первоэлементах и т. п., а с другой — нарастает стремление ограничиваться наблюдаемыми феноменами — «спасать», т. е. объяснять явления, и даже не объяснять, а просто описывать их. Перестав рассматривать мир как единство Бога, природы и человека, овнешняя, противопоставляя себе природу, человек и в самой природе не видит целостности: она распадается на множество «аспектов» — субъективно выбранных срезов описания. Эти аспекты как модусы бытия, как явления начинают противопоставляться субстанции и сущности, как скоро объяснение из первых причин уступает место просто объяснению, которое оказывается суммированным описанием наблюдаемых процессов и их следствий. В этой причинно-следственной цепи речь идет только о «вторых причинах», о «средних посылах» (Ф. Бэкон), о выявлении и систематизации наблюдаемых «качеств» объектов (Дж. Локк), о редукции всего и вся к таким качествам (Дж. Беркли, Д. Юм).

Нововременная наука, не исчерпываясь эмпирическим индуктивизмом, все же постепенно — первоначально лишь в форме выражения — начинает избавляться от метафизических рассуждений и эпистолярного стиля — неприменных спутников ренессансной образованности (это никак не противоречит тому, что эпистолярные споры ученых и философов по-прежнему привлекают большое внимание). В силу этого текстовым идеалом данной эпохи становится «естественная история» — довольно нудный перечень эмпирических фактов, в который с огромной силой вторгается классификационный произвол, — абстрактное мыш-

¹ Там же. С.105.

325

ление, прорвавшееся через заднюю дверь. От средневековых компендиумов такие «естественные истории» отличаются лишь относительно четким указанием на условия наблюдения явлений, обретающих тем самым пространственно-временную определенность.

Это уже самое что ни на есть профанное пространство и время, даже если оно соседствует с сакральными аналогами (абсолюты Ньютона). Параллельно идет обмирщение не только слова, но и числа, избавляемого от пифагорейских и каббалистических кон-нотаций при сохранении изошренной сакральной техники обращения с ними. Однако при этом многократно усиливается пристрастие к квазиматематическому стилю рассуждения.

Как замечает А. Уайтхед, «математика, удалившись на высочайшие вершины умозрительных абстракций, в то же время возвращается на землю с возросшими возможностями анализа конкретных фактов. История науки XVII в. читается как ожившая мечта Платона или Пифагора»¹. Текст строится так, что из постулатов

выводятся теоремы, терминам даются определения, и все это вместе начинает напоминать пародию на «Геометрию» Евклида. От последней и аристотеле-схоластических дедукций такой научный текст отличается лишь все более обширными ссылками на проводимые (а не только умственные) эксперименты.

К примеру, Ньютон, искуснейший экспериментатор своего времени, описывал следующий свой опыт. Он наполнял ведро водой и придавал ему быстрое вращение. Первоначально, когда вода перемещалась относительно ведра, а по мнению Ньютона, покоилась, ее поверхность была ровной. Затем, когда она начинала постепенно следовать движению ведра, приходили в действие центробежные силы, и вода начинала подниматься вверх по стенкам. Ньютон делал из этого вывод, что вода осуществляет уже не просто относительное движение, но вместе с ведром движется относительно абсолютного пространства. Такое движение, полагал он, доказывается действием сил, к примеру, в указанном случае центробежной силой; напротив, относительное движение, в котором не действуют силы, очевидно соответствует инерционному движению, описанному и обоснованному еще Декартом. В дальнейшем из этого возникло понятие равноправия всех инерционных систем. Поскольку они движутся лишь относительно друг друга и на них не действуют силы, то никто не может установить, которая из них движется, а которая покоит-

¹ Уайтхед Л. Н. Избранные работы по философии. С. 89.

326

ся. Законы природы имеют в них одинаковый вид. Поэтому они не только между собой равноправны, они также, в отличие от всех прочих систем отсчета, рассматриваются как совершенные.

На данном рассуждении Ньютон основывает всю физику. В своих «Математических принципах натуральной философии» он пишет: «В дальнейшем я исчерпывающим образом учу тому как умозаключать от причин, действий и наглядных различий к истинным движениям, и напротив, как сводить истинные и видимые движения к причинам и действиям. В этих целях написал я следующее сочинение»¹. Так закладываются основы разных типов текстов в рамках самой науки — описательно-натуралистических и дедуктивно-аксиоматических.

Эту — современную — эпоху М. Фуко характеризует как «возврат языка». Утратив тождественность вещи и связь с представлением, язык сам по себе начинает рассматриваться не как средство, символ или знак чего-то иного, но как независимая реальность. Витгенштейн и Хайдеггер воплотили в последовательную философскую форму то, что у Ницше мы встречаем в афоризме. С этого момента возникает Литература как особая *область деятельности, разворачивающаяся между письменным столом и библиотекой: язык замыкается на самом себе*. Одновременно рождается и новая наука, делающая язык своим объектом, сестра литературы — филология. Попробуем проследить основные следствия этой трансформации.

Во-первых, язык оказывается необходимым средством научного познания, которое требует от языка прозрачности, точности и нейтральности. Однако язык, сам становясь объектом науки филологии, обнаруживает в себе природную и неуничтожимую индивидуальность. Невозможность справиться с ней естественно приводит к созданию символической (несловесной) логики, призванной быть «чистой формой» — новым и совершенным языком науки, не претендующим на собственное содержание. В эссе «Аналитический язык Джона Уилкинса» Борхес специально касается этой темы.

Во-вторых, язык, рассматриваясь как самостоятельная реальность, потребовал серьезного исследования и немедленно обна-

¹ Newton I. Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Darmstadt, 1963. S. 31.

327

ружил в себе богатейшую кладовую культурно-исторического знания — традиций, нравов, мировоззрений, страстей. Новая жизнь герменевтики обязана именно этому. «Первый том "Капитала" — это толкование "стоимости", весь Ницше — это толкование нескольких греческих слов, Фрейд — толкование тех безмолвных фраз, которые одновременно и поддерживают, и подрывают наши очевидные дискурсы, наши фантазмы, наши сны, наше тело. Филология как анализ всего того, что говорится в глубине речи, стала современной формой критики», — пишет М. Фуко¹. Если в средневековье и Возрождение в тексте пытались «вычитать» тайну божественного слова, то современный текст занят «приписыванием» всего культурного контекста, всей сферы сознательного и бессознательного языку как априорному условию мышления, восприятия, переживания. *Язык как онтология культуры* — изобретение

современной эпохи. Текст становится рассказом об этой онтологии путем снятия с нее случайных — культурно-исторических и индивидуально-психологических — наслоений. Кто говорит? — задается вопросом Ницше. Что может быть сказано? — вопрошает Витгенштейн. Как говорить о бытии? — главный вопрос Хайдеггера. Переизбыток слов, текстов, читателей и писателей — очевидная основа этих вопросов.

Для характеристики — неполной и субъективной — современной текстовой эпохи приведу оценку одного ирландского романа Борхесом — ценителем и творцом литературных лабиринтов, текстов, обращенных на себя самих. «Дублинский студент пишет роман о дублинском кабатчике, а тот, в свою очередь, — роман о завсегдатаях своего кабака (к которым принадлежит и студент), каждый из которых опять-таки пишет свой роман, в котором есть свой кабатчик, свой студент и свои завсегдатаи, сочиняющие романы о своих романистах. Книгу и составляют разрозненные рукописи этих всамделишных или придуманных героев, скрупулезно откомментированные студентом. Но этот роман — не просто лабиринт: он еще и спор о разных путях развития будущего ирландского романа, и вместе с тем антология сочинений в стихах и прозе, которые представляют или пародируют все возможные стилевые манеры ирландской словесности. Глубочайшее воздействие Джойса — (еще одного архитектора лабиринтов и еще одного литературного Протея) несомненно, но несколько не умаляет ценность этой многоликой книги. Артур Шопенгауэр писал, что сон и явь —

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 388.

328

это страницы одной книги: читая ее от начала до конца, мы живем; перелистывая наугад — грезим. Картины в картинах и книги, повторяющиеся в других книгах, воочию убеждают в этом родстве»¹.

Итоги

Подведем итоги нашего рассмотрения текстовых эпох как исторических типов чтения и письма. Первая эпоха — период формирования лингвистических систем в контексте мифо-магической культуры раннеродового строя. Здесь знаковая коммуникация является нерасторжимым единством естественного языка, поведенческого акта и космологической схемы. Слово, знак — еще часть предмета в смысле неразвитости абстрактного мышления; одновременно с этим предмет — часть знаковой системы в смысле его зависимости от общей космологической схемы. Процедуры чтения и письма сводятся поэтому к «вычитыванию» смыслов из предметов и «приписыванию» предметам знаковой формы — по существу, к квазионтологическим процедурам. Типичный текст этой эпохи — магическая формула или рассказ о деяниях богов и героев.

Оформление лингвистических систем в этнические языки идет параллельно с обретением речью своей относительной самостоятельности в форме устного рассказа или диалога.

Здесь текст воспроизводит уже не структуру Космоса, но способ живой коммуникации людей. Облекаясь в письменную форму, он утрачивает аутентичность; письмо еще не обладает самоценностью, это лишь «записывание» устного слова. В силу этого доминирует чтение вслух как «придание телесности» тексту. Здесь же возникает впервые и чтение как «по-читание» — как форма ритуальной нагруженности чтения и сакрализация текста как тайны. Типичный текст — поэтический эпос, философский диалог, трактат.

«Письменный пересказ», или письмо как «переписывание», с одной стороны, и с другой стороны, «чтение про себя» — характеристики средневековой текстовой эпохи. В метафорах «книги как мира и мира как книги» заключено как космологическое, так и личностное начало. Интимность общения с Богом и миром через текст действительна в обе стороны, а слово — универсальный инструмент творения, откровения и понимания. В ней почти отсутствует функция самовыражения человека — отсюда

¹ Борхес Х. Л. Соч. Т. I. С. 268.

329

безличность авторства, а «по-читание» текста превращается едва ли не в единственный способ обращения с ним. Лишь магия отчасти культивирует использование текста для достижения индивидуальных целей, оставаясь на периферии культурного пространства. Типичные тексты: комментарий к Библии («сумма»), компендиум-«бестиарий», алхимический рецепт, летопись.

Обретение светской культурой регулярной письменной формы — процесс, фундаментальным образом характеризующий эпоху Возрождения. Полюсы

напряженности, свойственные этой текстовой эпохе, обусловлены диалогом-противостоянием монастырской и светской, ученой и народной культуры. Извлекаемым из античности и арабского Востока текстам придается историзм, у них обнаруживаются источники и авторы. В эпоху Возрождения письменная монологичная культура средневековья развивается поступательно, благодаря книгопечатанию; одновременно происходит частичное возвращение к диалогическому чтению «как бы вслух» в силу восприятия народных языковых традиций. Типичные тексты: натурфилософский диалог, поэтическая эпистола, ироническое нравописание.

Новое время не образует в точном смысле новой текстовой эпохи, но в основном варьирует и комбинирует уже известные стили. По-прежнему в ученых кругах популярны трактаты и диалоги, компендиумы по «естественной истории», мифологические поэмы, социально-критические нраво- и бытописания; по-прежнему распространены жанры письма, путевых записок, мемуары. Нельзя, однако, не отдать должного тому новому, что принесла с собой эта эпоха: получает распространение локальная тенденция античного скептицизма — *критика текста*. Известны характерные названия текстов Секста Эмпирика: «Против физиков», «Против астрологов» и т. п., за пересказом которых следует его критический анализ. Весьма примечательна характеристика античного скептицизма, даваемая Х. Ортегой-и-Гассетом. «Сам термин (скептицизм. — *И. К.*) свидетельствует о том, что греки видели в скептике полную противоположность тому сонному человеку, который беспомощно бредет по жизни. Они называли его "исследователем", ... "изыскателем"... наряду с основным содержанием термина "изыскатель" в греческом языке прослеживаются такие его коннотации, как человек "сверхактивный", "героический" (в котором, правда, много от "мрачного героя"), "неутомимый", а потому и "надоедливый", с которым ничего не поделаешь". Это человек-коловорот»¹.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 217.

330

Скептицизм задал парадигму нововременной текстовой эпохи в том смысле, что критика текста обратилась не столько на его внутренние свойства, но на соответствие его тому, что текстом описывается, — реальности. Текст перестал быть самодовлеющей действительностью, но оказался свидетельством наличия чего-то иного, принципиально отличного от текста, более богатого, сложного и важного. Быть может, именно поэтому Новое время все же стало эпохой торжества текста и языка, но особого — математического, которым, по расхожей поговорке, была написана Книга Природы.

Несколько слов в заключение. Этапы эволюции текста и работы с ним мы рассматриваем в контексте динамической символики человеческого бытия: *как дистанцирование текста от условий его производства или сближение с ними*. (Сходную мысль высказывает В. П. Филатов¹ применительно к пониманию, обусловленному дистанцированием текста от условий его эпохи.) Причем процедуры письма (как свободного оперирования наличными и воображаемыми текстовыми ресурсами) служат увеличению дистанции, а чтения (как нахождения в тексте определенного канона) — ее уменьшению. Чтение и письмо — образы соответственно оседлого и миграционного опыта, репродуктивного и продуктивного обращения с текстом, традиции и новации. *Чтение — образ и способ использования прошлого, письмо — образ и способ создания будущего*. Однако неверно было бы отождествлять чтение и интерпретацию, письмо и творчество в их обыденном понимании. Стихотворное каноническое письмо, излагающее средневековое «природознание», — это типичное чтение, в то время как чтение Платона Коперником — типичное письмо. Весьма необычная интерпретация аристотелевской «Поэтики» Аверроэсом (в рассказе Х. Борхеса) — чтение в самом подлинном смысле; квазитрадиционалистское обращение к Аристотелю в «Диалоге» Галилея служит, напротив, созданию нового (революционного, «первичного») текста.

3.1. Текст, контекст, индивид

Каждая текстовая эпоха характеризуется специфическим социальным типом интеллектуального творческого индивидуума.

¹ Филатов В. П. Научное познание и мир человека. М., 1989. С. 224.

² См. Bourdieu P. Intellectual Field and Creative Project // Knowledge and Control. London, 1971. P. 161-188.

331

Бордо вводит понятие «интеллектуального поля» как специфического культурного контекста творчества. Это поле, пишет он, обретало в ходе исторического процесса образ системы, руководимой своими собственными законами (а не воздействием социума). Соответственно изменялся тип легитимации знания. В Средние века, частично в эпоху Возрождения и далее в Новое время (как во Франции при дворе) знание управлялось внешней легитимацией. Интеллектуального поля как такового не существовало до тех пор, пока субъект не освободился как от экономически-политической, так и морально-ценностной власти правящего класса. Сравнение Франции Людовика XIV с эпохой Елизаветы в Британии предоставляет пример такого изменения в сфере литературной деятельности: происходит смещение от поиска лорда-покровителя и потакания вкусам аристократии и церкви к размыванию, пролиферации авторитета, переключению на поиск издательства и антрепренера, ориентации на разношерстную публику, аудиторию салонов и академий. Пролиферация публики не была однозначной: издатели создавали поэтов, как раньше король посвящал в рыцари. Радикальное изменение совпало (к примеру, в Англии) с эпохой индустриальной революции и течением романтизма, характеризуясь пятью фундаментальными характеристиками¹.

Во-первых, происходило серьезное изменение в характере отношений между автором и читателями; во-вторых, установилось иное общепринятое отношение к публике как таковой; в-третьих, продукция искусства стала постепенно пониматься как одна из множества специализированных видов продукции, подчиняющаяся в основном тем же условиям, что и продукция вообще; в-четвертых, теория «высшей реальности» искусства как прибежища воображаемой истины получала возрастающее признание; в-пятых, идея независимого творчества, автономного гения приобретала статус закона. В этот период сформировалось известное равновесие между социумом и субъектом, отразившееся в структуре творческого процесса. Для его характеристики Бордо вводит понятие «креативного проекта» как места встречи и иногда конфликта между внутренней необходимостью произведения искусства, которая требует продолжать, улучшать и закончить работу, и социальным давлением, которое руководит ею снаружи. Поль Валери различает в этой связи между

¹ См. *Williams R. Culture & Society. 1780—1950. Harmondsworth, 1963. P. 49-50.*

332

«работами, созданными как таковые их публикой», в том смысле, что они оправдывают ожидания и почти обусловлены знанием этих ожиданий, и работы, которые напротив, стремятся создать свою собственную публику»¹. Но даже если автор полностью противопоставляет себя публике, он (коль скоро интеллектуальное поле создано) не в состоянии, пусть даже бессознательно, не самоопределяться по отношению к другим творческим проектам. Автор использует другие проекты как культурные знаки, определяющие его собственное интеллектуальное поле, его «культурную семью». И здесь выясняется, что языковые эпохи характеризуют по большей части внешние, рефлексивные и рассчитанные на публику слои текста, в то время как его содержательные источники вытекают именно из такого культурного контекста, исчерпывающий социальный контроль которого не всегда возможен. Напротив, легитимация интеллектуального поля оказывается в значительной мере плодом социальности иного, внутреннего типа.

Этого вопроса касается С.Шейпин², который дает исторический обзор представлений о связи *творческого субъекта с особым типом изоляции*. Каждое представление характеризует соответствующую текстовую эпоху, точнее, действующую в ней творческую личность. Так, уже в античности сформировалась основная контрверза «социализированный ученый — отшельник», прошедшая с вариациями всю культурную историю человечества. Согласно Аристотелю, сущность человека в том, чтобы жить с себе подобными. Однако, как выясняется в дальнейшем, это касается лишь человека вообще и не относится к условиям философского творчества. Философ не нуждается во власти и деньгах, мыслительная жизнь полностью независима от внешних благ. В отличие от других людей он лучше всего творит в одиночестве. Он подражает богам и тем заимствует у них часть присущей им свободы.

Цицерон и стоики, подчеркивая природную социальность человека, напротив, критиковали распространенный античный идеал одинокого поиска истины. Христианство (Августин) противопоставило вновь «город человеческий» «городу Божьему» и восславило одиночество как образец христианского поведения, направленного на познание Бога (Св. Антоний в пустыне). Для Св. Иеронима таким

образом выступает уже соци-

¹ Bourdieu P. Intellectual Field and Creative Project. P. 167.

² Shapiri S. The Mind Is Its Own Place. Science and Solitude in XVII century England // Science in Context. 1990. V. 4. N 1. P. 191-218.

333

альный институт «джентльменов-пустынников» — монастырь, который он рассматривает как «предварительный рай». В позднее средневековье и Новое время стоические и христианские идеалы продолжали противопоставляться друг другу. Аристотелевская эпиграмма, популярная в то время, рельефно характеризует ситуацию: «человек, живущий в одиночестве, — святой или дикарь, Бог или зверь». Возрождение сформулировало дихотомию «ученый» — «джентльмен». Место первого в монастыре, колледже, лаборатории, обсерватории, саду; активный гражданин ассоциировался, напротив, со двором, рынком, театром, игорным домом, таверной. Забавно, что Ф. Бэкон, создавший идею социализованного ученого и внесший самый главный вклад именно в пропаганду и популяризацию научного стиля мышления, в то же время критиковал «идолов рынка и театра». Критика индивидуализма и затворничества ученых получила широкое распространение на рубеже XVII—XVIII веков.

Так, Свифт в «Путешествии в Лапуту» выводит дошедших до маразма мыслителей, погруженных в себя с такой силой, что их сопровождает во время прогулок по городу слуга, стучающий время от времени по голове надутым бычьим пузырем. Солипсизм Беркли именно потому и не был принят в свое время, что *служил теоретическим оправданием самостоятельности и самодостаточности создаваемого ученым интеллектуального поля* и не имел никакого отношения к Lebenswelt (Гуссерль). В значительной мере это подтверждается историческим изучением творческих стилей ученых того времени. Даже Бойль, часто служащий примером «общественного ученого», убежден, что ученый — «священник Природы». Данный тип полностью реализовал Ньютон, создав полноценный образ ученого затворника. И дело здесь, конечно, не столько в различиях в индивидуальных стилях, сколько в важной социально-научной контрверзе того времени. Противоположность Гука и Ньютона обязана не их психологическим различиям, но противоположности натуралистической и математической парадигм, которая в свою очередь отражает сопутствующие разным наукам типы опыта: коллективный и индивидуальный. Аналогия между познанием «книги Природы» и «божественной книги», если учесть необходимую в обоих случаях индивидуальную замкнутую посвященность, срабатывает лишь при условии, что «книга Природы», по утверждению Галилея, написана языком математики.

