

Humanitas

Вадим Розин

Мышление и творчество



Вадим Маркович Розин

Мышление и творчество

Серия «Humanitas»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=12033134

В. М. Розин. Мышление и творчество: ООО «ПЕП СЭ»; Москва; 2006

ISBN 5-9292-0158-7

Аннотация

Творчество и мышление рассматриваются в книге известного российского философа и культуролога, с одной стороны, в контексте творчества личности, с другой – в контексте времени и культуры. Анализируются произведения ряда известных философов, эзотерических деятелей, ученых и художников нашей цивилизации, что позволяет Вадиму Розину реконструировать понять и особенности их мышления и творчества. Автор старается показать, что мышление – столько же продукт самореализации личности, сколько филиации независимых от личности идей, представлений, способов работы, более широко – опыта культуры. А творчество обязательно предполагает совпадение и синергию личности и культуры, усилий реализовать свои ценности, устремления и ответить на объективные запросы и вызовы времени. Книга будет интересна и необходима как ученым и философам, так и любому образованному человеку, который хочет понять, как в нашей культуре создавались произведения

философии, науки и искусства, какую роль при этом сыграли обстоятельства жизни и личности самих творцов.

Содержание

Введение. Проблематичность и составляющие современного познавательного контекста	6
Глава первая. Проблемы и предварительные характеристики мышления и творчества	21
1. Мышление	21
2. Творчество	59
3. Принципиальная схема реконструкции мышления и творчества	63
Конец ознакомительного фрагмента.	76

Вадим Розин

Мышление и творчество

© С. Я. Левит, составление серии, 2006

© В. М. Розин, 2006

© ООО «ПЕР СЭ», 2006

*** * ***

Введение. Проблематичность и составляющие современного познавательного контекста

«Мышление и творчество»! В гуманитарной науке, пожалуй, нет темы более интригующей, чем названная. И о том и о другом написаны тысячи статей и много книг, но ясности не так уж много. Существует точка зрения, что ее и не должно быть в смысле рационального ответа. Но я все же думаю, что мышление и творчество поддаются анализу, который позволяет продвинуться в рациональном понимании этих явлений человеческого духа и культуры. Начать этот анализ можно с обсуждения современного познавательного контекста, в рамках которого можно рационально говорить об этих темах.

На что при этом исследователь может опираться, какую познавательную стратегию реализовать? Существует распространенная точка зрения, что познание есть объективное отражение в философском и научном знании существующей действительности, например законов природы, одинаковое в своей основе и вчера и сегодня. Да, именно так утверждает школьная философия, но не так фактически обстоят дела. Современные исследования показывают, что познание не тождественно само себе, оно принципиально меняется в

каждой культуре, да и внутри отдельной культуры может различаться по видам (одно дело естественно-научное познание, другое – гуманитарное, философское познание отличается от научного, и оба они – от художественного и эзотерического). Еще сложнее обстоят дела в периоды кризиса и смены культур, в периоды «переходности»; здесь познание, как утверждает С. С. Неретина, становится «гностическим» и «переживающим».

Есть в гносисе, пишет Неретина, «со всеми его мифологическими наворотами или благодаря им – страх за пропащий мир, заставляющий заново прописывать его пусть и с замысловатыми генеалогиями, безумиями и падениями... Я долго думала над тем, как обозначить этот век культуры, чем он является среди вот уже двухтысячелетнего христианского периода? И предположила, что его можно определить как постхристианский гносис, который начинал философское продумывание христианства и который завершает христианскую эпоху... По-видимому, формы переходности в чем-то похожи друг на друга, и неинституциональность знания, и его современная откровенность, переданная через Интернет и переданная вроде бы с авторскими ссылками, но невесть кем фрагментированная и реферированная, напоминает старый гносис... при начале христианства... открывались новые возможности не только смертного исхода, но и продолжения жизни, связанного с пробуждением глубинных сил человека, с ломкой привычных установок мыш-

ления, связанных с особым отношением не столько к рациональности, сколько к иррациональности. Поэтому в то время гносис определялся не как неведающее знание, а как сверхъестественное ведение, что вело, как, впрочем, и сейчас, к созданию новой мифологии, к ломке языка, потому что из него выскользнула старая реальность, а новая еще не опознана, отчего познание не может быть определяющим, скорее его можно назвать переживающим» [66, с. 247, 258, 260, 273].