Вопрос о взаимоотношении типа личности и соответствующей ей текстовой эпохи тесно связан с вопросом о *соотноше-*

334

нии нормы и патологии в творчестве. Обсуждение данной темы следует начать с анализа одной из глобальных ситуаций, вариацию которой мы наблюдаем и сегодня, — сосуществования монстров и нормальных индивидов.

Представим себе далекую эпоху, когда жизнь была сосредоточена в тропическом коридоре, — эпоху «первоначального возникновения видов», если можно так выразиться. Именно в тропиках имеет место наивысшая скорость роста органической природы, обязанная жаркому и влажному климату, а также повышенной солнечной радиации, проходящей наиболее короткий (вертикальный) путь через атмосферу именно в данном районе. В этот отстоящий от нас на многие миллионы лет период природа густо замесила свое магическое варево, из которого начали появляться многочисленные мутанты, незначительная часть которых затем стала предшественниками современных видов животных и растений. Тогда же в творческом котле природы были вынуждены сосуществовать самые дикие, самые невероятные монстры, своей «фантомообразностью» напоминающие вторую стадию эволюционной концепции Эмпедокла¹. Те же, кто обладал приспособляемостью и не был жестко связан с данной экологической нишей, смогли оставить это неприятное соседство и расселиться по территориям с более умеренным климатом, где борьба за существование не имела такой остроты. В современном человеческом мире, где благодаря успехам медицины и социального общества люди с врожденными физическими и психическими дефектами сосуществуют с нормальными людьми, последние практически лишены возможности мигрировать и оставить это нежелательное соседство. Патология постепенно становится нормой, психические и

физические отклонения гуманистически рассматриваются просто как естественные своеобразия человека, что ведет к широкому признанию и культивированию «искусственных», социальных форм такого своеобразия — использованию наркотиков, зарождению противоправных религиозных сект, распространению разных форм терроризма и насилия, легализации сексуальных меньшинств и т. п. Философское знамение нашего века в этом смысле — попытки писать «истории бесчестья» (Борхес) или «истории безумия» (Фуко). Данная трагическая ситуация уже на уровне теории познания приводит к *идее внутренней связи творчества и аномалии*.

¹ См.: Фрагменты греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 382.

335

Обратимся к тому как, американский социолог Г. Бекер¹ анализирует связь гениальности и девиантного поведения. История этого вопроса, если ограничиваться письменными источниками, уходит по крайней мере в глубины античности. Так, в античности и средние века получает широкое распространение идея ангела или демона как духа, вселяющегося в человека при рождении. Культ этого духа как посредника между человеком и Богом сохранился в образе праздника дня рождения, дня ангела. Поэт, мудрец, провидец понимался в рамках этой традиции исключительно как голос Бога, а тексты уподоблялись пророчествам (ср. стихотворение Пушкина «Пророк»). Этому естественным образом сопутствовало отсутствие идеи индивидуального творчества. Платон писал в данной связи об «энтузиазме», священном безумии, одержимости как характеристиках творчества, противопоставляемого, с одной стороны, закономерности социальной жизни, но с другой — являющимся ничем иным, как продолжением путешествия человеческой души в «умном месте».

Бекер приводит забавную статистику, касающуюся первой половины XX века. Оказывается, две трети всех авторов (большой частью имеющих медицинский диплом), писавших о гении, определенно считают гениев психически ненормальными. История вопроса развивалась в поле противостояния мистических и рационалистических теорий гения, либо провозглашавших его необъяснимость, либо сводивших его к определенному набору интеллектуальных способностей или методу (к примеру, Шопенгауэр или Дильтей). Вторая половина XIX века характеризуется сменой культурных аксиом (под влиянием эволюционной теории и «разночинского движения») — романтическую концепцию гения (Карлейль, братья Шлегель) сменяет рационалистическая, получившая возможность опереться на науку: оценка гения как баланса безумия и разума (Гете) смещается к преобладанию в гении безумия (Жюль Берн). Популярность завоевывает идея «среднего человека» как нормы и идеала — детерминистски и эволюционно нагруженная статистика Адольфа Кетле², дающая классификацию различных типов совершенства человека (расового, национального, городского, сельского и т. п.) и провозглашающая «закон случайных причин», учитывающий отклонения от указанных типов («социальная физика» и «моральная статика»).

¹ Becker G. *The mad genius controversy*. London, La Sage, 1978. ² Ibid. P. 88.

336

Ф. Гальтон¹, принимая в целом эту позицию, описывал гения как «отклонение от среднего уровня», согласно его закону «частоты ошибки». Это входило в противоречие с евгеникой Гальтона и стремлением к созданию новой высокоинтеллектуальной расы. В этом контексте интеллектуальная исключительность гения переходила в его моральную неустойчивость и антисоциальность. В дальнейшем гений рассматривается даже как нежелательное отклонение, «ошибка природы», ведущая к негативным последствиям. Приведу лишь одну цитату начала века из работы врача Х. Модели: «Великий человек не создает сам себя, как скоро он нуждается в использовании безмолвно накопленного капитала поколений фамильного древа; естественный результат после него поэтому — серость и дегенерация»². Часто приводимый пример — семья Гете, не давшая после смерти своего гениального представителя сколько-нибудь выдающихся личностей. Изучение психики масс в эпоху революций XIX века приводит некоторых исследователей к представлению о гении как выражению коллективной психопатологии.

Так, по мнению Р. Вирхова, «всякая настоящая культурная революция сопровождается эпидемией»³, а психическая эпидемия — закономерное следствие вовлечения больших масс народа в социальные катаклизмы. От этого один шаг до признания криминальности гения, уничтожающего вековые порядки и проливающего реки крови (Г. Родэ: «Гений — величайший враг общества, и поэтому общество

сначала уничтожает гения и... принимает его преступные теории задним числом»). Остается лишь благодарить Бога, что гении не столь часты. Дж. Нисбет ставит точку в этом обличении гения: «Если бы человеческая раса состояла триста лет тому назад из Шекспиров, Мильтонов и Кромвелей, она бы давно уже исчезла с лица Земли»⁴.

В дальнейшем развитие гуманитарных наук вносит свои коррективы, хотя притушить теоретическую остроту поставленных вопросов едва ли удастся. Они по существу сводятся к следующему. Если гений — безумец, то созданный им текст, даже положенный в основу текстовой эпохи, в принципе непостижим и иррационален, из него нельзя выводить логические следствия, но его можно лишь бесконечно истолковывать, эксплуатируя не

¹ Гальтон Ф. Еретический гений. Лондон, 1869.

² Цит. по: Becker G. С. 97.

³ Цит. по: Becker С. С.111.

⁴ Nisbet J. The Insanity of Genius. London, 1912. P. 317.

337

столько разум, сколько воображение. И наоборот, если в гении доминирует разум, то можно не только развивать заложенные в его тексте идеи, строить научные школы и систему образования в качестве институционализации текстовой эпохи, но можно, опираясь на текст, проникнуть в секреты его творческой лаборатории и реконструировать его метод.

Есть основания связывать текстовые эпохи и с таким циклическим фактором, как эпохи великих путешествий и соответствующие им интеллектуальные революции. Так, Р. Хортон пишет: «В Греции 6—3 вв. до н. э., в средневековом арабском мире, и наконец, в Европе 15—17 вв. — всех решающих центрах развития "ореп predicament"... путешествия были настолько важными аспектами социальной жизни, что окрашивали мировоззрение каждого человека»¹. Мудрецы Древней Греции (Фалес, Анаксимандр, Демокрит, Геродот, Ксенофан) сами были, видимо, не чужды путешествий: в их текстах налицо связь между «опытом из первых рук» и открытой исследовательской установкой (Ксенофан об антропоморфных богах). В Новое время популярными персонажами становятся «благородный дикарь» (Май, Берн), «индийский брамин» (Киплинг), «китайский император» (Кун). Парадоксально, что глобальные путешествия часто инспирировались традицией (дельфийский оракул — аргонавты, папа — крестовые походы, инквизиция — завоевание Америки). Метафора Дж. Гланвиля, вариации которой вошли в обиходное сознание последних двух столетий («Америка секретов и неведомая Перу природы»), отразила изменение отношения к путешествиям по сравнению со средневековьем².

Формирование общих стандартов литературного национального языка стало фундаментом современной текстовой эпохи, вобравшей в себя разные исторически сложившиеся способы работы с текстом и сами тексты предшествующих эпох, называемые «классическими» и служащие сегодня литературными ресурсами. *Движение классических текстов через текстовые эпохи является, по существу, культурной миграцией.* Библия, трактаты Аристотеля, Махабхарата, тексты Лао-Цзы, труды Архимеда, легенда о Тристане и Изольде, «Дон Кихот» Сервантеса, «Гамлет» Шекспира, «Математические начала натуральной философии» Ньютона, «Гулливвер» Свифта, «Приключения

¹ Horton R. African traditional thought and Western science // Knowledge and Control. London, 1971. P. 258.

² Willy B. The XVII century background. Harmondsworth, 1962. P.168.

338

Робинзона Крузо» Дефо, «Фауст» Гете, «Происхождение человека» Дарвина, «Война и мир» Толстого, «Истолкование сновидений» Фрейда — все это примеры текстов, сформировавших в ходе своего движения во времени как национальные языки так и национальную текстовую культуру. Мы проанализируем только одно свойство такой культуры, связанное с разграничением «первичных» и «вторичных» текстов.

3.2. Типы текстов

А. Никифоров, характеризуя особенность философского исследования, различает первичную и вторичную работу*. Первичная, или творческая работа совершается свободно под влиянием внутреннего интереса над новой для автора темой или проблемой, результат которой выражает взгляды, идеи, вкусы автора, доставляет удовольствие. Вторичная работа побуждается не внутренним личным интересом, а внешними обстоятельствами, и возможности творческого самовыражения в ней

весьма ограничены. Однако это различие в значительной мере субъективно (первичное для меня может быть вторичным для другого), относительно (в большинстве работ смешаны черты обеих) и ничего не говорит об общественной значимости работы. Тем самым различие первичной и вторичной работы не столько опе-рационализируемо, сколько отражает две ценностные установки исследования: установку философа, вносящего в философию собственный вклад, и установку «специалиста по философии», говорящего «о» ней (В. Межуев).

Отгалкиваясь от такого подхода, мы будем разграничивать два типа текстов: первичные и вторичные, и соответственно два типа субъектов: писателей и читателей. Первичные тексты в нашем понимании связаны с процессом исследования, их смыслы индивидуальны и закрыты, интровертны, связи образов ассоциативны, стиль личностный, отражающий структуру их индивидуального творческого процесса, «индивидуальной культурной лаборатории». Природа вторичных текстов определена задачами изложения, опубликования; их смыслы общезначимы и открыты для понимания, экстравертны, связи логические, стиль общепринятый. Этой психологической характеристикой мы не можем, однако, ограничиться, как это делает Никифоров, и пой-

¹ [Никифоров А. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум. М., 1990. С. 314-315. 339](#)

лем дальше, допустив, что в основе каждого типа текстов лежит специфический тип опыта. В данном случае соответственно:

динамический космополитический опыт и статический локальный опыт. Тем самым наш подход уже выходит за рамки известного разграничения контекстов открытия и обоснования (Гершель, Рейхенбах). Описание этих двух типов опыта дается в гл. II и предполагает типологию социальности, изложенную в ГЛ.IV—V. Не повторяя изложенное, перейдем к более подробной характеристике указанных типов текстов.

Вторичные тексты

Первые исторические примеры вторичных текстов мы встречаем в мифах. Вспомним, что миф характеризуется фиксацией повторяющегося стандартного опыта. Излагая деяния богов и героев по творению мира, установлению его пределов и структуры, свойственных ему законов, будь то законы природы или социальные установления, миф суммирует накопленное и готовое легитимировать знание. Во вторичных текстах выражается повседневный оседлый опыт группы, чья ценность не подвергается сомнению и принимается как нечто очевидное. Курт Хюбнер в своей книге «Истина мифа» приводит многочисленные примеры того, как в греческом мифе и трагедии воспроизводятся «первоначальные архэ», «прасобытия», т. е. древние повествования о богах и героях. Текст вырастает в мифе до реальности, а миф не просто рассказывается, а реально воспроизводится в тексте. Рассказчик мифа создает его, отождествляя себя с его персонажами, сажая оливу Афины, воспламеняясь любовью Афродиты, осушая бокал вина Диониса, зажигая огонь Гефеста, плывя по морю Посейдона и т. п.

Это, однако, не значит, что само создание вторичных текстов — простое и непроблематичное занятие. Невозможно переоценить роль Гомера в том, что он, по выражению Геродота и Платона, познакомил греков с их богами и тем самым привил им их форму жизни. Кроме того, в мифе отразилась только часть повседневного опыта, а именно его сакральная часть, связанная с основаниями человеческого бытия, которые способны сохраняться на фоне существенного исторического изменения значительных слоев поведения и мышления. Это можно проиллюстрировать пониманием причинности в контексте греческого мифа. Так, никакой из олимпийских богов не несет ответственности за случайность, но лишь за то, что соответствует его сущности.

340

Гелиос производит движение Солнца; Афина направляет полет Ахиллового копья, дабы исполнить историческое предназначение ахейцев; однако она же отвечает за практическую мудрость и справедливое суждение, так же как и Аполлон есть источник пророческого видения и музыкального мастерства; Афродита зажигает в сердце человека любовь, а Гермес — покровитель шуток и проказ и т. п. За отклонения от божественной причинности несет ответственность Судьба, равно неподвластная и богам, и смертным, детище праисторических, древнейших хтонических сил, более глубоких, чем наличная реальность. Миф не может быть сведен к изображению, представлению прошлого но выступает как его реальное

воспроизводство. Мифологические персонажи и события воплощаются в реальность во время священных праздников, и человек, отождествляя себя с ними, следует традиции¹.

Однако было бы ошибкой представлять дело так, что человек слепо следует традиции, даже если она доминирует в его время. Следование традиции неотделимо от личного выбора, который происходит в форме повторного решения проблемы в ходе отождествления себя с мифическим героем. Это что-то вроде «повторного отреагирования», как оно понимается в психоанализе. Наследуются *не решения проблем*, но способы *их постановки*, парадигма относится к повторяющимся коллизиям, но не к их решениям. Отождествляя себя с Авраамом, Орестом или Изольдой, индивид познает социальные, моральные и политические коллизии, и, переходя затем на профанный уровень реальности, выбирает свой собственный путь. Человек окунается в миф так же, как душа, согласно Платону, путешествует во сне в мире идей, познавая тем самым не только истину, благо и красоту, но и общие понятия вообще. В современном понимании это соответствует ненаучному способу познания, модель которого представлена в литературе. Литературные герои служат людям культурными ресурсами, позволяющими ориентировать познание, своего рода «субъективными теориями», относительно которых разворачивается эмпирия человеческого мира. Однако процедура чтения мало напоминает мифологический праздник: миф, воплотившийся в тексте и оторванный от соответствующего ритуала, уже не связан необходимо с процессом его проживания. Миф превратился в фольклор, в «мифологию» (Хьюбнер) и почти полностью утратил функцию «справочника по творению

¹ См.: *Hubner K. Die Wahrheit des Mythos. Munchen, 1985.*

341

и структуре мира», будучи в этом заменен форменными справочниками: учебниками и словарями — настоящими кладбищами творческих идей.

И здесь эти вторичные тексты, будучи оторваны от своего прошлого и представленные в качестве последнего достижения современного ума и языка, обнаруживают свою подлинную ретроспективность. Это означает не то, что они погружены в лежащие в их основе культурные ресурсы, а то, что они сами фактически являются прошлым-в-настоящем: уже в момент своего написания они безнадежно устаревают для решения сегодняшних задач и обеспечивают лишь репродукцию прошлой парадигмы. Они однозначно очерчивают сферу прошлого знания и в этом смысле выполняют важную функцию — к ним обращаются (если исключить задачи рутинного преподавания) лишь за тем чтобы не повторить уже сказанное. Вторичные тексты пишутся в «ограниченном коде», используя терминологию Б. Бернстайна, а именно — в социально ограниченном коде, основная функция которого в укреплении социальной структуры, а не передача информации. И вместе с тем во вторичных текстах налицо элементы «разработанного кода», поскольку они представляют собой результат общественно полезного профессионального труда и нередко являются средством личного успеха. Их написание — своего рода «внешнее производство», при котором используются социально легитимная лексика и синтаксис, позволяющие понять и использовать вторичный текст не только «эксперту», но и тому, кого А. Шютц называет «хорошо информированным гражданином» или даже «человеком с улицы». Именно ими он признается как источник информации, ибо он в состоянии быть прочитан, понят, оценен и таким образом признан в результате процедуры, которую можно назвать «общественным договором».

Вторичный текст оказывается, таким образом, двуслойной, двукодовой системой, в которой «ограниченный код» составляет содержание, а «разработанный код» — форму. Он пишется, так сказать, «сидя в группе D и устремив взгляд на группу B», представляя зафиксированную традицию вчерашнего дня, выполняющую функцию сегодняшней рациональности. Итак, каковы ресурсы, используемые при создании вторичных текстов?

Как уже было отмечено, они отражают структуру локального социума, к которому принадлежит автор, и строятся как оправдание этой структуры. Однако связь вторичного текста и социальной структуры редко бывает непосредственной. Для ре-

342

ализации присущей ему интенции оправдания социальной структуры автор использует не только образы социальной реальности, но и готовые текстовые материалы, которые он выбирает из других вторичных текстов, но не только из них. Вторичный текст потому и вторичен, что всегда подразумевает использование первичных текстов, и

нередко достаточно обширное. В иных вторичных текстах, как это ни парадоксально, едва ли не большая часть представлена либо почти буквальным изложением, либо прямым цитированием первичных текстов, которые используются автором как средства отображения своей локальной социальной реальности (нередко это сопровождается представлением об истине как отражении действительности). Тем самым именно набор вторичных текстов наиболее рельефно выражает собой собственно текстовую эпоху, ибо как раз во вторичных текстах работа с текстом выступает на первый план.

Это отнюдь не исключает, но прямо предполагает то странное на первый взгляд обстоятельство, что *именно вторичные тексты иной раз выступают в облике первичных и символизируют собой главные авторитеты эпохи*, поскольку «снимают» использованные в них первичные тексты и делают в дальнейшем обращение к ним ненужным. Такой взгляд на вещи позволяет указать более точное место известных авторитетов в пантеоне творческих идей. Это как раз и делает И. Д. Рожанский, когда пишет: «Для античной медицины Гален был тем же, чем был для античной астрономии его старший современник и тезка Птолемей. И тот и другой стали непререкаемыми авторитетами в своих областях и оставались таковыми вплоть до эпохи Возрождения. Общее между ними заключалось еще и в том, что их влияние на последующую науку определялось не столько творческим характером их гения, сколько присущим им обоим даром систематизации и приведения в порядок большого числа данных: как "Альмагест" Птолемея сделал излишним изучение астрономических трудов прошлых лет, так и после Галена медицинские трактаты его предшественников сразу же стали ненужными»¹.

Таким образом, появление первичного текста не всегда обязано радикальному творческому акту и может быть даже описано как «обобщение», «включение» в себя прошлых текстов в соответствии с неопозитивистскими схемами кумулятивного развития знания. Первичность и парадигмальность текста в дан-

¹ См.: *Hubner K. Die Wahrheit des Mythos.*

343

ном случае выражает собой лишь прагматическую ненужность прошлой истории для того, кто видит в знании инструмент для деятельности. К счастью, это отнюдь не единственно возможная точка зрения. Иначе бы через двести лет после Галена императору Юлиану не пришлось в голову поручить его соотечественнику Орибазию составление медицинской энциклопедии, систематически охватывающей собой все знания за шесть веков от Гиппократов до Галена. Впрочем, новое переписывание истории не сделало Орибазия таким же научным авторитетом, каким был Гален — значит, не судьба!

Ниже мы обратимся к определению первичных текстов, но пока условимся, что, к примеру, «Философские исследования» Витгенштейна для Айера или «Капитал» Маркса для Альтюссера являются первичными текстами. Создание вторичного текста поэтому можно представить как направляемое локальным социумом превращение первичных текстов во вторичные для решения определенных задач. Подобно тому как магия умирает, кристаллизуясь в мифе, осмысление первичного текста осуществляется в форме его внешнего потребления, расшифровки и интерпретации (рационализации); так происходит его преобразование во вторичный текст. Но для понимания этого процесса необходимо разобраться в том, что представляет собой первичный текст.

Первичные тексты

Первичный аспект языка, поскольку я пользуюсь им, обращаясь к другому, есть священное.

Ж. -П. Сартр

В то время как вторичные тексты производны от оседлого локального опыта, первичные тексты отправляются от опыта другого типа, а именно, от опыта миграции или, как мы его называли в главе «Опыт как знание о многообразии», предельного опыта. Примерами подобного рода текстов могут служить, во-первых, отчеты о путешествиях или полевые дневники антрополога, а во-вторых — размышления дилетанта, вторгающегося в чужую ему область. Классический пример такого рода текстов — это описание географом неизвестной местности, которую он изучил, и созданная им карта. Такой текст представляет собой

344

реконструкцию индивидуального опыта географа и более тот есть способ фиксации некой новой реальности, о существовании которой до момента представления текста

ничего нельзя сказать. По-видимому, чтобы подойти к раскрытию механизма написания такого текста, нужно посмотреть на характер того специфического опыта, на основе которого он возникает.

В условиях незнакомой местности, достаточно удаленной от цивилизации (иначе она бы не была необследованной), все, чем располагает географ, это его одиночество и предшествующее знание, опирающееся на убеждение о единообразии законов природы. Он в состоянии определять свои координаты с помощью приборов или по звездам, измерять расстояние и высоты вести фотосъемку или делать зарисовки. При последующем описании местности на основе своих данных, при их интерпретации, он использует метод аналогии, опираясь на известные ему образы и понятия. Однако стремление ограничиться только ими иной раз уподобляет географа мальчику Эпаминондасу из книги американской писательницы Брайант — что-то типа русской Красной Шапочки, где роль Волка играет метод аналогии¹. Так, Эпаминондас возвращается от тетушки, которая дала ему для мамы пирог. По дороге он роняет пирог и приносит его домой разломанным на куски. Мама возмущена: «Пирог! — сказала мама. — Эпаминондас, до чего ж ты бестолковый. Так же не носят пирог. Ты должен был завернуть его аккуратно в листья и положить в шляпу, а шляпу надеть на голову и идти домой. Ты слышишь меня, Эпаминондас?» - «Да, мама,» — ответил Эпаминондас. На следующий день Эпаминондас пошел проведать тетушку, и она дала ему фунт масла для мамы — чудесного, свежего, сладкого масла. Эпаминондас завернул его в листья, засунул в шляпу и отправился домой. День выдался жаркий. Довольно скоро масло начало таять. Оно таяло и таяло и таяло и стекало Эпаминондасу по затылку; затем он потекло по лицу, по ушам и за шиворот. Когда Эпаминондас пришел домой, все масло было *на нем*. Мама взглянула на него и спросила: «Господи прости! Эпаминондас, что было у тебя в шляпе?» «Масло, мама, мне дала его тетушка». «Масло! — сказала мама. — Эпаминондас, до чего ж ты бестолковый. Так же не носят масло...» и т. д.

Случай с Эпаминондасом — типичный пример рассмотрения нового как старого. В этой связи Д. Шон замечает, что, встречая новое, мы естественно вынуждены применять для его рас-

¹ Briant S. Epaminondas and his Antie. Boston, 1938. P. 6-8.

345

смотрения старые ресурсы, но все дело в том, чтобы не сводить к ним. Умный действует здесь фигурально, а не буквально, приблизительно, а не точно. Он применяет не дедукцию и не полную индукцию, а аналогию¹. Так, географ, характеризуя неисследованный участок Кордильер, может уподобить его известному участку, скажем, Уральского хребта; понятие Уральского хребта применяется при описании новых наблюдений. К примеру, географ описывает возвышенность с двумя пиками по краям как горное плато, напоминающее описанное на карте Урала. Однако сравнение такого рода неизбежно неточно, и представление о новом горном массиве оказывается ошибочным. Впрочем «формирование новых понятий при рассмотрении нового как старого может быть наилучшим образом понято как форма ошибки... ошибка существенным образом соотносена с новым, ошибка типична при формировании новых понятий», — утверждает Шон². Дальнейшие уточнения могут навести географа на мысль, что это ошибка, поскольку при такой малой площади плато по сравнению с высотой окружающих его пиков оно может быть идентифицировано как самостоятельное образование, несводимое к известному хребту — как двухголовая гора с ущельем посередине.

При этом не исключено, что географ задумается вообще об универсальности Уральского рельефа и в следующий раз использует для характеристики подобного рельефа новый образ. Происходящее таким образом расширение понятия будет означать не только методический прием, но изменение всей онтологии, используемой географом. Привычные понятия приходят в движение, изменяется способ их связи, принятые классификации, иерархии понятий вытягиваются по образу цепочки витгенштейновских «семейных сходств». Расширение понятия приводит иной раз к гештальт-переключению: плато превращается в двухголовую гору. И хотя такого рода переключение происходит в ходе уточнения характера рельефа, конвенциональность понятий «гора», «плато», «ущелье» показывает, что увеличение объективности описания на самом деле происходит в рамках субъективного образа массива и по существу представляет собой смену одного варианта описания личного опыта географа другим вариантом. Оправданность такого переключения совсем неочевидна для постороннего: он не карабкался по склонам пиков по

¹ Schon D. Displacement of concepts. London, 1963. P. 23. ² Ibid. P. 26

346

краям плато, на его наблюдения не оказывали влияния разница в освещении, изменение погоды, он не досадовал, поскользнувшись на камнях протекающей по плато речки, показавшейся из-за этого более бурной, чем она, быть может, была (а в каком месте и как часто он измерял скорость течения реки?) и т. п.

Отсутствие интересубъективной легитимации понятийного сдвига создает трудности и для самого географа: он бредет в мареве текущих понятий и переключающихся гештальтов, переживает это пере-ключение как при-ключение. Однако при этом он обретает расторможенную методологическую установку, осуществляет что-то вроде брехтовского «остранения»: перед его глазами уже не маячит образ Уральского хребта, описанного в учебнике, и его взгляд даже не прикован к непосредственно окружающему горному рельефу, а обращается внутрь самого себя. Ощущая недостаточность культурных ресурсов, содержащихся в оперативной памяти, географ производит операцию, напоминающую гуссерлевскую редукцию, и неосознанно переключает себя на более глубокие слои сознания. На этом «жестком диске» человеческой психики образы (относящиеся как к личной жизни, так и к социально-культурной сфере) «записываются» по команде некоторого экзистенциально значимого импульса, который в дальнейшем выполняет роль ключа для их вызова. Если географ опустил на этот уровень сознания, то он попал из сферы вторичных текстов в персональную мифологическую реальность, в которой прообразы персонажей вторичных текстов не «прочитываются», а переживаются как живые события и ситуации. Упорядочивание своих новых впечатлений на этом уровне происходит в форме того, что Гирц называет «плотным описанием», т. е. построением метафорического локального контекста, смысл которого едва ли переводим на интересубъективный язык.

Здесь необходимо напомнить известное положение о том, что погруженность в метафоры, открытие к их принятию составляет элемент детского, игрового мышления¹. Этот тип мышления в плане решения проблем обладает выраженной специфичностью.

Для ее характеристики я предложу небольшую типологию проблемных ситуаций в рамках науки, философии и магии. Согласно этой типологии, наука решает задачи, которые могут быть решены в настоящее время, философия ставит проблемы, кото-

¹ Ibid. P. 99.

347

рые не могут быть разрешены в настоящее время, а магия решает проблемы, которые не могут быть разрешены в настоящее время. Так вот, игровое мышление аналогично магии: оно само устанавливает правила игры, меняет их, когда они наскучат, раскованно манипулирует гипотезами ad hoc, метафорами и аналогиями, что делает возможным решение любой задачи — естественно, в рамках его самого. Таким способом создается первичный текст, который есть первая попытка упорядочивания нового. Географ позаимствует образы из детской приключенческой литературы, популярных географических изданий, кулинарии, спорта, секса, городского пейзажа — из любых областей вообще. Это будет попытка несовершенная и ошибочная, которая при первом же рефлексивном прочтении ведет к другому виду первичного текста. Он уподобляется философскому тексту, который не решает насущных задач, но ставит проблемы, которые решены будут в будущем. На этом уровне начинается использование вторичных текстов для конструирования, воссоздания индивидуальной реальности (простое отражение ее невозможно, поскольку она не существует, не будучи сконструирована самим автором). В этом смысле *написание первичного текста идентично созданию (продолжению) биографии, в то время как создание вторичного текста — это написание (подытоживание) истории*. Однако развернутое рассмотрение механизма написания первичного текста выводит нас уже за пределы данной главы.

Попробуем же пока подытожить сказанное, зафиксировав квазилогические отношения между первичными и вторичными текстами. Итак, вторичный текст индентифицируется как таковой, как скоро он рассматривает первичный текст в качестве объяснения, или большей логической посылки. С позиции же первичного текста все предшествующие тексты можно использовать только как аналогии. Вторичный текст есть с методологической точки зрения гипотеза о наличии текстовой преемственности, выраженной в причинно-следственной и иной раз даже в дедуктивно-логической связи. Первичный текст, напротив, постулирует всем своим

существованием разрыв такого рода отношений. Переход от первичного к вторичному тексту может иметь как вид движения от общего к частному, так и от частного к общему. Пример первого: из общей экономической теории Маркса выводятся частные признаки коммунистической формации. Пример второго: из философских положений Маркса, посвященных частным вопросам (немецкой идеологии, крестьянс-

348

кой войне, логике движения капитала и т. п.), «выводится» обща теория марксизма. Иди, скажем, Фрейд берет миф Софокла об Эдипе и использует его (в результате известной интерпретации) как объяснение психологических отклонений (комплексов маний, фобий). Юнг обобщает теорию Фрейда, вводя понятие архетипа как коллективного бессознательного, а Фромм идет еще дальше, давая развернутое социально-психологическое обобщение фрейдизма. При этом неважно, если авторы на словах резко разрывают со своим предшественником, — это ведь тоже признание связи. В первичном же тексте вообще не будет упоминания об истоках: он дан как бы свыше, имеет не литературную, а бытийственную основу, он результат не познания, а деятельности и общения, их эпифеномен. Из этого вытекает догадка о том, что первичный текст едва ли может иметь теоретический характер, *ведь теория — это работа уже с предшествующими текстами*. Непосредственность, фрагментарность, парадоксальность, неясность, отсутствие истории — конституирующие черты первичного текста, лежащего в основе текстовой эпохи. Таковы высказывания Дельфийского оракула, ритуальные заклинания киривинианской магии, афоризмы Иисуса Христа, полотна импрессионистов, русские народные песни.

3.3. Заключение

Понятие текста, проясняемое с помощью типологии текстовых эпох и типов текстов, дает возможность по-новому посмотреть на процесс, лежащий в основе как научных, так и ненаучных форм знания. Мы можем представить себе этот процесс как движение в рамках некоторой довольно формальной структуры, которая образуется «прасобытием», «архэ» или «архетипом» (т. е. первичным текстом), в ходе которого она наполняется все новым и новым конкретным содержанием (написание вторичных текстов). В этом смысле *первичные тексты*, если говорить языком Канта, — *это что-то вроде априорных структур, наполняемых в ходе написания вторичных текстов чувственный многообразием*. Если мы еще по существу не касались процедуры формирования первичного текста, то только потому, что это требует специального анализа структуры индивидуальной культурной лаборатории, в которой атрибуты творчества превращаются в априорные структуры, способные служить строительными лесами последующих интеллектуальных усилий (что и является предметом следующей главы).

349

Типы чтения именно поэтому в значительной мере определяют природу соответствующих текстовых эпох, что в них выражается специфическое поведение творческой личности. Его особые черты приобретают в процессе копирования, описания, истолкования, пересказа и показа мифический характер и начинают действовать как вечные сюжеты, любимые герои, стертые метафоры, устойчивые аналогии, системы ссылок, аллюзий и коннотаций, короче говоря, образуют *условия возможности опыта*. А опыт писания вторичных текстов придает этому мифу *действительность*.

ГЛАВА IV. АРХИТЕКТУРА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ЛАБОРАТОРИИ

Это был бы неясный, тревожащий мир, если бы кролики постоянно превращались в уток, а вазы — в человеческие профили. Это был бы удивительный мир, безумный мир, в котором ничто не соответствует своему виду.

Дональд Шон. «Смена понятий»

1. Еще раз о динамическом опыте

Сложность *описания* опыта, соответствующего процессу создания первичного текста, связана с тем, что такое описание должно выполняться на языке, связанном с опытом противоположного типа. Сам по себе процесс творчества не в состоянии быть соотнесен с некоторой конкретной онтологией, являясь *переходом* из одной онтологии

в другую. Поэтому он не может быть содержательно выражен в некотором языке, коль скоро всякий язык опирается на определенную онтологию. Из этого с необходимостью вытекает, что подобное описание, чтобы избежать «ошибки Эпаминондаса», вынуждено отклоняться от критериев строгого эмпиризма и широко использовать метафоры и аллюзии, аналогии и другие «нестрогие», «понимающие» методы.

Одновременно уже знакомый нам нормальный географ, быть может, ничем не примечательный человек, вынужден превратиться в человека с божьей искрой гениальности — в самом деле, если он на это не способен, то нам нечего о нем и говорить. Это означает, что для объяснения необычного горного рельефа он уже испытывает потребность не просто отыскать емкую анало-

351

гию, но создать глобальную теорию объяснения процесса формирования горных хребтов, какую-нибудь принципиально новую теорию катастрофизма или движения тектонических плит. И здесь он действует уже в рамках необычного, предельного опыта, который не вытекает из повседневной деятельности и общения и не опирается на консенсусную, или intersubъективную реальность. Напротив, он связан с выходом за пределы «возможного опыта» в сферу невозможного, это опыт пограничных ситуаций, опыт антиконформизма, фантазии и мечты, постоянного поиска и преодоления себя. Примеры подобного опыта мы находим у первобытных шаманов и индийских йогов, монахов-отшельников, самоотверженных художников и ученых, у всех тех, кто добивается своей цели вопреки объективным условиям и ограниченности собственных сил.

Художественная литература дает многочисленные примеры такого рода личностей. Так, Дон Кихот Сервантеса стремится противопоставить окружающему его мещанскому быту и своей телесной немощи канувшую в прошлое идею рыцарства и построить на ней иной, фантастический мир. Ланцелот из пьесы Е. Шварца «Дракон» избирает своей задачей освобождение человеческих душ от трусливой приверженности жуткому, но такому привычному, надежному и где-то даже забавному «дракону» — репрессивному порядку и тоталитарной власти. Этот современный рыцарь, подобно Дон Кихоту, вступает в схватку практически безоружным, вопреки враждебной толпе и собственной неуверенности. Союзников, помощников и оружие он обретает в бою, однако даже после победы должен преодолеть поразивший его затем смертельный яд дракона — человеческую неблагодарность и инерцию преклонения перед властью. Как сделать это, не прибегая к тому же самому удобному орудию жесткой власти? (Кстати, именно перед этим вопросом до сих пор буксуют российские реформы.)

В предельном опыте человек освобожден от груза повседневности, он свободен. Став свободным, получив возможность по своему выбору определять себя в мире идей и людей, он оказывается одиноким. И теперь в одиночестве, этой «школе гения» (пророк Мохаммед: «Беседа обогащает понимание, но одиночество — школа гения») он встречает, он творит свою судьбу. Кстати, современный психоанализ практически отождествляет гения со способностью быть творческим в одиночестве¹. Имен-

¹ Storr A. *The School of Genius*. London, 1988.

352

но это состояние показало знаменитому путешественнику и знатоку одиночества Робинзону Крузо священную основу человеческого счастья, которая маскируется общественной жизнью

Что же есть одиночество с социологической точки зрения? Его едва ли следует понимать буквально. «Историческая риторика одиночества обычно обозначает серию нормативных образцов исключения себя из специфических институтов или секторов общества»¹. Это исключение нередко помещает субъекта в другие институты, обеспечивающие его одиночество, которые не тождественны одиночеству физическому. Ими могут быть ограниченные сообщества конгениальных партнеров: средневековый монастырь или пансионат английских джентльменов. Более того, одиночество вообще едва ли социометрично: оно может быть достижимо и в компании (целые серии американских социологических исследований посвящены «одиночеству в толпе»).

Таким образом, одиночество само есть известная социальная поза или роль, выражающая критическое отношение личности к обществу. Оно не имеет смысла в отсутствии публики (пусть возможной). Г. Гессе описывает в «Игре в бисер» жизнь отшельников в пустыне, которые постоянно принимают посетителей и выслушивают исповеди. Очевидно, что это если и не социологическое, то одиночество духовного

типа — условие свободного интеллектуального и культурного выбора. Не находясь под властью социальных институтов и культурных структур, человек способен отнестись к ним равнодушно-объективно и реализовывать свой творческий стиль, руководствуясь лишь поставленной задачей и тем культурным опытом, который его субъективность принимает в качестве релевантного. Таким образом, *духовное или интеллектуальное одиночество*, при котором подлинный диалог ведется только с самим собой, не означает *культурного одиночества*, но предполагает лишь относительно свободное использование культурных ресурсов. Оно также не тождественно *социальному одиночеству*, допуская выбор определенных социальных ролей и дистанцирование от других.

Динамический, предельный опыт есть, в сущности, опыт одиночества, стремящегося познать свои границы; это есть опыт *поиска свободы*. Это и есть опыт миграции, о котором шла речь в связи с антропологическими исследованиями. Интеллектуальная свобода как предпосылка и результат творчества внутренне связана с возможностью социальной и культурной свободы, ос-

¹ Ibid. P. 97.

353

новным выражением которой является возможность социальной и культурной миграции. *Если и можно как-то говорить об онтологии первичного текста, то это процесс миграции*. Так протягивается цепочка от миграции к первичному тексту. Цепочка эта состоит из ряда посредствующих звеньев, т. е. смешанных деятельностных и коммуникативных структур, характеризующих переход от космологии В (отшельник) к космологии А (индивидуалист) в контексте «grid-group analysis» М. Дуглас и далее — от локальных к смешанным лингвистическим кодам (Б. Бернстайн). Так, если мы соглашаемся с Шейниным в том, что у знания нет заведомо и актуально присущего ему социального места, т. е. обычной онтологии оседлого типа, то приходится признать, что единственное его онтологическое измерение состоит в *создании* этого места, *открытии* этой «земли обетованной» для своего существования.

В этом смысле правы Бордо и Борхес, утверждая, что творческие личности создают свою собственную публику и историю, более того, они создают сами свое окружение вообще. Специфическое окружение: *тип социальности, создаваемый творческой личностью, оказывается... одиночеством*. И если пророки и поэты ищут уединения для того, чтобы услышать Бога или восполниться вдохновением, то и изначальная миграция людей была, в сущности, поиском уединения, стремлением уйти от конкуренции с другими племенами (идеалы земли обетованной). Поводом к миграции обычно служит девиантное поведение, которое социология уже научилась квалифицировать не как результат действия личности, но как решение социальной группы, ее оценку личности как аутсайдера на основе принятых норм (Бекер). Однако бывают не только личности, но и целые девиантные группы, девиантность которых носит исторический характер и является переплетением оценок и самооценок, взятых на себя и навязанных извне ролей, реальных событий и мифов. Таковы герои и шаманы, путешественники и пираты, мистики и ученые-теоретики, философы, поэты, художники, музыканты.