Уже на заре античности, когда познание только устанавливается и конституируется, оно понимается не как простое отображение действительности. У Платона познание столько же отображение, сколько постижение и конституирование действительности, ведущие к свету и порядку, идеям и непротиворечивому мышлению. В Средние века познание двусмысленно и этически нагружено [67]. В Новое время, начиная с XVI–XVII вв., познание строится так, чтобы можно было овладеть природой и управлять ее процессами. Но в XIX–XX вв. формируются и другие виды познания (гуманитарное, социальное, инженерно-проектное, эзотерическое, художественное), существенно отличающиеся от естественно-научного [101]. Что же касается настоящего времени, то можно утверждать, что познание снова переживает метаморфоз, и его требуется устанавливать заново. Не в последнюю очередь это, действительно, связано с переходностью культурного времени, с тем, что «старая реальность выскользнула, а новая еще не опознана». Чтобы стало возмож-

ным познавать и мыслить, не вообще и традиционно, а, адекватно, отвечая на вызовы времени, нужно заново конституировать саму мысль, заново установиться в познании. При этом мы попадаем в поле альтернатив.

Одна такова: продолжить мыслить традиционно, адаптировав мышление к новой реальности, так переопределить познание и истину, чтобы снова стало возможным единое представление о мире и знании. Альтернативная точка зрения состоит в том, что это невозможно и к этому не нужно стремиться, напротив, право каждого мыслить – по-своему. Идеологи постмодернизма утверждают, что даже стремление к согласию или консенсусу нельзя реализовать и поэтому выставлять как регулирующий принцип. Они уверены, что мышление конституирует себя в форме множества локальных коммуникаций и дискурсов. Как ни странно, возможно, определенный повод к подобным воззрениям дал уже Кант.

«Во всех своих начинаниях, – писал он, – разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений... К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный гражданин. Эта свобода вытекает уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в кото-

ром всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священо, и никто не смеет ограничивать его» [49, с. 617, 626].

Обсуждая эту проблему, многие современные философы и ученые утверждают, что возможно не только сравнивать разные подходы и нарративы, но и добиваться согласия. При этом в плане взаимодействия и установления взаимозависимостей, пишет в книге «Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эпоху» (2003) С. Бенхаbib, нужно ориентироваться на идеи «совещательной демократии», сформулированные Ю. Хабермасом и другими теоретиками социальной философии. Сама же совещательная демократия, по мнению С. Бенхабиба, предполагает выработку публичных решений, основанных на культуре общения и диалога, этике и морали, в равной мере отвечающих интересам всех.

Но здесь снова вступают в силу размышления С. Неретиной, показывающей, что современная культура умирает, если уже не умерла, и в ней как раз и не действуют моральный и этический планы, в значительной степени основанные на религиозной христианской культурной традиции. «Упование на культуру, – пишет С. Неретина, – а сейчас на нее кивают почти все и невзирая ни на что, именно потому сейчас не имеют прежнего веса... о ней так много говорят, потому что она преставилась. Преставилась как цен-

тральное понятие философии XX века. Ее универсальное обаяние – это обаяние культуры мертвой... Процессы, ныне происходящие, можно назвать постхристианскими и потому, что мы вступили в иной мир этики, точнее не- или вне этики, хотя бы потому, что XX век является веком, когда киллерство стало профессией. И это нельзя игнорировать. То стремление к смерти, о котором толковали постмодернисты, удостоверяется фактом появления такой профессии... Столь страстное постижение культуры, одержимость ею в XX веке также было вызвано стремлением *задержать* этот смертоносный запал... идея культуры возникает, как ни странно, на первый взгляд, там, где не все в порядке с правовой ситуацией... В той или иной степени теории культуры связаны с религией, и поэтому вопрос о единстве христианства и культуры не посторонний, каким он является, например, для той части мирового сообщества, которое не связано с религией столь тесными узами, как ветви со стволом мирового древа. «Ризомное» сознание (*образ связи и мыслимости реальности, предлагаемый постмодернистами.* – В. Р.) не требует не то что всеединства, но даже простого единства. Можно сказать, что оно отвергает саму идею единомышленников. И это сознание столь же правомерно и равноправно в современном мире, что и культурное сознание, но почему-то культурное сознание не принимается в расчет, а следовательно, оно не глобально... Сегодня мы вправе поставить вопрос о *конце культуры*. Не о конце жизни, не о смерти человека, а

именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец... Поэтому, на мой взгляд, сейчас, в эпоху переходности, необходимо не упование на культуру (сродни религиозной мольбе). Необходима критика культурного разума...» [66, с. 226, 227, 230, 231, 258, 271, 273].