2. Миграционный опыт как онтология творческой деятельности

Немалая часть исторического процесса разделения труда представляет собой в сущности признание за некоторыми аномальными группами права на существование и выполнение важных

354

социальных функций. Какая пропасть пролегает, к примеру между современным многообразием общественных групп специализирующихся на интеллектуальном труде, и стихийными попытками древнего человека осмыслить явления окружающей его природы и своего бытия в ней! Эта пропасть, составляющая ненаписанную историю интеллигенции, состоит из многочисленных трансформаций содержания и рода интеллектуальной деятельности. Передача эстафеты от шамана к священнику, теологу, художнику, композитору, актеру, летописцу, писателю алхимику, астрологу, ученому, идеологу занимает тысячи лет. (Быть может, на микроуровне это описывается концепцией «социальных эстафет» М.А. Розова.)

Обратимся для примера лишь к одному ее крошечному отрезку — появлению пародиста современного интеллектуального рабочего — шамана каменного века.

У неандертальцев отсутствует фигура шамана как таковая, чему соответствует

неразвитость ритуальной жизни (в раскопках не обнаруживаются ее материальные воплощения, за исключением зачатков погребальных церемоний и, следовательно, начала формирования культа мертвых). Не развита также и художественная деятельность. Это вовсе не значит, что духовная жизнь неандертальцев не содержала в себе «метафизических» элементов и была насквозь прозаичной и практической. Скорее, зреющие в ней религиозно-магические и художественные потребности и представления еще не были облечены в регулярную знаковую форму. Поэтому и не возникает потребности в соответствующем разделении труда: ритуально-нормативные представления неразличимо вплетены в деятельность и общение.

Следующую стадию современные антропологи застают в некоторых племенах Океании и Индонезии. Она характеризуется появлением «бродячего шамана» — отправителя культа, проводящего свою жизнь в путешествиях от одного племени к другому; он пользуется правом неприкосновенности и благодаря этому выполняет, помимо ритуальных функций, также функции политического посредника, распространителя сплетен, шпиона и почтальона. Жизнь в условиях постоянной вражды с соседними племенами позволяет переносить едва ли не все негативные эмоции на традиционного неприятеля и не требует шаманизма как сложной автономной системы объяснения несчастных событий и борьбы с ними. Кроме того, благоприятные условия жизни не нуждаются в проблематизированном развитии практики, порождающем потребность в оправдании и преодолении

355

неудач. Племя удовлетворяется спорадическим отправлением культа, лечением и другими формами воспроизводства базисного мифа. Одновременно с этим возникает и упрочивается убеждение в необычности возможностей шамана; тому служит сам факт постоянного путешествия, недоступного другим членам племени, знание иностранных языков — все это делает его существом из другого мира.

Фигура «мигрирующего шамана» представляет специфический интерес именно потому, что его потомком является специализированный племенной шаман. Первоначально он еще продолжает заниматься обычной трудовой деятельностью в перерывах между отправлениями ритуала, но отныне главное путешествие, которое он предпринимает, это странствие в ходе инициации в качестве символического акта, роднящего его с реально и постоянно путешествующим предком. «Повторное отреагирование», которое, в терминологии К. Леви-Строса, психологически характеризует всякий магический акт (например, лечение) и является воспоминанием о собственной инициации, в историко-культурном отношении есть воспоминание о более древнем событии — об опыте его мигрирующего предка.

Эту аналогию можно продолжить, так сказать, в обе стороны. Постоянная миграция шамана от племени к племени является полустертой метафорой изначальной и тотальной миграции как универсального образа жизни *всего племени* — это праисторическое событие, запечатленное лишь в мифе, реально воспроизводится в специфической практике мигрирующего шамана. Если же обратиться к деятельности оседлого шамана, которого более глубокое разделение труда уже освободило от охоты, земледелия и обычного ремесла (мы опускаем здесь длительный период выделения ремесел из ритуала, процесс, подобный «отпочкованию» ряда наук от философии), то и здесь прослеживается «миграционная метафора».

Шаман использует образы, почерпнутые из традиции и своего ограниченного опыта инициации и шаманского странствия, чтобы воспроизводить и обогащать племенной миф, который является метафорической географической картой первобытного мира. Левистросовский шаман пользуется роженицу и преподносит ей песню о путешествии своих духов-помощников в ее теле, где они преодолевают овраги и стремнины, бьются с чудовищами, дабы подобраться к больному органу и привести его в порядок. Шаман Малиновского призывает духов, чтобы они сами пришли и помогли ему в рыбной ловле. Ритуал фрезеровских

356

шаманов-вызывателей дождя включает путешествие к удаленному дереву, на которое надо взгромоздить камень и т. д. *Путешествие становится регулярной метафорой* сказочного или эпического повествования, обоснования религиозной веры, художественного вдохновения, философского рассуждения, научного доказательства.

Так, рыцарь подъезжает к перекрестку дорог, а там обросший мхом валун, который указывает путь. Налево поедешь — богатым быть, направо поедешь — любимым быть, а прямо поедешь — убитым быть. Настоящий рыцарь не нуждается в деньгах и уже имеет даму сердца, а поэтому он едет прямо. В древнегреческом эпосе герой

путешествует в поисках золотого руна или даже спускается в подземное царство, чтобы исполнить свое назначение и выпутаться из личных проблем (Ясон, Геракл). Теория познания Платона есть попытка описания того, как возможно путешествие из подлунного мира в мир идей, топос ноэτος, и обратно. Христианские иерархи позаимствовали из ислама идею путешествия в Мекку, чтобы поддержать угасающий пламень веры с помощью крестовых походов. Путешествие Колумба вносит вклад в доказательство круглой формы Земли. Тур Хейердал пересекает на плоту океан, чтобы доказать свою теорию происхождения полинезийцев. И наконец, путешествия во времени и в космосе, имеющие под собой отстаиваемую на костре идею многообразия миров и необходимость познания многообразия природы и человека. Что уж здесь удивляться встроенной в поэтическое сознание метафоре Пегаса, Парнаса и Ипокрены!

В науке, ведущей свое рождение от элеатов и их онтологического дуализма, идея многообразия миров и возможности их редукции или перехода из одного мира в другой занимает едва ли не центральное место. Ученый, рассупонив скакуна и причалив каравеллу, седлает другого конька, называемого «метод», назначение которого в том, чтобы проложить дорогу в «Америку знания». Метод здесь, впрочем, напоминает не столько какую-нибудь «Бурку-вещую каурку», преданную только своему владельцу, сколько мощный асфальтоукладчик, благодаря которому вход в сокровищницу знаний обеспечивается даже школьнику. Погоня свой метод, ученый также стремится решить изначальную парагеографическую проблему, пусть даже лишая в конечном счете путешествие тайны, а приключение — риска. Описанный таким образом миграционный опыт требует интенсивной практики проб и ошибок и динамичного усвоения пози-

357

тивных примеров. Миграционное общение, в свою очередь, предполагает идеалы соревнования как способа выживания: борьбу за лидерство и постоянную критику лидера, а также кросс-культурную коммуникацию. Наконец, миграционное сознание формирует идею «пути» как назначение жизни; сознание самости, включающее идею доисторического выбора («избранность»); некоторый отвлеченный взгляд с дистанции («остранение»). Все это откладывается в содержании и структуре творчества. Однако внутреннее определение творчества, сколь угодно полное, всегда остается данью наличной культурной моде и не может служить для квалификации некоторого акта или феномена как проявления креативности. Творческое достижение обретает свой действительный статус только тогда, когда становится частью духовного процесса, частью культурно-исторического контекста.

Однако здесь мы встречаемся с очередным парадоксом. Дело в том, что подлинно творческое достижение существенно порывает с установленными стандартами, создавая в известной мере не *благодаря, а вопреки* наличному окружению. Поэтому при синхронном наблюдении оно выпадает из культурного контекста. Автор первичного текста, подобно шаману, отстаивает свою принадлежность к другой культурной общности, к иной «системе родства». Тем самым он обрекает себя на непонимание и неприятие современниками. И если возникновение творческой идеи можно понять по аналогии с «эмерджентным», органическим процессом рождения нового существа, то принятие идеи требует противоположной аналогии. *Признание первичного текста, если оно вообще когда-либо происходит, осуществляется в форме его погребения*, а точнее — «целования мертвых» — известного погребального ритуала, предназначенного для прощания с усопшим и посмертного признания его высоких заслуг. В нашем случае это символизирует стремление справиться с противоречием или аномалией путем включения их в наличность культуры, когда данный феномен уже не представляет жизненной угрозы.

Данный ритуал закономерно связан с *непониманием и неприятием первичного текста как такового*, что выражается в появлении множества интерпретаций — вторичных текстов, направленных на уточнение («развитие») смысла оригинала. Неаутентичность признания, когда оно фактически оказывается «признанием-за-другого», есть вместе с тем единственно возможная форма культурной ассимиляции творческого достижения. «Люди забывают, что они — мертвецы, ведущие беседы с

358

мертвецами», — так выразился по сходному поводу Борхес («They are more things»).

3. Трансформация метафоры и текучие структуры творчества

Какие символы и метафоры можно использовать для схематического изображения творческого процесса? Какие реалии они призваны отобразить? Внутренний мир творческого субъекта характеризуется, очевидно, специфическими пространством и временем, выражающими присущие ему структуры духовного родства и динамику взаимоотношений с реальностью. Они образуют собой индивидуальные и социокультурные ресурсы творчества и могут описываться в терминах «геометрии письменного стола» и «исторической географии библиотеки».

В процессе креативной работы бесконечно богатая топология культурных ресурсов «уплощается» до стереометрии рабочего стола. Его ящики и обстановка вмещают в себя содержательные черновики, конспекты, дневники и прочие тексты, являющиеся комбинациями заимствованных из библиотеки культурных результатов. Одновременно обстановка стола представляет собой и скрытую систему памятных знаков, бессознательно поддерживающих актуальные цепи памяти и воображения, — своеобразные «астральные часы» — набор предметов, сочетание которых в соответствии с законами «астрологии творчества» запускает те или иные когнитивные механизмы (систематизацию, отбор, анализ, синтез, проговаривание, обоснование и т. п.). В процессе обработки текстов объемная структура письменного стола трансформируется в планиметрию текстового листа, служащего своеобразным экраном для демонстрации, комбинирования и трансформации терминов и смыслов. Более подробно эти понятия будут рассмотрены ниже.

Истолкование творчества является собой по существу обратный процесс воссоздания обстановки ИКЛ из письменного текста, в ходе которого исходный текст претерпевает множество интерпретаций. Из них произвол исследователя и суд истории отбирают то одни, то другие, так что со временем интерпретации окружают текст непроницаемым облаком. Впрочем, точнее было бы сказать, что текст окружен облаком такого рода, еще не будучи написанным, ибо сам создается в значительной степени из интерпретаций — даже самые интимные переживания окра-

359
шены их — сколь угодно индивидуальными — истолкованиями. И само понятие творчества уже потонуло в герменевтической пучине, и позиция, излагаемая автором этой работы, может быть уподоблена утлой лодке, безнадежно пробирающейся меж океанских валов, в то время как вода сочится из всех ее щелей.

Впрочем, освобождение понятия творчества от интерпретаций не входит в мою задачу, отчасти по причине бесперспективности, отчасти из-за ее скучности. Значительно меньше претензий в том, чтобы предложить еще одну интерпретацию, которая представляется в данный момент наиболее убедительной — тем самым реализует себя и индивидуальный вкус, и историческая критика обретает дополнительный материал для всякого рода «деконструкций». Итак, творчество как *сворачивание* культурно-исторических и индивидуальных содержаний с помощью определенных методологических ресурсов; и наоборот, истолкование творчества как *разворачивание* текста с помощью других методологических средств для выхода в сферу определенных культурно-исторических и индивидуальных содержаний. Или, говоря короче, *творчество — это редукция жизни к тексту, в то время как истолкование творчества — это дедукция жизни из текста*. Очевидно, что истолкование творчества почти необходимо выходит в сферу весьма иных (по сравнению с объектом) содержаний, ибо само является творчеством, сочинительством, изобретательством — и нет у этой цепи конца.

В каком же виде деятельности наиболее рельефно выступают характеристики творчества? На мой взгляд, в таком, который сам стоит на перепутье, т. е. заимствует свои методологические средства из разных репертуаров и тем самым наглядно осуществляет своего рода культурную миграцию. Таковы, к примеру, театр, кинематограф, прикладное искусство. Этим же требованиям, очевидно, отвечает и жанр философской беллетристики, объединяющий философию и художественную литературу и в значительной мере сам представляющий собой исследование творческого процесса. Поэтому в качестве фактуры дальнейшего анализа я возьму тексты автора, всю жизнь решавшего данную задачу: эссеистику Хорхе Луиса Борхеса¹.

В дальнейшем мы ограничим наше рассмотрение тем, что получает название «структуры индивидуальной лаборатории». Мы конструируем ее содержание из *базисных метафор, базис-*

¹ Борхес Х. Л. Соч.: В 3 т. Рига, 1994.

360

ного конфликта и *образов письменного стола и библиотеки* как параметров индивидуального пространства-времени.

Базисные метафоры составляют основания содержательной картины мира, создаваемой автором. Они являются не столько результатами индивидуального творческого поиска, сколько его «историческими априори», концептуальными формами экзистенциалов, почерпнутых в некоторой традиции и культивируемых в ходе индивидуальной биографии. В их число входят основные ценности (критерии оценки и самооценки) и основные ситуации (предметное поле).

Базисный конфликт — это часть картины мира, которая возникает из ее соприкосновения с другими картинами мира или условиями их существования (в рамках одной из них он и получает характерную негативную оценку). Это своего рода «жена Сократа» — постоянная угроза исходной традиции, побуждающая к творческому акту. Миграция (переход из одной картины мира в другую) и табу (блокирование чужеродных картин мира) выражаются в базисном конфликте. Он фиксирует в себе основные грехи как нормы оценки и самооценки, а также проблемы, связанные с усвоением творческого результата в культуре, переводом с языка одной онтологии на язык другой и т. п. Творческий результат как таковой может возникнуть только как эпифеномен базисного конфликта и в силу этого несет на себе следы столкновения разных онтологий.

Продолжая рассмотрение понятий *«письменный стол»* и *«библиотека»*, отметим следующее. Они задают (выражают собой) структуру творческой субъективности и прежде всего идею личности и тип языкового поведения. Так, стол выступает образом индивидуального пространства, поскольку на нем происходит формирование текста путем использования *всех наличных* ресурсов при одновременном рядоположении в двух (на столе) и последовательного расположения в трех (в ящиках стола) измерениях. *Глубине залегания* ресурсов соответствуют плоскости и емкости стола. На плоскости располагаются непосредственно используемые ресурсы, в верхних ящиках — ресурсы первой очереди, в нижних — архивы. На письменном столе может быть скомбинировано любое изображение, коль скоро его размерность подобна географической карте Англии из рассказа Борхеса, которая вмещает в себя любую деталь и в том числе саму себя. Коль скоро на столе свободно соединяются разные библиотечные ресурсы, *стол — форма превращения времени в пространство*.

361

Однако мы немедленно сталкиваемся с противоположной функцией стола. Так, первичный текст, созданный на письменном столе, как правило, остается в одном из его ящиков до самой смерти автора. Вместе с тем он может послужить основой для написания множества вторичных текстов, содержащих скрытые ссылки на первичный текст (образ сверхзадачи; авторская самокритика; ряд оговорок, в том числе введение изначальных ограничений темы, предмета и методологии и т. п.). Авторские вторичные тексты имеют все шансы попасть в библиотеку, поскольку по отношению к ним легко осуществить процедуру каталогизации, уложить их в некоторую общепонятную классификацию. И в этом смысле письменный стол расстается с присущим ему образом внутренней свободы и творческого одиночества. Как способ работы с культурными ресурсами, иначе говоря — стиль, *стол трансформирует собственное пространство во время* и обогащает библиотеку еще одним произведением.

Библиотека же является образом индивидуального времени, поскольку она дает вектор упорядочивания культурных ресурсов (предшественники, современники, ученики) и определяет тем самым способы заимствования и положение текста в истории. Она подобна таким часам или календарю, которым можно дать обратный ход с любой скоростью; время в библиотеке никогда не направлено из настоящего в будущее. Человек попадает в библиотеку, устав от одиночества и истощив творческие ресурсы. Поход в библиотеку чреват, однако, частичной утратой свободы. Здесь нужно вести себя в соответствии с принятыми правилами: движение разрешено лишь по проходам между стеллажами, книги нужно возвращать на ту же полку, откуда они взяты — целостность и порядок культуры священны. Более того, нельзя искать «Тимей» Платона на той же полке, где стоят работы В. Гейзенберга, а Аристарха Самосского отделяют от Коперника полки с позднеантичной и средневековой арабской астрономией. Здесь правит каталог, созданный по общепринятым канонам — историческим эпохам, странам, предметным областям — продуктам оседлого

сознания. Смысл той или иной книги определяется здесь во многом не ее содержанием, но ведущими к ней путями. В библиотеке царствуют *топоцентристское сознание и коллекторские программы* (М.А. Розов).

Так, редко читаемые книги можно найти только по предметному каталогу и с помощью долгого блуждания по стеллажам. Пути к другим указывают известные имена авторов, которые также фигурируют в соавторах других книг, цитаты, ссылки, **362**

рецензии, обзоры — множество тропинок-интерпретаций, создающих вокруг книги целую культурную систему. Будучи извлечена из этой системы, книга утрачивает если не все, то весьма значимую часть своего содержания, и читатель, едва успев взять книгу, должен немедленно поставить ее на место или брать с собой целую гору сопутствующих ей изданий.

Во всяком случае посетителю библиотеки следует иметь в виду, что, *ложась на стол, библиотечная книга часто изменяет свое содержание*. Если вас увлекли рассказы об интересной книге, то не стоит огорчаться оттого что она не оправдала ваших надежд. В этом смысле *результаты похода в библиотеку не предсказуемы до тех пор, пока книгу не вернули на место*; если при этом окружающая ее система испытала значимое изменение, то ваше путешествие было не напрасно.

Что помним мы о судьбе золотого руна — столь желанной цели похода аргонатов? Оно оказалось лишь поводом, но не результатом путешествия. Куда как более значимы для последующей мифической истории другие, казалось бы, периферийные результаты. Среди них первая постройка пятидесятивесельного корабля «Арго» (на таких кораблях поплывут греки на завоевание Трои) или создание мудрым кентавром Хироном первой карты звездного неба для ориентации в море (по звездам направляет свой путь домой скиталей-Одиссей).

Или вспомним судьбу одного яблочка, пропавшего из сада Гесперид благодаря капризу никчемного Эврисфея. Какие раздоры, какие страсти, сколько крови и слез, изобретений и подвигов спровоцировало оно среди богов и людей! Участь драгоценно-магических предметов, позаимствованных в героическом путешествии, выпадает и на долю некоторых книг, названия которых обозначают собой целую культуру. Таковы «Илиада», «Тора», «Махабхарата», «Книга перемен». Их можно смело брать из библиотеки — никакого письменного стола не хватит, чтобы они утратили смысл. Скорее напротив, посетитель рискует превратить свой стол в *зоопарк пространственно-временных кентавров*. Такими животными, объединяющими в себе время с пространством, оказываются «настольные книги», ведь именно в них подобные трофеи имеют склонность превращаться с высокой степенью вероятности.

Письменный стол и библиотека внутренне объединены и переходят друг в друга: расположение ящиков отражает темпоральную оценку, на столе располагаются «настольные книги а библиотека формируется в соответствии с последовательностью творческих задач (близкодоступные и удаленные полки).

363

3.1. Базисная метафора

Наша традиция — это вся культура. Мы должны считать себя наследниками всей вселенной.

Хорхе Луис Борхес

Борхес целенаправленно создает разные варианты метафор, предназначенных для выражения центральной идеи своего творчества и в значительной степени — практикуемой им методологии письма. Вот лишь некоторые из них:

1. Мир как библиотека, в которой каждая книга рассказывает обо всех других или содержащая книгу, в которой описаны все другие книги («Вавилонская библиотека», «О культе книг»).

2. Библиотека как магический кабинет, в котором заколдованы лучшие души человечества, ожидающие нашего слова, чтобы выйти из немоты (со ссылкой на Эмерсона).

3. Мир как дворец китайского императора Кубла Хана, включающий в себя поэта, описывающего в стихах дворец — и здесь же — дворец как роман, как сон, проходящий сквозь века («Притча о дворце»).

4. Мир как сад («Сад расходящихся тропок»).

5. Мир как бесконечная сфера, центр которой нигде, а окружность — везде («Сфера Паскаля»).

6. Мир как карта города, включающая в себя изображение той же карты, или рассказ в рассказе («Рассказ в рассказе»).

Борхес, работая почти на пустом месте (традиции аргентинской литературы тогда еще только складывались), стремился максимально использовать мировые литературные ресурсы, в том числе экзотические, чтобы обеспечить широту выбора. Все его метафоры символизируют собой именно это стремление. Он недаром черпает свое вдохновение у Эмерсона — одного из родоначальников американской литературы. Борхес вообще склонен «обращаться к истокам» — чтобы самому стать классиком.

3.2. Базисный конфликт

Нарушение или разрушение традиции — явление, которое волнует Борхеса именно в силу вышеуказанного обстоятельства. Образ чужака или насильника, вторгающегося в некоторое культурное целое, присутствует в большей части его произведений («Поиски Аверроэса», «Стена и книги», «Сад расходящихся тропок»). Пишет ли он об арабском философе, стремящемся

364

адекватно перевести древнегреческого классика; о китайце, убивающем француза-китаиста; об императоре, сжигающем все книги, чтобы история начиналась с него, — всякий раз речь идет о некоторой глобальной метафоре, которая подвергается нападению извне. Борхес показывает, как вторжение в метафору со стороны стирает, уплощает ее; это разрушение мира в угоду личному произволу, уничтожение истории в угоду биографии. Нередко, впрочем, данный акт исходит из некоторой новой метафоры или завершается ею, как это происходит в случае введения в литературный оборот вымышленного фантастического мира («Глен, Укбар, Орбис Терциус»). Такой подход приводит Борхеса к умозаключению, что всемирная история есть история нескольких метафор или даже — история интонаций при произнесении метафор. Поскольку ценность истории не подвергается сомнению, то вторжение в метафору оказывается не только неизбежной частью истории, но более того, ее творческой компонентой. Сам Борхес в большой степени являет собой подобное вторжение в историю аргентинской литературы — он дистанцируется не только от классически-испанской традиции, но и от традиции гаучо («Мартин Фьерро»), что не мешает ему использовать принадлежащие им метафоры (Дон Кихот; образы «поножовщиков» и «куманьков»).

3.3. Стиль и ресурсы: письменный стол и библиотека

Почему же сам Борхес оказывается во многом чуждым аргентинскому литературному климату? Почему его признание на родине происходит лишь вслед за мировым признанием? Не анализируя очевидные социальные и психологические причины этого обстоятельства (к ним принадлежат длительная политическая оппозиционность писателя, его камерность и нелюбовь к официозу, а также неразвитость интеллектуальной прозы в Аргентине), обратим внимание на некоторые особенности используемого им стиля и литературных ресурсов, в которых и отразились социокультурные условия его работы. Борхес по своему первоначальному увлечению и профессиональной квалификации — литературовед, историк английской литературы. Томас Де Куинси, Бернард Шоу, Честертон, Колридж, Карлейль, Шекспир, Беркли, Джон Донн, Уолт Уитмен и уже упомянутый Эмерсон — персонажи его новелл и его постоянные собеседники. Он вводит их в оборот, радикально расширяя испано-аргентинский литературный контекст, подобно тому как механика Ньютона

365

послужила парадигмой науки XVIII—XIX веков, французские просветители черпали из Локка, прялка Дженни и паровоз Уатта привели к европейской промышленной революции, а большая часть спортивных игр возникла из забав английских джентльменов.

Не довольствуясь привлечением чужой литературной традиции, Борхес идет еще дальше и наследует не только аутентичный дух английской литературы, но и ее рефлексивность, которая сама противостоит этой аутентичности. Так, он прививает интерес к экзотике, к Востоку — его персонажами становятся арабы, евреи, индусы, китайцы; он пишет об английском издании китайской энциклопедии «Книга Дракона» и английских переводах «1001 ночи», о работах английского этнографа Джеймса

Фрэзера и о религии персидских гностиков в интерпретации английского историка.

«Эта страна (Великобритания. — И. К.) воплощает для него такую меру самоосуществления, определенности культуры, когда она в силах, не поступаясь собой, узнавать и признавать иное, а потому — преодолевать себя, себя не теряя и не соблазнясь чужим. Так окраина Рима, взявшая на себя его имперскую миссию, перерастает свой удел, становясь цивилизацией и деятельно изживая имперское прошлое; так елизаветинцы переносятся мыслью в Грецию и Испанию, Италию и Скандинавию, Киплинг дарит Англии и миру Индию, Фицджеральд — персидский Восток, а Эванс — минойскую древность. Сам Борхес (достаточно взглянуть на содержание его наиболее представительного и объемистого сборника эссе "Новые расследования") едва ли не весь свой значимый мир принял из рук англичан; добавим к этому настольную "Историю" Гиббона, труды английских востоковедов и историков религии, наконец, сам англосаксонский узел, одни "концы" которого ведут в Скандинавию, а другие — в Америку, включая английских генералов времен южноамериканской войны за независимость и летописцев природы и обычаев края вроде неумолимого Бертон и внимательного Хадсона»¹.

Постоянным рефреном звучат у Борхеса ссылки на древнекитайскую литературу — по его мнению, наиболее древнюю, многообразную и загадочную и, главное, совершенно чуждую аргентинской словесности. Борхес словно поставил задачу доказать, что литература едина в самых ее различных проявлениях и что самые далекие и экзотические традиции иной раз бли-

¹ Дубин Б. Всегда иной и прежний // Борхес Х. Л. Соч. Т. 1.

366

же, чем испанская литература, классический язык которой требует специальной подготовки. Последняя должна быть понята как миф и притом один из многих мифов, на который может опираться аргентинская литература — так Сервантес писал о современной ему жизни, опираясь на раннесредневековые легенды и не подозревая, что вторичная рефлексия превратит в миф его отнюдь не эпического героя («Притча о Сервантесе и Дон Кихоте»).

В качестве иллюстрации роли и предназначения литературы Борхес берет иудаизм с его понятием «священной книги» и каббалистикой — лингвистическим творением мира — синонимом литературного творческого процесса. Отдельный источник Борхеса — это своеобразная этнография аргентинской истории, специфическое истолкование народных традиций. Борхес и сам питается этим источником, и вместе с тем творит очередной миф, квазиромантически выписывая фигуры простоудушно-кровожадных солдат, гордых поножовщиков и забубенных куманьков — героев танго и ножа. Борхес недаром писал о Бабеле — он сам играет роль буэнос-айресовского Бабеля — ученого очкарика, пишущего о подворотне, но только Бабеля, состоявшегося в полноте всех своих возможностей. Кроме того, если образцом для Бабеля служил Мопассан, а Одесса стала мечтой о Марселе, то Борхес не пользуется подобного рода аналогиями и, скорее, записывает впечатления «включенного наблюдателя» — социального антрополога (впрочем, сравнение Борхеса и Бабеля увело бы нас слишком далеко).

У Борхеса, писавшего об Аргентине в духе необарочного авангардизма 20-х годов, обращение к народным традициям — вовсе не «поиск истоков» иди поэтизированное оправдание истории. Это, скорее, представление «своего как чужого», критическая отповедь всякому национализму и шовинизму. Так проходит первую проверку нарождающийся собственный стиль, в основе которого лежит образ литературной онтологии как единого в своем многообразии бытия духа.

Вспомним теперь введенное выше различие гомогенной и гетерогенной онтологии и классификацию языкового поведения М. Дуглас — Б. Бернстайна¹. Переход от группы С с ее крайним индивидуализмом в контексте гетерогенной онтологии к группе D с социализированным индивидом в контексте гомогенной онтологии — главный пункт, характеризующий творчество. Пара-

¹ См.: Приложение I.

367

доке заключается в том, что последовательно первичный текст не может быть написан вообще («мысль изреченная есть ложь»). Поэтому процесс творчества осуществляется на границе между полным индивидуализмом, замкнутостью на себе самом и способностью профессионально использовать, видоизменяя и дополняя их, социально конструируемую креативную технику и культурные ресурсы. *Искусство творчества — в балансе между этими крайностями на мосту между двумя типами космологии и*

двумя типами опыта. Именно так поступает Борхес, используя историю и этнографию Аргентины как форму псевдосоциализации своего творческого индивидуализма: «приобщение к народному духу» происходит с помощью процедуры остранения (Брехт) и прощания с прошлым. Борхес готов сделать отчетливый выбор — история Аргентины должна начинаться с него самого (подобно истории Китая, должной начинаться с императора, повелевшего сжечь все книги), в отличие от истории литературы, в которой Борхес собирается без сожаления раствориться. История литературы становится, таким образом, подлинной историей и домом Борхеса, аргентинца-космополита, расширяющего Буэнос-Айрес до размеров всего мира.

Чтобы приблизиться к ощущению борхесовского стиля, представим себе рабочую комнату Борхеса (больше в метафорическом, чем в буквальном смысле, конечно). Итак, значительную часть кабинета занимает большой старый письменный стол, доставшийся по наследству. Темная лакированная крышка стола стремится вместить в свое пространство все наличные ресурсы писателя, на столе хаос книг и черновиков, отражающий легкодоступность и многообразие борхесовских ассоциаций, их причудливую взаимосовместимость. Светлый экран посреди стола — чистый лист, на котором Борхес просматривает и отбирает будущие компоненты текста. Перемещение из темноты (с крышки стола) на свет (на поверхность листа) символизирует собой акт рефлексии, рассудочный акт по упорядочиванию хаотического, темного многообразия ассоциаций. Очередной исписанный, с многочисленными следами правки лист пополняет кипу черновиков. В сущности, мы не обнаруживаем на столе готовых рукописей — только черновики. Готовность рукописи является для Борхеса абстракцией, произвольным решением, случайным порывом ветра, сбрасывающим листы с письменного стола и тем самым — на неопределенный период — прерывающим творческий процесс.

368

Впрочем, рукописи исчезают со стола и другим путем. Иногда Борхес не в состоянии отыскать нужное ему на поверхности стола. Тогда он выдвигает ящики и начинает процедуру обмена между внешним и внутренним содержанием стола — в соответствии с изменяющимся фокусом исследования. Так человек, ремонтирующий, к примеру, старый велосипед, ищет запасные части не в магазине, а в ящике, где собраны всякие гайки, кронштейны и другие забывшие свое происхождение железки. Они, впрочем, уже как-то упорядочены предшествующими поисками:

в верхних ящиках находится то, что, не вмещаясь на поверхность стола, вместе с тем используется наиболее часто. Если, скажем, философский словарь Ф. Маутнера — борхесовская настольная книга, в которой черпаются общие сведения о Джордже Беркли, то объемистый конспект «Трактата» находится в верхнем ящике стола, поскольку идея субъективности стоит в центре творчества Борхеса. В этом же ящике могут обнаружиться заметки о переводчиках и комментаторах китайской энциклопедии, которой тоже зарезервировано место среди настольных книг. Наконец, в самых нижних ящиках собираются варианты готовых работ Борхеса, которые пока не предназначены для публикации, но витают где-то в подсознании как временно отложенные или вообще тупиковые ходы, не имеющие содержательного смысла и лишь очерчивающие пределы смыслового контекста. Это — архив, заросшие кустарником обочины дороги, по которой в данный момент направляется борхесовская мысль.

Образ дороги возникает здесь не случайно: *письменный стол и его окрестности — пространственная сфера, в рамках которой разворачивается путешествие и приключение Борхеса в литературе.* Точнее, это набор разных пространств; переход из одного в другое — любимое занятие писателя, формирующее замысел и коллизию рассказа. Парашютный прыжок из аэроплана первой мировой войны в сад-лабиринт китайского мудреца и такое же стремительное возвращение, подобное падению со скалы, назад — вот вам и «Сад расходящихся тропок». Мгновенный, как гештальт-переключение и ослепительный, как средиземноморское солнце переход из хтонического подземного мира миносского человеко-быка к позиции героя-олимпийца Тесея — такова логическая схема рассказа «Дом Астерия». Постоянная смена позиций рефлексии как черта стиля в онтологическом смысле есть создание собственного уникального творческого пространства, в котором реальности отбираются и

369

перебираются с поразительной и завидной легкостью. Свобода — не дар, а

обязанность творца: реальность существует, только будучи рассказана, записана и прочитана. Уважению к культурным ресурсам нет места на письменном столе, ибо рождение читателя означает смерть автора. Множественность пространств обнаруживает их относительность. Реальность может быть иной — стоит только захотеть. В первичных текстах — а именно они создаются за письменным столом — источники до такой степени низводятся до статуса материала, что исчезает зримая грань между реальными историческими ресурсами и выдуманными. Цитата граничит с провокацией, прочитанное — с приснившимся.

Здесь Борхес чувствует себя свободным и творит новые мозаичные, гармоничные в своей противоречивости миры, путешествуя через культурные пространства и создавая новую литературу. Однако эти пространства не даны непосредственно, а представляют собой остановки в ходе путешествий во времени. В сфере времени индивидуальная свобода претерпевает уже существенные ограничения. Путешествия во времени ведут за пределы пространственной сферы. Здесь Борхес поднимается от стола и направляется в библиотеку, руководствуясь не стремлением разнообразить, множить реальности, но потребностью приобщиться к миру и даже слепо раствориться в нем, независимом от Борхеса. Если в сфере пространства он — кочевник-завоеватель, «покоритель земель», то здесь — оседлый земле-или архивопашец, «служитель почвы», следующий не творческому произволу, а властвующим над ним схемам культурного родства.

У Борхеса большая домашняя библиотека, во многом собранная еще родителями и постоянно пополняемая им самим, чрезвычайно интернациональная по содержанию. Однако его невозможно представить без работы в Национальной библиотеке и постоянного послеобеденного «путешествия в библиотеку» по Южному району Буэнос-Айреса. Библиотека самого Борхеса чрезвычайно велика, но не бесконечна. «Вавилонская библиотека» или «книга песка», т. е. бесконечные библиотека и книга — мечта и кошмар, преследующие Борхеса. По существу, часть его библиотеки располагается на и в письменном столе — если иметь в виду «настольные книги» и «рабочий архив».

Что же отличает библиотеку в понимании Борхеса от простой груды любимых книг? Прежде всего то, что *только в библиотеке происходит поиск, идентификация и классификация книг* — процедуры, которым нет места на письменном столе и среди знакомых книг вообще. В библиотеке книга — первичная

370

реальность, а операции с книгой вторичны, в то время как на письменном столе первичны операции — чтение, интерпретация, письмо, результатом которых и оказывается книга.

Для пояснения этой мысли воспользуемся несколько видоизмененной аналогией К. Хьюбнера, касающейся метафизической онтологии общей теории относительности¹. Вообразим себе толстый тканый ковер, лежащий в комнате, по периметру которой расставлены письменные столы. Сидящие за столами люди пытаются зарисовать ковер, нити которого густо переплетены между собой, и делают это, исходя каждый из своей системы координат. Для всякого наблюдателя произвольно взятая нить будет пересекаться с некоторыми другими, и картина, рисуемая им, с необходимостью будет отличаться от других изображений ковра. Однако всегда можно сказать, что существует некоторое объективное пересечение нитей, поскольку ковер не зависит от наблюдателей. Книги в библиотеке подобны нитям ковра: каждая из них наполнена аллюзиями и явными ссылками на другие книги, представляет собой чью-то критику или комментарий, занимает то или иное место в некотором литературном, научном и т. п. направлении, укладывается в одну классификацию и не укладывается в другую. Однако все это — лишь проекции книг на письменном столе. Единственной реальностью для Борхеса нередко оказываются книги и их многообразие — этот мир культуры не только объективен, но и определяет структуру остального мира, потому что *в библиотеке есть все*; в ней запечатлены все мысли и чувства, все события и деяния, все образы мира и человека.

Конечно, речь идет о «возможной библиотеке», существование которой Борхес обосновывает вполне в духе кантовского трансцендентализма; но с другой стороны, что мы в самом деле знаем о прошлой культуре? Быть может, в вавилонской или александрийской библиотеке хранились такие манускрипты, в которых содержались точнейшие предсказания всего существующего на многие (или все?) века вперед. Поэтому нередко задача состоит лишь в том, чтобы найти нужную книгу, подобно тому как физики ищут новые источники энергии, историки — подлинные

обстоятельства смерти Гитлера, палеонтологи — недостающее звено в цепи между человеком и обезьяной, а ребенок — пропавшую игрушку, полагая, что все это независимо от них существует в действительности. Никто из них не сомнева-

¹ Hubner K. Die Wahrheit des Mythos. Munchen, 1985. S. 43.

371

ется в существовании предмета поиска, почему же следует отказать себе в надежде найти бесконечную книгу, в которой описаны даже ее собственные поиски? Для того, чтобы осмысленно искать, необходимо предварительно идентифицировать все наличные книги, кратко описать их содержание в аннотациях и обзорах. Не это ли подсознательное стремление двигало Борхесом в его неудержимом чтении и рецензировании? Здесь Борхес обнаруживает бездонность всякой классической книги и бесконечность процесса ее идентификации. Это хорошо видно в его истории о переводчиках «Тысячи и одной ночи», когда содержание арабских сказок оказывается глубоко переплетено с различными идеологиями и техниками перевода. Если Витгенштейн говорит, что языковая игра представляет собой «всю культуру», то и Борхес не побоится утверждения о том, что всякая классическая книга вмещает в себя культуру той группы людей, для которых она глубока как космос и составляет предмет непостижимо преданного чтения. Дело даже и не в содержании книги, скорее, в возможностях чтения, которые она предоставляет. Так, бессодержательная и бесконечная «книга песка» и в самом деле засасывает, как зыбучие пески; так и книга еврейской мистики «Зогар» писана не для информации для устройства сверхъестественной реальности, *а для бесконечного чтения, создающего онтологию языка и ментальность еврейского народа.*

Там, где подводят процедуры идентификации книги, все же остается возможность классификации и определения тем самым если не содержания книги, но хотя бы места ее на полках библиотеки. Но что есть для Борхеса классификация? Он отчетливо осознает историчность всякой таксономии, стандарты которой по-своему задают китайская «Энциклопедия благодетельных знаний» или создатель универсального языка Дж. Уилкинс. Книги расставляются на полках в зависимости от того, какую классификацию мы принимаем. А если не существует единственно истинной классификации? В таком случае библиотека из собрания книг превращается в место обсуждения различных классификаций. А если библиотека — это еще и образ мира, то она, более того, космологический спор, дискуссия об устройстве мира или о многообразии миров. На фоне этого поиск книги есть подлинное путешествие по неведомым мирам, смысл которых предстоит понять — скорее на опыте, чем исходя из каталога. При любви Борхеса к математике нетрудно представить его размышляющим о трансформации теоремы Геделя о неполноте формальной арифметики в теорему о неполноте всякого биб-

372

диотечного каталога. Путешествие по библиотеке, которая, очевидно, характеризуется гетерогенной онтологией, нетрудно отождествить с мифическим поиском чаши Грааля или похищенной злодеем суженой. При этом в ходе поиска становится все яснее, что точные выходные данные книги нам неизвестны. Вернее, мы читали и знаем некоторые книги, но они уже законспектированы, лежат в столе или возвращены нами на определенную полку, которая тем самым подчинена определенной классификации. Мы можем также опираться на чужой опыт и находить книги по шифру или с помощью библиографа. Но для того, чтобы получить точную справку, нужно точно сформулировать вопрос. Если же мы только слышали о книге или об авторе, и она заинтересовала нас так, что появилось желание ее прочесть, то книга уподобляется портрету заморской красавицы, легенде, мифу, который почти невозможно разоблачить. И это совсем не тот миф, который создается читателем после прочтения книги и по поводу которого можно спорить; *подлинный миф о книге создается до и независимо от ее чтения*, именно поэтому он невнятен, неоспорим и глубок как космос. Так у философов-марксистов возникали мифы по поводу книг (и тем самым идей) западных философов, не читанных ими и потому загадочных и невероятно привлекательных.

Итак, реальность библиотеки для посетителя не является субстанциальной, каковой она предстает для самого библиотекаря. Для человека, ищущего книгу, эта реальность транзитивна, функциональна, динамична, как реальность поиска. Человек приходит в библиотеку, как раньше он отправлялся в далекое путешествие — для расширения своего опыта. Предельные случаи такого путешествия описываются в мифах о посещении преисподней (путешествие Орфея, например) для встречи с умершими.

Для греков ворота в царство мертвых, помимо смерти, открывали или любовь, или героизм, или божественная поддержка. Для читателя же таким ключом служит созданный им самим миф о духовном родстве с автором той или иной книги. Для этого полубессознательно выявляются те биографические данные об авторе (характеристические, профессиональные, национальные), которые позволяют соотнести его с читателем и тем самым вывести привлекающие последнего идеи, образы и стиль из некоторого общего корня — так сказать, тотемного предка.

Борхес считает возможным механизмом создания такого рода мифов сон. В эссе «Сон Колриджа» он пишет о случаях творчества во сне и, в частности, о следующем любопытном совпаде-

373

нии. «Монгольский император в XIII веке видит во сне дворец и затем строит его согласно своему видению; в XVIII веке английский поэт, который не мог знать, что это сооружение порождено сном, видит во сне поэму об этом дворце... Возможно, что еще неизвестный людям архетип, некий вечный объект (в терминологии Уайтхеда) постепенно входит в мир; первым его проявлением был дворец, вторым — поэма¹. Подобно тому, как во сне человек получает сообщение от своего небиологического предка, так и в библиотеке книга сама находит читателя. Читатель «заброшен» в библиотеку и «потерян» в ней не менее, чем «заброшена» и «потеряна» книга. Они ищут друг друга, как божественного знамения, позволяющего обоим обрести подлинное (на время) естество. Библиотека выступает как магический кабинет, в котором заколдованы лучшие души человечества. Надо открыть книгу, и тогда они очнутся (Эмерсон). Детство Борхеса прошло в библиотечном лесу, населенном английскими книгами; его тотемными предками органически стали Эмерсон и Киплинг, Колридж и Беркли, де Куинси и Честертон. К чести Борхеса, он не ограничивается, так сказать, «племенным сознанием» и предпринимает рискованные путешествия в другие библиотеки. Благодаря этому его опыт расширяется до Шопенгауэра и китайцев, древнееврейской мистики и арабских сказок.

Казалось бы, Борхес путешествует из Аргентины в Англию и из нее — в Германию и на Восток. Однако опыт аргентинской литературы, который с логической точки зрения должен был бы составлять для Борхеса непосредственную эмпирическую реальность, в историческом плане образует лишь один из поздних, рефлексивных пластов сознания. Непосредственное, «племенное сознание» — это для него английская литература. Аргентинской реальности присущи почти такие же тайна и колорит, что и средневековому Китаю. Чем дальше продвигается Борхес в реальности библиотеки, тем активнее его поисковая ориентация; теперь уже не книги находят его, а он все увереннее и целенаправленнее отыскивает их. Плутание по библиотеке заканчивается, лабиринт превращается в коридор, и тем самым Борхес все ближе подходит к выходу из библиотеки, за дверью которой вновь начинается его рабочий кабинет. Принесенные им книги занимают каждая свое место в пространстве письменного стола, и вновь волшебное превращение, гештальт-переключение: из мифологических знамений и символов, подлежащих

¹ Борхес Х. Л. Соч. Т. 2. С. 21-22.

374

расшифровыванию, книги становятся рабочими орудиями, известные качества и возможности которых используются для выполнения некоторой творческой задачи. Пояснению космологии Борхеса может служить его понимание литературы и поэзии, в котором онтология и герменевтика взаимопереходят друг в друга.

Так, Борхес описывает почти сверхъестественное событие, в котором Кубла Хан и Колридж каждый на свой лад оказались причастными к некоторому «вечному архетипу», постепенно входящему в мир («Сон Колриджа»). В другом эссе Борхес пересказывает китайскую легенду о том, как император показывал поэту свой дворец и в конце осмотра выслушал стихотворение, принесшее поэту бессмертие и смерть одновременно. «Текст утрачен; кто-то слышал, будто он состоял из одной строки, другие — из единственного слова. Правда — и самая невероятная — в том, что стихотворение содержало в себе весь гигантский дворец до последней мелочи, включая каждую бесценную фарфоровую вазу и каждый рисунок на каждой вазе, и тени и блики сумерек, и каждый безнадежный и счастливый миг жизни прославленных династий смертных, богов и драконов, обитавших здесь с незапамятных времен. Все молчали, а Император воскликнул: "Ты украл мой дворец!" — и стальной клинок палача оборвал жизнь поэта. Другие рассказывают иначе. В мире не может быть двух одинаковых созданий, и как только (по их словам) поэт

окончил читать, дворец исчез, словно стертый и испепеленный последним звуком» («Притча о дворце»).

Проявления этого архетипа подвержены течению времени — от дворца остались лишь развалины, или он исчез совсем, от поэмы сохранились в памяти лишь несколько строф или вообще ничего, но *случайный вымысел* превращается в миф и уже воспринимается как *первоначальный замысел*, и наоборот: пра-событие, уходящее в глубины времен (кто были предшественниками императора на этом пути?), питает человеческую креативность, которая в свою очередь постигает самую суть архетипа. Поиски истины народного духа («Ундр»), заветного слова Вселенной, имени Бога — это все равно рискованные и завораживающие предприятия, приводящие в случае неудачи к безумию («Книга песка»), или к смерти — в случае успеха. Этим самым Борхес демонстрирует неразрывность герменевтического вращения мира и языка друг вокруг друга.

Невозможно отказаться от того, чтобы не напомнить о стихах, запечатлевающих эту неразрывность. Итак, ход в одну сторону:

375

О, если б знал, что так бывает,
Когда пускался на дебют,
Что строчки с кровью — убивают
Нахлынут гордом и убьют!

.....
Когда строку диктует чувство,
Оно на сцену шлет раба,
И тут кончается искусство
И дышат почва и судьба.

И в другую:

И сады, и пруды, и ограды,
И кипящее белыми воплями
Мирозданье — лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной.

Так заканчивается путешествие во времени, вновь превращаясь в пространственное путешествие. Из библиотеки — сферы вторичных текстов и объективного знания, в которой субъект творчества разыгрывает социальные роли, Борхес возвращается назад к письменному столу — в соответствии со схемой М. Дуглас происходит переход из одной группы в другую и обратно, именно посередине между двумя группами разворачивается неуловимый процесс творчества.

Это повторяется до тех пор, пока Борхес не утрачивает зрения. Слепота, однако, из обычной старческой болезни вырастает до размеров мифического символа: вещи прорицатели и пророки не нуждаются во внешнем зрении. И в самом деле: к этому времени миграции по лабиринтам библиотек постепенно уже утрачивают для Борхеса характер путешествия и приключения. Он перестает творить в нашем понимании, он начинает *жить* в целостности времени и сливается с тем бытием, напряженный взаимообмен с которым занимал его до сих пор. Ослепнув, Борхес превратился в живого классика, каждое новое слово которого написано вчера и навсегда.

376

3.4. Творчество и его истолкование

Однажды я попытался освободиться от него и сменил мифологию окраин на игры со временем и пространством. Теперь и эти игры принадлежат Борхесу, а мне нужно придумывать что-то новое. И потому моя жизнь — бегство, и все для меня — утрата, и все достается забвенью или ему другому. Я не знаю, кто из нас двоих *пишет* эту страницу.

Хорхе Луис Борхес

Вспомним теперь тезис о том, что творчество — это редукция жизни к тексту, а истолкование творчества — дедукция жизни из текста. Жанр «вымышленных историй» Борхеса предоставляет для данного тезиса достаточно доказательств. Во-первых, что значит для Борхеса словосочетание «выдуманные истории»? Он ведь никогда не выступает как чистый ученый — филолог, историк и т. п., все его истории — художественный вымысел. Однако здесь он специально подчеркивает «вымышленность» своих рассказов, и тому есть одно-единственное (как сказал бы Борхес, пришедшее мне в голову сегодня, 7 ноября 1995 года, в день моего рождения) основание: вымысел тождествен творчеству.

Возьмем для иллюстрации рассказ Борхеса «Тема предателя и героя». (Так же поступает он в эссе «Поиски Аверроэса», «Глен, Укбар, Орбис Терциус», «Дом Астерия», «Аналитический язык Джона Уилкинса» и др.). Предмет рассказа — повествование некоего Райена, правнука героического Фергюса Килпатрика, ирландского заговорщика, застреленного в 1824 году накануне победоносного восстания против британского владычества. В ознаменование столетия со дня его гибели Райен пишет книгу, стремясь восстановить обстоятельства смерти своего знаменитого предка, и приходит к неожиданному выводу. Смерть Килпатрика была его казнью, на которую он был осужден самими заговорщиками, признавшими его виновным в предательстве идеи восстания. Килпатрик согласился с приговором, но просил такой смерти, которая послужила бы интересам борьбы за независимость Родины. Тогда его старый друг Нолан, переводчик Шекспира на гэльский, создает сценарий его убийства, совершая плагиат у другого драматурга, у знаменитого врага-англичанина. Килпатрик и заговорщики с увлечением воспроизводят сцены из «Макбета» и «Юлия Цезаря» на улицах Дубли-

377

на — поступки и ситуации, спланированные Ноланом, а затем ставшие историческими событиями. Тщательно обставленное убийство предателя и героя в ложе театра, предвещавшей ложу Линкольна, становится последней каплей, переполнившей чашу народного гнева и послужившей успеху восстания.

Под явным влиянием Честертона (изобретателя и разгадчика изысканных тайн) и надворного советника Лейбница (придумавшего предустановленную гармонию) Борхес заключает: «В произведении Нолана пассажи, подражающие Шекспиру, оказались менее драматичны; Райен подозревает, что автор вставил их, дабы в будущем кто-нибудь угадал правду. Райен понимает, что и он также является частью замысла Нолана... После долгих раздумий он решает о своем открытии умолчать. Он издает книгу, прославляющую героя: возможно, и это было предусмотрено»¹.

Интерпретация культурного артефакта как результата творчества выявляет лежащие в его основе структуры: *вымысел задает контуры замысла*. Понять смысл этого замысла — значит развернуть сценарий до некоторого жизненного эпизода, а затем выявить его автора, авторские интенции (осуществленные, слегка обозначенные, нереализованные вообще), социокультурные и текстовые источники замысла. Интерпретация творчества превращается, тем самым, в изображение реального жизненного эпизода, материал которого, конечно, нельзя буквально и просто «дедуцировать из текста», он должен быть знаком и близок исследователю творчества так же, как самому автору замысла знакомы и близки тексты, принимаемые им за первичные.

Но что это такое — творчество само по себе? Как уже говорилось, это обратный — по отношению к его интерпретации — процесс. *Творить — это понять смысл жизни, приписав ей замысел* (жизненный сценарий, который осуществился когда-то давно или реализуется завтра). Приписывание замысла не является произвольной процедурой; оно начинается с осознания экзистенциального характера ситуации и поисков выхода из нее. Для этого начинается поиск, призванный в многообразии жизненной реальности, образующей данную ситуацию, обнаружить «знамения» — будущие отправные точки замысла.

Таковыми знамениями могут оказаться странность характера, нелогичность поступка, загадка текста (текст — тоже элемент жизни) — все, что не укладывается в стандартное течение событий. Набор «знамений» образует «архетип», или «архэ» —

¹ Борхес Х. Л. Соч. Т. 1. С. 342.

378

первоначальное событие, задавшее некоторую культурную ситуацию на многие века вперед (из таких «архетипов» и складываются, в понимании Борхеса, тексты, называемые им «классическими»). Это происходит у Борхеса почти так же, как у Леви-Строса при истолковании мифа (архетип обозначается им термином «мифема»). Чтобы пояснить, что под этим понимается, мы приведем почти классический пример истолкования Леви-Стросом мифа об Эдипе в изложении Курта Хюбнера¹.

«Он начинает с редукции отдельных высказываний данного мифа к кратким предложениям типа «Кад^м ищет свою сестру Европу», «Эдип женится на своей матери Иокасте», «Антигона хоронит своего брата Полинейка» и т. п. Они затем нумеруются, причем предложения с элементами сходного содержания получают одинаковые числа. Например, если говорится: «Эдип убивает своего отца Лая» и «Этеокл убивает своего брата Подинойка», то в обоих случаях речь идет об убийстве

родственника. Предложения с одинаковыми числами объединяются в группы, которые Леви-Строс называет «мифемами». Они представляют собой строительные камни и конституенты мифа. Теперь мифема обозначается таким образом, что относящиеся к ней предложения выписывают одно под другое, в столбец, и данные столбцы упорядочивают так, что при чтении строчек слева направо и сверху вниз может быть прочитана временная последовательность описываемых событий. Тогда образуется, например, следующая схема:

I	II	III	IV
Кадм ищет свою сестру Европу	Спартанцы убивают друг Друга	Кадм убивает дракона	Лабкад (отец Лая) хром
Эдип женится на своей матери Иокасте	Эдип убивает своего отца Лая	Эдип убивает сфинкса	Лай (отец Эдипа) неуклюж
Антигона хоронит своего брата Полинейка	Этеокл убивает своего брата Полинейка		Эдип страдает отеком ног

Итак, в мифемах прочитываются, согласно Леви-Стросу, следующие структуры: столбец I содержит события, в которых выступает переоценка кровного родства; столбец II — напро-

¹ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. — Отдельные несообразности схемы Леви-Строса мы оставляем без внимания.

379

тив, такие, которые связаны с его недооценкой; столбец III интерпретирует освобождение человека от его автохтонного происхождения; столбец IV показывает, напротив, зависимость от него.

Последнее нуждается в кратком объяснении: из посеянных в земле зубов убитого дракона вырастают люди, в то время как имена «Лабкад», «Лай» и «Эдип» намекают на физическое несовершенство, в котором прослеживаются следы мифического рождения из земли. Столбцы I и II, с одной стороны, и столбцы III и IV, с другой, находятся тем самым в диалектическом отношении друг к другу. Если теперь читать строчки вышеуказанной схемы слева направо и сверху вниз, то возникает временное течение событий, описываемых мифом. Если же читать каждый столбец как некоторое единство, как мифему, то тогда впервые раскрывается тайный смысл мифа. Этот смысл, по Леви-Стросу, состоит именно в том, что миф предлагает некую «логическую модель» для разрешения тех противоречий, которые обнаруживаются между построенными столбцами. Леви-Строс рассуждает так: переоценка кровного родства — мифема I — ведет к самоуничтожению точно так же, как и его недооценка — мифема II; убийство хтонического животного (дракона, сфинкса) — мифема III — ведет к снятию человеческого происхождения, в то время как хтоническое увечье человека — мифема IV — несовместима с наличием родителей».

Дискуссия с Леви-Стросом и Хюбнером сейчас не входит в нашу задачу. Эта аналогия была призвана только пояснить логику мышления детектива Лённрота из эссе Борхеса «Смерть и буссоль», заметившего ряд несообразностей в цепи загадочных убийств и затем уложившего их в систему, исходя из канонических текстов иудейской мистики. (Аналогичны эссе «Стена и книги», «Сад расходящихся тропок», «Скрытая магия в "Дон Кихоте"»). Расследуя убийство еврейского ученого-талмудиста, Лённрот натывается на непонятную надпись («Произнесена первая буква Имени») и оставшиеся в гостинице книги и приступает к их чтению. После совершения второго и третьего убийств, сопровождавшихся аналогичными надписями, он приходит к заключению, что они образуют собой некое неизреченное и тайное имя Бога, состоящее из четырех букв, расположенных по углам правильного ромба («Тетраграмматона» — понятие иудейской мистики). Предполагая, что убийства — лишь Цепь поисков имени Бога сектой хасидов, а затем высчитав убийцу и место последнего преступления, Лённрот оправляется туда

380

для захвата преступников и ... попадает в ловушку. Оказывается, что все убийства совершались именно для того, чтобы обмануть и убить самого Лённрота, с которым у главаря местной еврейской банды Реда Шарлаха были личные счеты. Последний

построил вокруг детектива своего рода мистический лабиринт, куда тот в конце концов и угодил. Можно воспользоваться вышеуказанной схемой Леви-Строса — Хюбнера для реконструкции позиций Шарлаха и Лённрота.

I	II	III	IV	V	VI
Первичные тексты	Вторичные тексты	Пространство	Место	Время	Ситуация
Произнесена первая буква Имени	"Сефер Йецир"	Северная вершина ромба	Отель Дю Нор	3 декабря	Убийство талмудиста Марка Ярмолинского
Произнесена вторая буква Имени	монография о Тетраграмматоне	Западная вершина ромба	Старая красильня	3 февраля	Убийство бандита Асеведо из шайки Шарлаха
Произнесена третья буква Имени	монография о секте хасидов	Восточная вершина ромба	Ливерпуль-Хауз	3 мая	Убийство (мнимое) Грифиуса-Гринзберга
Недостающий текст	Вывеска из ромбов Рисунок из ромбов на одежде арлекинов-убийц Письмо-опровержение возможности новых убийств Еврейско-греческий словарь	Южная вершина ромба	Вилла Трист-ле-Руа	3 августа	Убийство Лённрота

Теперь, если мы будем читать эту схему справа налево и сверху вниз, то получим ход мыслей Лённрота, умозаключающего от убийства к его мотиву. Возможная же логика самих убийц (по Лённроту) состоит как раз в построении жизни как поиска и интерпретации текста — это соответствует чтению схемы слева направо и сверху вниз. Читая схему сверху вниз по столбцам, получаем сам первичный мистический текст, его возможные источники, имеющие вид вторичных текстов, его пространствен

381
но-временные симметрические интерпретации, наконец, реальные ситуации (или их имитации-интерпретации). Если же рассматривать рассказ Борхеса как миф, то столбцы I и VI соответствуют мифемам (Леви-Строс), или архэ (Хюбнер). А если читать схему снизу вверх и справа налево, то получим действительный замысел Шарлаха.

Борхес не столько создает новые мифы (в конце концов, миф — это продукт работы многих поколений), сколько показывает, как работают старые, если мы принимаем их всерьез, а также и то, как могут быть истолкованы и разработаны мифы, если мы относимся к ним только как к культурному наследию. И то, и другое для Борхеса — лишь варианты чтения мифа: слева направо, снизу вверх или как-либо еще. В каком же мифе он живет сам, об этом мы как раз и стремились догадаться.

3.5. Заключительные замечания

Итак, чем же характеризуется, говоря кратко, творческий стиль Борхеса? Он везде занят фактически одним и тем же: он проводит «расследования» (образ детективного жанра постоянно находится у него перед глазами, недаром он писал «чистые» детективы), пытается проникнуть в тайну того, как индивидуальные творческие ходы приводят к формированию фундаментальных идей и метафор, определяющих направления сознания целых поколений. К примеру, он прослеживает перипетии переводов «Тысячи и одной ночи», поэмы «Кубла Хан», понятия сферы, историю фантастического замысла Тлена, источники Кафки и примеры как удачных и неудачных, знаменитых и едва известных, реальных и выдуманных опытов творчества. Применительно к поэзии он пишет о том, что все писатели являются фактически одним человеком, воплощением единого креативного потока. Из того же ряда его размышления о библиотеке как образе мира, о единой книге и едином языке, о карте, вмещающей себя самое и пр. Его «архивно-метафизические» размышления (у Борхеса, однако, понятие «архив» фактически смыкается с понятием «архэ», хотя в обыденном понимании они противоположны друг другу: архэ — исток креативности, а архив — кладбище ненужных сведений) призваны суммировать каталогизировать индивидуальные метафоры, способные претендовать на роль каббалистических букв,

из которых складывается мир. И вместе с тем само творчество постоянно переходит у Борхеса в его интерпретацию и наоборот. Он то строит и прослеживает судьбы жестких структур (сферы, цикла, лабиринта), то показывает текучесть и поливариантность культурных универсалий (библейских притч, классических литературных героев). Это — не просто игра, Борхес ухватывает и реализует суть герменевтического видения мира, создающего традиции и поклоняющегося им одновременно. Борхес постоянно демонстрирует неизбежность герменевтического круга, вращение в котором совпадает с восхождением по ступеням понимания — зыбкого, обратимого, нелинейного процесса, но уж очень напоминающего реальное человеческое творческое познание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. КАК НАШЕ СЛОВО ОТЗОВЕТСЯ?

Аналитическое мышление элеатов породило дуализм, а религия и наука не только не справились с ним, но даже усилили его. Мир человека расколот на две сферы — мнимую и подлинную, профанную и сакральную, женскую и мужскую, низкую и высокую, обыденную и экстраординарную (перечисление можно продолжать еще долго), и человеческая жизнь оказывается непрерывной чередой попыток как-то примирить эти половины между собой. Так, в частности, человек ставит перед собой задачи, исходя из наличных потребностей, и реализует их в рамках своих возможностей — таким образом строится и расширяется всем нам знакомая обычная человеческая реальность. Но над всеми этими замыслами, действиями и результатами испокон веков надстраивается — иди предсуществует? — иная реальность.

Догадки и стремления к ней побуждают человека формулировать недостижимые задачи — они называются *мечтами*. Их свойство — быть недостижимыми в сфере обычной реальности, ибо если мечта достижима, она ничем не отличается от плана иди задачи. Мечтой становится, однако, не только предметное содержание недостижимого желания, но даже просто стремление увидеть невозможное осуществленным — как догадка о том, что в ином мире мечты постоянно сбываются. Иногда человеку кажется, что его мечта сбылась, недостижимое свершилось — это называют *чудом*. Но и чудо, становясь в ряд событий обыч-

384

ной реальности, получает причинное объяснение и утрачивает чудесные черты. Только в иной реальности — ее называют *раем* — мечты и чудеса существуют как таковые, соединяя в себе регулярность и невозможность.

Магическое творчество шамана осмысленно не потому, что содержит власть над тайными силами, но лишь постольку, поскольку оно предлагает племенному бытию понятные и образные средства овладения проблемными ситуациями. Так и всякая философская книга представляет собой нечто большее, чем совокупность написанного в ней, будучи систематически читаема и применяема лишь в обычном человеческом мире.

Творчество вообще есть не однократный индивидуальный акт, а цепь мыслей и поступков, которые осознаются некоторым сообществом в качестве целостного культурного архетипа. Только тот, кто, ухитрившись побывать в ином мире, вернулся в мир обычной реальности с карманами, набитыми сокровищами, и сделал их достоянием людей, только тот осуществил творческий процесс во всем его объеме. Сталкер из романа А. и Б. Стругацких «Пикник на обочине» — образ такого творческого субъекта, путешественника между двумя мирами.

Мы сталкиваемся с проблемой двух миров всякий раз, когда речь заходит об употреблении философских категорий для понимания окружающей нас реальности. Философия как любовь к мудрости по самой своей природе есть форма тяготения человека, живущего в обычной реальности, к миру иному. В нашей книге был предложен определенный набор категорий (см. Приложение 4), позволяющих говорить об эволюции человека с точки зрения формирования и развития его креативных способностей. Что это за категории? Их перечень отражает трансформацию праисторической дилеммы миграции и оседлости в противостояние шамана и племени и затем — в онтологические противоположности, являющиеся выражениями разных типов социальности. Коллективное текстовое сознание преобразует их в противоположности читательской и писательской культуры, в разные текстовые эпохи и типы текстов. И наконец, в творческом сознании соотношение этих бытийственных структур проявляется как взаимодействие индивидуального стиля и культурных ресурсов.

Из этого следует и сверхзадача нашего анализа творчества — она может рассматриваться как ответ на фундаментальный философский вопрос о месте человека в мире и способе поиска своего места (или всего мира), поскольку только творческий

385

субъект ставит и решает данный вопрос. Насколько же предложенное данным субъектом решение становится предпосылкой всех последующих творческих усилий — это уже вопрос не теории, а практики. Так, станет ли предлагаемый автором подход употребляться за пределами данной книги, войдет ли он в сознание людей и в их оценки повседневных поступков — все это зависит от его дальнейших усилий, в конечном счете от истории, которая и превращает идею в традицию, событие — в

миф, однажды оброненное слово — в многократно отраженное эхо.

Герой романа А. Дюма «Три мушкетера» Атос, рассказывая как-то Д'Артаньяну трагическую историю своего брака, грустно заметил: «Любовь — это лотерея, в которой выигравшему достается смерть». Так и творческое признание, которое — повторимся — означает смерть автора и совершается благодаря его смерти, неизбежно чревато утратой аутентичности: в этом и плата за успех, и утешение для неудачника, который должен быть доволен уже тем, что когда-то был способен лелеять мечты и надеяться на чудо.

ПРИЛОЖЕНИЕ I. ТИПЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КОДОВ

Английский ученый Б. Бернстайн¹ описывает два основных типа языковой коммуникации как два лингвистических кода: ограниченный и разработанный, различие которых обусловлено отнесенностью к социальному контексту их изобретения и использования.

СХЕМА Б. БЕРНСТАЙНА

Система семейного контроля Основания типологии:

1. Основные ценности	истина, долг	личный успех, действия на благо человечества
2. Основные грехи	неспособность соответствовать требованиям социальной структуры	обобщенная вина, индивидуальная и коллективная
3. Идея личности	субъект в одиночестве, — соответствие роди	активный субъект, внутренне дифференцированный
4. Тип языкового поведения	классический: торжество структуры над индивидом	профессиональный: преодоление заботы с помощью техники и материалов творческого процесса

Поскольку обобщения Бернстайна есть результат его изучения процессов воспитания и обучения, то и примеры он черпает из

¹ *Bernstein B. Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence /Language & Speech. 1962. V. 5. N 1. P. 31-46, 390*

этой области. В данном случае он обращается к процедурам семейного контроля через язык, и примером ограниченного кода служат рабочие и аристократические семьи. Так, ограниченный код характеризуется выбором из малого количества строго связанных альтернатив и глубокой укорененностью в непосредственной социальной структуре. Утверждения в рамках этого кода имеют двойную функцию: они содержат информацию и выражают, поддерживают социальную структуру, причем втора доминирует. Невысокая сложность социальной матрицы обуславливает комплексность роли субъекта, принимающего решение, а это, в свою очередь позволяет сохранять имплицитность коммуникации.

	А	Социально ограниченный код	С
	позиционное	измерение	личностное
1.	Пиетизм, честь (уважение ролей)	искренность, аутентичность	
2.	Формальное нарушение социальных предписаний	преступления против личности: гордыня, жестокость, разочарование	
3.	Самость, пассивный недифференцированный элемент в структурном окружении	внутренне дифференцированный субъект, стремящийся к контролю неструктурированного окружения	
4.	Примитивный: структурные надстройки над социальными категориями; люди как карточные аллегорические фигуры	романтический: торжество индивида над структурой (спасение, внезапная короткая радость и т. п.)	
	В	Разработанный код	D

II. ТИПОЛОГИЯ ОПЫТА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Критерии предлагаемой типологии опыта деятельности позволяют различать его, во-первых, исходя из предметной сферы, в которой он складывается; во-вторых, из характера компонентов, составивших его в ходе исторического развития; в-третьих, из связанных с ним образов реальности; в-четвертых, из свойственного ему типа развития; и в-пятых, из применяемого в его рамках метода решения проблем.

ОПЫТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

УНИВЕРСАЛЬНЫЙ	сфера	ЛОКАЛЬНЫЙ
ГЕТЕРОГЕННЫЙ	история	ГОМОГЕННЫЙ
ГОМОГЕННЫЙ	онтология	ГЕТЕРОГЕННЫЙ
ПРОДУКТИВНЫЙ	развитие	РЕПРОДУКТИВНЫЙ
РЕПРОДУКТИВНЫЙ	метод	ПРОДУКТИВНЫЙ

392

III. ТИПОЛОГИЯ ОПЫТА ОБЩЕНИЯ

Предлагаемые критерии позволяют различать типы опыта общения исходя из его истории, основан ли он на понимании субъектами друг друга, какого рода развитие личности он обеспечивает и какую структуру отношений (коммуникативную онтологию) он предполагает.

ОПЫТ ОБЩЕНИЯ

ЛОКАЛЬНЫЙ	история	УНИВЕРСАЛЬНЫЙ	
НЕПОНИМАЮЩИЙ	смысл	ПОНИМАЮЩИЙ	НЕПОНИМАЮЩИЙ
РЕПРОДУКТИВНЫЙ	развитие	ПРОДУКТИВНЫЙ	
АССИМЕТРИЧНЫЙ	СИММЕТРИЧНЫЙ	онтология	АССИМЕТРИЧНЫЙ СИММЕТРИЧНЫЙ

IV. СУБЪЕКТ, ОПЫТ, ОНТОЛОГИЯ, СИТУАЦИЯ

Типы субъектов	Типы опыта	Типы онтологии	Типы ситуаций
оседлый	локальный	местность	земледелие
мигрант	универсальный	путь	скотоводство
племя	обыденный	социум	применение ритуала
шаман	экстраординарный	мир духов	изобретение ритуала
традиционный рациональный	ретроспективный стандартный	гетерогенная гомогенная	потребление знания обоснование знания
творческий	кросскультурный	нет	изобретение знания

393

V. ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Основания типологии	Традиция			Рациональность		
Ценности	сохранение	наследование	воспроизводство	совершенство	статика	развитие
Функции	трансляция	ограничение		трансляция	ограничение	
Социальные стандарты		обычай			законы	
Когнитивные формы	верования	постулаты		обоснование	анализ	
Субъекты	коллектив, доминирующий над индивидом			индивид, подчиняющий себя коллективу		

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Августин Аврелий 192, 314, 317, 322, 332 Авель 265
Аверинцев С. 178
Аверроэс 363, 376
Авогадро А. 70, 214, 222
Авраам 48, 224, 225, 227, 228, 340
Автономова Н. 80
Агамемнон 225
Агенор 167
Агриппа Корнелий Неттесхаймский 106, 107, 108-112, 124
Адам 314, 315
Аид 68
Айер А. 33, 343
Аквинат 101
Альберт Великий 192, 193
Альтюссер Л. 343
Амвросий, епископ 314
Ампер А. 214
Анаксагор 194
Анаксимандр 191, 337
Антигона 378
Антоний, св. 332
Аполлон 68, 167, 169, 205, 226, 340
Апулей 96, 158, 310
Арахна 169
Ариадна 285
Артур, король 99
Аристотель 26, 66, 68, 113, 171, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 311-314, 321, 332, 333, 337
Арним, Беттина фон 122, 131
Архимед 337
Архит 105
Асеведо 380
Аскдепий 169
Астерий 368, 376
Атилла 265
Атос 384
Афамант 168, 205
Афина 169, 226, 339, 340
Афродита 141, 339
Ахиллес 228
Ахмадудина Б. 322

395

Б

Бабель И. 73—74, 366
Барнс Б. 173
Барроу Дж. 94
Бекер Г. 335, 353
Беллармино, кардинал 66
Бергсон А. 15, 30
Беркли Дж. 31, 51, 59, 64, 113, 177, 207, 219, 324, 333, 364, 368
Бернстайн Б. 291, 292, 341, 353, 366, 387
Бернхардт И. 125
Берцеддиус Я. 213, 215, 222
Бинген, Хильдегарда фон 118
Биот 131
Блур Д. 25, 33, 171, 173
Боден Ж. 104
Бойдь Р. 333
Бокаччо Дж. 322
Бокхорис 312

Бодьяно Б.134
Бор Н.70,134, 240
Бордо П. 331, 351, 353
Борхес Х. 76,87,125,161, 194, 196,207,265,267,274,285, 295, 309, 326, 327,330,334,
353,358,359,360,363—380
Боэций Северин 314
Браге Тихо 242
Брайант С.344
Брейс Л.251
Брентано Клеменс 116, 122
Брехт Б.366
Бродский И. 322
Бруно Д.106, 112, 241,319
Будда 310
Буденный 146
Бэкон Ф. 66, 68, 197, 198, 324, 333
Бэр К. 199
В
Вагнер Р. 158
Вайер И. 103
Валери П. 331
Василиса Премудрая 69
Вебер М.133, 151
Берн Ж. 249, 335, 337
Вирхов Р. 336
Витгенштейн Л. 17, 30—33, 55, 135,173,174, 218,240,276, 282, 295, 306, 307, 326, 327,
371
Воннегут К. 249
Вундт В.133, 134
Выготский А. С. 32, 173
Г
Гадамер Х.-Г. 48, 63, 65, 81, 216, 311, 315
Галилей Г. 59, 95, 195, 319, 320, 330, 333
Галл 130 Гальвани А.116
Гальперин П. Я. 161, 260, 263
Гадьтон Ф. 336
Гамлет 228, 337
Гарфинкедь Г. 175
Гарэн Э.105
Гаявата 262
Гегель Г. 17,67,110, 127,237, 246
Гедель 371
Гей-Люссак 213, 214
Гейне Г. 122
Гелиос 340
Гелднер Э. 200
Гедьмгодьц Г. 134, 178
Гера 167, 168, 226
Геракл 167,168, 356
Гераклит Эфесский 15
Гердер И. Г. 116, 118, 120
Гермес 340
Гермес Трисмегист 88, 106, 309
396
Геродот 357, 539
Геррес И. 115, 116, 119, 122-125, 134
Гершель Дж. 172, 539
Гессе Г. 57, 352
Гете 22, 115,115,118,120,121, 127, 130, 355, 336, 538
Гефест 339
Гибсон 275-277
Гийом из Шампо 219

Гильгамеш 303
Гиппократ 194
Гитлер А. 370
Гир Р. 25
Гирц К. 56, 304, 346
Гланвидь Дж. 337
Гоббс Т. 104
Гоген П. 60
Голдман Э. 25
Гомер 98, 309, 310, 339
Горбачев М. 71
Горгий 15
Гроссман В. 82
Груссе 265
Гук Р. 333
Гулливер 337
Гумилев Л. 254-257, 282, 285, 287
Гумбольдт А. 116, 127, 134
Гуревич А. Я. 209, 276
Гуссерль Э. 218, 281, 333

Д
Дали С. 158
Дальтон Дж. 70, 213, 214, 222
Данглар 85
Д'Артаньян 384
Данте А. 123, 320
Дантес Эдмон 85, 86
Дарвин Ч. 199, 338
Дездемона 83
Декарт Р. 29, 54, 66, 94, 96, 102, 197, 233, 246, 325
Демокрит 312, 337
Деррида Ж. 31
Дефо Д. 338
Деянира 228
Джюльетта 74
Ди Дж. 112, 120, 121
Дильтей 335
Дионис 169, 339
Дирка 168
Дон Кихот 337, 351, 364, 366
Дон Хуан 76, 77
Донн Дж. 364
Дростан 100, 227
Дуглас М. 181, 190, 207, 220, 274, 275, 289, 292, 353
Дюгем П. 174, 204
Дюма А. старший 83, 86
Дюркгейм Э. 173

Е
Евдокс 312
Евклид 14, 325
Европа 167, 378
Елизавета, королева 331
Енох 315
Ермак 267
Ефремов И. 104

З
Зевс 167, 168
Зенон Элейский 55, 269
Зороастр (Заратустра) 132
Зубец О. 223

И
Иван-царевич 62, 68, 288
Иди М. 270
Иероним, св. 532

Изоьда 48, 74, 100, 227, 232, 280, 337, 340

Иисус Христос 110, 141, 310, 348

Иисус Навин 141

397

Илья Муромец 266, 271

Ино 168

Инститорис Г. 103

Иоанн, св. 192

Иов 48, 168, 225, 227

Исида 91, 141

И

Йокаста 378

К

Кадм 167, 168, 378

Каин 265

Кампанелда Т. 105, 106, 108, 114, 198

Канниццаро С. 211, 212, 214

Кант И. 17, 48, 56, 62-66, 68, 80, 177, 207, 219, 222, 233, 284, 348 .

Кар Лукреций 312

Кардано Дж. 106, 112

Кардейль Т. 335, 364

Карус К. 115, 122, 127—129, 134

Карцев В. 96

Касавин И. 80, 87, 153, 172, 202, 210, 217, 223, 229

Кассирер Э. 9, 30

Кастанеда К. 76, 158

Кастро Ф. 138, 139

Катлина 91, 99, 101

Кафка Ф. 381

Кеплер И. 94, 95, 242

Кернер Ю. 115, 120, 121, 126, 134

Кетле А. 335

Киплинг Р. 373

Киркегор С. (Кьеркегор) 80, 120, 121, 134, 224

Климент Александрийский 313

Клитемнестра 225

Кнорр-Цетина К. 175

Колумб Христофор 257, 356

Колумелла 1966 313

Колридж С. Т. 3726 373, 374

Констэбл Дж. 250

Коперник Н. 95, 111, 241, 242, 330, 361

Костер, Шарль де 96

Котлоу Л. 184

Кредин Э. 249

Кромвель О. 336

Крузо Робинзон 338, 352

Ксенофан 29, 337

Куайн У. 24, 202

Кубла Хан 363, 374, 381

Куинси Т. Де 373

Кун Т. 61, 171, 173, 175, 176

Кун (историк) 204, 211, 215, 216, 245

Л

Лабкад 378, 379

Лавадь, генерал 122

Лафатер И. К. 103

Лавуазье А. 213

Лай 378, 379

Лакатос И. 171, 211, 234

Ламарк Ж. Б. 199

Ланцелот 351

Лао-Цзы 337
Лаплас П. 35
Леви-Строс К. Л. 26, 68, 140, 154, 155, 168, 184, 256, 296-297, 355, 378, 378-381
Лейбниц Г. В. 56, 112
Лем С. 82
Ленин В. И. 33, 67, 106, 134, 171, 178, 231
Леннрот 379, 380
Либерман Ф. 249
Либих Ю. 213
Линч М. 175
Локк Дж. 59, 71, 177, 324, 365
Лонгфелло 262
Лот 289
Лотце Р. Г. 134
398
Лукиан из Самосаты 311
Луллий Раймунд 112, 317
Людвиг Баварский 123
Людовик XIV 108, 331
Лютер М. 66, 141, 194

М

Май К. 337
Макиавелли Н. 104
Максвелл К. 134
Малиновская Н. 100
Малиновский Б. 88, 152—154, 158, 161, 165, 173, 301, 302, 355
Мандельштам О. 56, 248
Манхайм К. 26
Маркарян Э. 209
Маркова Л. 217
Маркс К. 15, 34, 174, 210, 217, 316, 343, 347
Маутнер Ф. 368
Мах Э. 134
Медея 90, 167—169
Межуев В. 209, 338
Мерлин 98, 101
Мерсенн М. 131
Микеданджело Б. 319, 321
Мильтон Дж. 336
Минос 167, 285
Минотавр 167, 168, 285
Мирандола, Пико делла 105—107
Модели Х. 336
Моисей 13, 110, 141
Монте-Кристо, граф 85, 86
Монтень М. 66, 321
Мопассан Л. 366
Морган Г. 199, 201
Моталэ, рабби 73
Мохаммед, пророк 351
Мюнхгаузен 9, 17

Н

Нао 264
Наполеон Бонапарт I 122
Немо 248
Никифоров А. 338
Нисбет Дж. 336
Ницше Ф. 132, 326, 327
Новалис 116, 117, 134
Новотни Х. 174
Ньютон И. 65, 94, 95, 118, 310, 325, 326, 333, 337

О

Овидий 310
Один 206
Одиссей 362
Окен Л. 115, 127, 131
О'Киф Д. 140, 150
Орест 77, 225-228, 340
Орфей 169, 372
Офелия 83

П
Павел, апостол 192
Парацельс Теофраст 94, 106, 112, 319
Парсонс Э. 139
Паскаль Б. 363
Пастернак Б. 83, 84
Патрокд 156
Патхоф Х. 150
Паудьсен Ф. 133
Пелопс 168
Перун 206
Пидерит 130
Пилбим Д. 250
Пирке 82
Пирс Ч. 222
Пифагор 312, 325
Платон 55, 66, 109, 113, 246, 311, 312, 321, 325, 330, 335, 339, 340, 356, 361
399
Платонов А. 67, 118, 307
Плиний Старший 196, 313
Плотин 311 Плутарх 312
Подорога В. 67
Подани М. 26
Полинейк 378
Подо М. 267
Поппер К. 25, 26, 63, 72, 173, 175, 216, 219, 222
Порус В. 31, 114
Праут У. 215
Прометей 166
Протагор 177
Посейдон 68, 167-169, 285, 339
Псевдоаристотель 311
Птолемей 108, 144, 241, 242, 342
Пфафф 116
Пушкин А. 335

Р
Рабинович В. Л. 316
Рабле Ф. 323
Радаманф 167
Райл Г. 314
Расселл Б. 230
Раушенбах Б. В. 189, 283
Резерфорд 70
Реймон Э. Д. 116
Рейхенбах Г. 171
Риттер И. 115-119, 128, 134
Рихтер И. 60, 215
Роде Г. 336
Розен 150
Розов М. А. 354, 361
Ромео 74
Рони-Старший Ж. 96, 264

С
Савиньи К. 116

- Саймак К. 74
Сантаяна Дж. 83
Сарпедон 167
Сартр Ж.-П. 10, 17, 79, 221, 223, 224, 343
Свифт Дж. 79, 131, 198, 333, 337
Секст Эмпирик 112, 313, 329
Сервантес М. 337, 351, 366
Смит С. 248, 282
Сократ 90, 309, 310, 360
Сокулер 3.172
Солин Ю. 195, 310,313
Солон 312, 226
Софокл 77, 226, 266, 348
Степин В. 19
Страдивари 41
Сулливан 136
Т
Тайлор Э. 199, 200, 201
Тарг Р. 150
Тарский А. 56,230
Тарт Ч. 305
Тесей 167, 368
Тиль Уленшпигель 48, 92, 93, 101
Тимур 265
Толстой Л.338
Томазиус К. 103, -142
Тристан 48, 74, 100, 227, 337
У
Уайтхед А. 15, 20, 177, 309, 325, 373
Уидкинс Дж. 267, 326, 371, 376
Уилсон Е.287
Уитмен У. 364
Уолдастоун 214—215
Уоллес А. 199
Ф
Фалес 337
Фарадей М. 213
400
Фариа, аббат 85, 86
Фауст 228
Фейерабенд П.59,71,204,211, 216, 255
Феодосии Печерский 40
Фехнер Г. 115,131,133, 134
Фидодай 95
Фихте И.65
Фицжеральд Дж. 365
Фичино М. 105,106
Фольмер Г. 231
Фрейд З. 115, 122, 154,305,327, 338, 348
Фромм Э.348
Фрэзер Дж. 98, 152, 161, 184, 199, 335, 365
Фуко М.25,114,194, 267, 278, 282, 326, 327, 334
Х
Хабермас Ю. 25
Хайдеггер М. 31, 80, 83, 135, 276, 282, 326, 327
Харнер М. 83
Хлебников В. 307
Хортон Р. 337
Хьюбнер К. 26, 48, 49, 50, 98, 156, 163, 219, 229, 339, 340, 370, 379-381
Хэтчинсон Ф. 103
Ц
Цезарь Юлий 145, 312
Цицерон 109, 145
Ч

Чапек К. 83
Честертон 260, 373, 377
Чингисхан 204, 265 Чосер Дж. 322

Ш

Шварц Е. 351
Шейнин С.332, 352
Шекспир У. 83, 103, 104, 147, 336, 337, 364, 377
Шеллинг Ф. В. 118, 119, 120, 121, 122, 127,133
Шлегели 116, 119-121, 127, 335
Шлейермахер Ф. 116
Шон Д. 344, 345, 354
Шопенгауэр А. 133, 327, 335, 373
Шоу Б.364
Шпренгер Я.103
Штеффенс Г. 116, 119, 122
Шуберт Г. 115, 116, 118-122, 128, 134
Шютц А. 341

Щ

Щаведев С. 29, 40

Э

Эванс-Причард Э. 26, 38, 157, 138, 155-157, 173, 181,207, 220, 275, 281, 288, 295
Эвмениды 226
Эгей 167
Эгист 225
Эдип 48, 167, 168,228,348,378, 379
Эйнштейн А. 150, 240
Элеазар, рабби 314, 317
Электра 77, 226—227
Элкин А. 132, 139, 261
Эмерсон Р. 363, 364, 373
Эмпедокл 194, 334
Энгельс Ф.22, 114
Эпаминондас 344,350
Эпаф 168
Эпикур 83
Эрда 100
Эринии 77, 225, 226
Эриугена И. 66
Эрстед Г.116
Эссилт 100, 227
Эсхил77, 225

Ю

Юм Д. 113, 178, 199, 324
Юнг К. Г. 122, 136, 141, 348

Я

Ямвдих 312
Ясон 168
Ясперс К.79
Яхве 13, 206, 289

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* «Символ» // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Аверинцев А. А.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Автомомова Н.* Хаос и логос // Заблуждающийся разум. М., 1990.
- Агриппа Неттесхаймский, Agrippa von Nettesheim.* Die geheime Philosophie oder Magie // Die magischen Werke. Wien, 1982.
- Агриппа Неттесхаймский, Agrippa von Nettesheim.* Die Eitelheit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. Munchen, 1913.
- Alleged* Assassination Plots Involving Foreign Leaders. Interim Report of the Select Committee to Study Government Operations with Respect to Intelligence Activities US Senate. New York, 1976.
- Альберт Великий.* Малый алхимический свод // Знание за пределами науки. Т. 1. М., 1997.
- Апулей.* Метаморфозы и другие сочинения. М., 1988.
- Бабель И.* Соч.: В 2 т. М., 1991-1992.
- Барнс Б. Barnes B.* Scientific Knowledge and Sociological Theory. London, 1974.
- Бекер Г. Becker G.* The mad genius controversy. London: La Sage, 1978.
- Бернштейн Б. Bernstein B.* Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence // Language & Speech. 1962. V. 5. N 1. P. 31-46.
- Бернхардт И. Bernhart J. (Hrg.)*, Mystik, Magie und Daemonologie. Munchen, 1927.
- Блур Д. Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. London, 1976.
- Блур Д. Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. New York, 1983.
- Бордо П. Р. Bourdieu: Intellectual Field and Creative Project // Knowledge and Control* London, 1971. P. 161-188.
- Борхес Х. Л.* Сочинения. Рига, 1994.
- Брайант С. Briant S.* Epaminondas and his Antie. Boston, 1938.
- Брейс А. Brace C.L.* Ridiculed, Rejected, but still our Ancestor, Neandertal // Natural History. 1968. May.
- Брушлинский А.* Субъект: мышление, учение, воображение. М., 1996. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1978.
- Вайер И. Weier, Johann.* De Praestigis Daemonum. 1536; Uber Magie. 1563.
- Вернадский В. И.* Избранные труды по истории науки. М., 1981.
- 403**
- Вернер Г. Werner Helmut (Hrg.)*, Hinter der Welt ist Magie. Munchen, 1990
- Витгенштейн Л. Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford
- Витгенштейн Л. Wittgenstein L.* The Blue and Brown Books. Oxford 1978.
- Витгенштейн Л. Wittgenstein L.* Culture and Values. Chicago, 1980.
- Витгенштейн Л. Wittgenstein L.* Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Oxford, 1970. P. 8).
- Вознесенский А.* Экология культуры // Лит. газета. 1982. № 2.
- Выготский Л. С.* Мышление и речь. М.; А., 1934.
- Выготский Л. С.* Избранные психологические исследования. М. 1956.
- Гадамер Х. -Г. Истина и метод. М., 1988.*
- Гадамер Х. -Г. Gadamer H.-G.* Universalitat des hermeneutischen Problems // Philosophisches Jahrbuch 73. Halbband 2. Munchen, 1966.
- Гальперин П. Я.* Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий // Исследование мышления в советской психологии. М., 1966.
- Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
- Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988.*
- Геллнер Э. Gellner E.* Plough, Sword and Book. Chicago. 1990.
- Геррес И. Gorres J.* Die christliche Mystik. Munchen, 1836—1842. Гессе Г. Игра в бисер. М., 1991.
- Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- Гир Р. Giere R.* Philosophy of Science naturalized // Philosophy of Science. 1987. V. 52.
- Гири К. Geertz C.* Interpretation of cultures. New York, 1973.
- Голдман Э. Goldman A.* Foundations of Social Epistemics // Synthese, 1987. V.73. N 1.
- Гомер.* Илиада. М., 1998.
- Гомер.* Одиссея. М., 1982.
- Гроссман В.* Жизнь и судьба. М., 1988.

- Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гусев С. С., Пукианский Б. Я. Обыденное мировоззрение. СПб., 1994.
- Гуссерль Э. Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI. Haag, 1954.
- Даннеман Ф. История естествознания. Одесса, 1913.
- Декарт Р. Космогония. М.; А., 1934.
- Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
- Ди Дж. John Dee. Die Monas-Hierogliphe. Interlaken, 1982.
- Дуглас М. Douglas M. Natural symbols. London, 1970.
- Дуглас М. Douglas M. Imlicit Meanings. London, 1975.
- Дуглас М. Essays in the Sociology of Perception / Ed. M.Douglas. London, 1982.
- Дубин Б. Всегда иной и прежний // Борхес Х. А. Соч. Т. 1. С. 24—25. Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания. М.: Политиздат, 1990.
- Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии М., 1997.
- 404
- Зубец О. П., Касавин И. Т. Темпоральный анализ как метод философского исследования // О специфике методов философского исследования. М., 1987.
- Иди М. Недостающее звено. М., 1977.
- Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Карус К. Carus K. Uber Lebensmagnetismus. Leipzig, 1857.
- Carus K. Symbolik der menschlichen Gestalt. Leipzig, 1853.
- Карцев В. Ньютон. М., 1987.
- Касавин И. Опыт как знание о многообразии // Философия науки. М., 1996.
- Касавин И. О дескриптивном понимании истины // Философские науки. 1990. № 8.
- Касавин И. Т. Шаман и его практика // Природа. 1988. № 11.
- Касавин И. Т. Традиции познания и познание традиций // Вопросы философии. 1985. № 11.
- Касавин И. Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике. М., 1989.
- Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990.
- Кастанеда К. Учение Дона Хуана // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.
- Кернер Ю. Justinus Kerner: Geschichte des Madchens von Orlach // Ausgewahlte Werke. Stuttgart, 1987.
- Кнорр-Цетина К. Knorr-Cetina K. The Ethnografic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science // Science observed: Perspectives on the Social Study of Science. London, 1983.
- Когнитивный поворот. The Cognitive Turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science. Kluwer, 1989.
- Коллинз Г. Collins H. Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice. Sage, 1985.
- Констэбл Дж. Неандертальцы. М., 1978.
- Костер, Шарль де. Легенда об Уленшпигеле. М., 1983.
- Котлоу Л. Занзабуку. М., 1960.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
- Кузнецов Б. Г. Галилео Галилей // Галилей Г. Избранные труды. Т. 2. М., 1964,
- Ларичев В. Е. Мудрость змеи. М., 1989.
- Латур Б. Latour B. Give Me a Laboratory and I Will Raise the World // Science Observed. London, 1983.
- Латур Б. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. London, 1979.
- Леви-Строс К. Л. Структурная антропология. М., 1983.
- Лекторский В. А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.
- Либерман Ф. Lieberman Ph., Crelin E. On the speech of Neanderthal Man. Linguistic Inquiry. 1971. V. 2. N 2.
- Линч К. N. Lynch. The Image of the City. 1960.
- Лундквист Э. Дикари живут на Западе. М., 1958.
- Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. М., 1992.
- 405
- Малиновская Н. Голуби встреч и орлы разлук // Бедье Ж. Роман о Тристане и Изольде.

- М., 1985.
- Малкей М.* Наука и социология знания. М. 1983.
- Маркова Л.* Наука: история и историография XIX—XX вв. М 1987
- Menzel E.* Chimpanzee spatial memory organization // Srienrp 147? p 182,943-944.
- Монтень М.* Опыты. Книга третья. М.; Л., 1960.
- Морган Л.* Лига ходеносауни, или ирокезов. М., 1983.
- Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981.
- Научная рациональность.* Scientific Rationality. The Socioloaical Turn Dordrecht. 1984.
- Никифоров А.* Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум. М., 1990,
- Нисбет Дж.* Nisbet J. The Insanity of Genius. London, 1912.
- Новотни Х.* Nowotny H. Science and its Critics // Counter-movements in Science. Dordrecht, 1979.
- Ньютон И.* I. Newton, Mathematische Prinzipien der Naturlehre Darmstadt, 1963.
- Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988.
- Окен Л.* Oken L. Uber das Universum. Jena, 1808.
- О'Киф Д.* O'Keefe D. Stolen Lightning: The Social Theory of Magic. Oxford, 1984.
- О'Коннор Д.* O'Connor D. The Correspondence Theory of Truth. New York, 1975.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
- Отто Р.* Otto R. Das Heilige. Munchen, 1936.
- Парсонс А.* Parsons A. Belief, Magic and Anomie. New York, 1969.
- Парсонс Т.* Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action // Psychology: A Study of Science. New York, 1959,3,612-711. .
- Петренко В.* Основы психосемантики. Смоленск, 1997.
- Петров М. К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995.
- Платонов А.* Государственный житель. Минск, 1990.
- Подорога В.* Евнух души. Позиция чтения и мир Платонова// Наказание временем. М.,1992.
- Познание* социальной реальности. М., 1995.
- Поппер К.* K.R. Popper, Objective Knowledge. Oxford, 1979.
- Псевдоаристотель.* О мире // Знание за пределами науки. Т. 2. М., 1997).
- Птолемей К.* Математический трактат, или Четверокнижие // Знание за пределами науки. Т. 1. М., 1996.
- Философия* науки и оккультизм. Philosophy of Science and the Occult. New York, 1982.
- Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- Рабинович В. Л.* Исповедь книгочя. М., 1991.
- Райл Г.* Ryle G. The Concept of Mind. Oxford, 1949.
- Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980.
- Решер Н.* Resher N. The Coherence Theory of Truth. Oxford, 1973.
- 406**
- Риттер И.* Ritter Johann Wilhelm. Fragmente aus dem Nachlasse eines junges Physikers: Ein Taschenbuch fbr Freude der Natur. Heidelberg 1810.
- Рожанский И.* Д. Античная наука. М., 1980.
- Розов М. А.* Научное знание и механизмы социальной памяти. Научный доклад на соискание ученой степени доктора философских наук М., 1990.
- Солин Ю.* Собрание достопамятных сведений//Знание за пределами науки. Т. 1. *т.*, 1996.
- Соловьев С. М.* Чтения и рассказы по истории России. М., 1989. С. 249—255.
- Софокл.* Трагедии. М., 1979.
- Степин В.* Становление научной теории. Минск, 1976.
- Стор А.* Storr A. The School of Genius. London, 1988.
- Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тарт Ч.* Состояния сознания //Магический кристалл. М., 1992.
- Толмен Е.* Tolman E. Cognitive maps in rats and men // Psychological Review. 1948. N 55. P. 189-208.
- Томазиус К.* Tnomasius, Christian. Vom Laster der Zauberei. Leipzig, 1701.
- Труцци А.* Truzzi L. The occult revival as popular culture // The Sociological Quaterly. 1972. V.13.
- Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984.
- Уайтхед Л. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.
- Уилли Б.* Willy B. The XVII century background. Harmondsworth, 1962. Уилсон Е. Е. Wilson. Sociobiology. Belknap Press, Cambride; London, 1975.
- Уильяме Р.* Williams R. Culture & Society. 1780—1950. Harmondsworth, 1963.
- Фейерабенд ГГ.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

- Фехнер Г.* Fechner G.Th. Leben nach dem Tode. Stuttgart, 1922.
- Филатов В. ГГ.* Научное познание и мир человека. М., 1989. Finalization in Science: The Social Orientation of Scientific Progress. Dordrecht, 1983.
- Фольмер Г.* Vollmer G. Eyo1и1юпдре Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1980.
- Фрагменты* греческих философов. Ч. I. М., 1989. *Фрэзер* Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977.
- Фуллер С.* Fuller S. Social Epistemology. Bloomington, 1988.
- Хаггет П.* География: синтез современных знаний. М., 1979.
- Харнер М.* Путь шамана // Магический кристалл. М., 1992.
- Хейзинга И.* Осень Средневековья. М., 1988.
- Хайнцман Ф.* Heinzmann F., Justinus Korner als Romantiker. Tubingen, 1908.
- Холден Дж.* Факторы эволюции. М.; Л., 1935.
- Хортон Р.* R. Horton. African traditional thought and Western science // Knowledge and Control. London, 1971.
- Хюбнер К.* Hubner K. Die Wahrheit des Mythos. Munchen, 1985.
- Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
- Hubner K.* Das Nationale. Graz, 1991.
- Шейнин С.* S.Shapin, The Mind Is Its Own Place. Science and Solitude in XVII century England // Science in Context. 1990. V. 4. N 1. P. 191-218.
- 407
- Шекли Р.* О скитаниях вечных и о Земле // Музы в век звездолето М., 1983.
- Шон Д.* D. Schon. Displacement of concepts. London, 1963.
- Шуберт Г.* Schubert, Gotthilf Heinrich. Selbstbiography, I, Erlangen, 185
- Schubert C.* Symbolik des Traums. Bamberg: C. F. Kunz, 1814.
- Щавелев С.* Практическое познание. Воронеж, 1994.
- Эванс-Причард Э.* Нуэры. М., 1985.
- Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл. М., 1992.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Элкин А.* Австралийские аборигены // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.
- Elkin A.* Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1977.
- Эллиуль Ж.* Ellul J. The new demons. New York, 1975.
- Эриугена И.* О божественном предопределении // Знание за пределами науки. Т. 1. М., 1996.
- Юнг К. Г.* Ответ Иову. М., 1995.
- Ямвлих.* Ответ учителя Абаммона... / Знание за пределами науки. Т. М., 1997.
- Ясперс К.* Vernunft und Existenz. Bremen, 1949.
- Яков I,* король. King James the First. Daemonologie. New York, 1966.

Илья ТЕОДОРОВИЧ КАСАВИН

МИГРАЦИЯ. КРЕАТИВНОСТЬ. ТЕКСТ

ПРОБЛЕМЫ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Редактор В. С. Кизилю Макет, верстка: В. Н. Храмов

Лицензия № 071122 от 04. 01. 1995 г.

Подписано в печать с готовых диапозитивов

Формат 60x90 1/16 . Бум. офсетная.

Гарнитура Новая Журнальная. Печать офсетная. Печ. л. 25,5

Тираж 2000 экз. Заказ 3878

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:

191011, Санкт-Петербург, Набережная р. Фонтанки, д. 15, Издательство Русского Христианского гуманитарного института. Факс: (812) 311-30-75.

E-Mail: rector@rchgi.spb.ru

URL: <http://www.rchgi.spb.ru>

ИЧП «Университетская книга». Тел.: (812) 232-21—04;

ИТД «Летний сад». Тел.: (095) 290-06-88.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 07.02.07