Но если не культура и не религия, то что в состоянии собрать распадающуюся реальность, все множасьщиеся независимые и непроницаемые ризомные миры и сферы бытия? Может быть, личность («Не является ли эта «особь», – спрашивает Неретина, – главным вопросом философии, а вовсе не культура?» [66, с. 269]). Может быть, стоит уповать на творческую и разумную личность? Обсуждая этот вопрос, С. Неретина указывает на двойную реальность. С одной стороны, именно личность, выходя из себя, разрешая ужас своего одиночества, творит «из ничего» новый мир (как писал В. С. Библер, «мир впервые») [66, с. 266, 270]. С другой стороны, при этом, прямо по М. Бахтину, реализуется и конституируется реальность, включающая саму личность. «Поиски собственного слова, – уточнял Бахтин, – на самом деле есть поиски именно не собственного, а слова, которое больше меня самого; это стремление уйти от своих слов, с помощью которых ничего существенного сказать нельзя. Сам я могу быть только персонажем, но не первичным автором. Поиски автором собственного слова – это в основном поиски жанра и стиля, поиски авторской позиции» [15, с. 354].

Разрешая эту дилемму («мир впервые» создает личность, и он уже существует «как всеобщее и безначальное бытие»), В. Библер, проецируя диалог культур в XXI век, говорит, что это уже не *реконструкция* культур прошлого, а *конструкция* современной культуры, один из импульсов ее *начинания*. Однако, как правильно замечает С. Неретина, «такая конструкция может быть правильной, но с бытием не согласной». И если рядом со сферой культуры расположены и существуют «антикультурные ризомные поля, принципиально не желающие ни общаться, ни тем более обобщаться с этой сферой, то говорить о диалоге культур как о всеобщей, единой, то есть присущей всем людям, логике мышления рискованно» [66, с. 267]. Получается, что выхода нет?

Соглашаясь с Неретиной в том, что новая реальность еще не опознана, можно, тем не менее, попробовать очертить пространство, в котором ее можно помыслить. Начать стоит с характеристики подхода и критериев правильности современного мышления. Исходная установка выглядит так: с одной стороны, признается кризис мышления, с другой – задача философа и ученого указать на другое, возможное мышление, которое бы отвечало на вызовы времени, будучи свободным от уже осознанных недостатков. В плане такого возможного мышления нужно постараться реализовать две установки: провести собственное (авторское) видение и ценности, а не всеобщие и общезначимые, и одновременно удовлетворить общим условиям. К числу последних относятся:

требования коммуникации (понимания, обоснования и др.), ориентация на решение актуальных современных проблем, демонстрация своего мышления, что предполагает его рефлексию и осмысление, практическое взаимодействие мыслящих (обсуждение, диалог, участие в общих проектах или, напротив, размежевание и т. д.).

Другими словами, правильная мысль – это *моя мысль и мысль, удовлетворяющая общим условиям*, которые мы стремимся совместно обеспечить. Как правило, современная мысль разворачивается в поле, где действуют другие мыслители, которые те же самые материал и проблемы видят и объясняют иначе или противоположно. Необходимое условие правильной мысли – серьезное отношение к чужой истине, осмысление взглядов, не совпадающих с теми, которые ты разделяешь, ассимиляция того в них, с чем можно согласиться, аргументированное отклонение представлений, с которыми нельзя согласиться. В свою очередь, такая работа предполагает анализ дискурсов, которые создают основные участники мыслительной коммуникации. Для меня дискурс некоторого явления – это сложившийся в коммуникации способ его осознания и мышления, противопоставленный другим дискурсам, задающий желательный способ воздействия на это явление.

При этом я имею в виду не «первую природу» с ее вечными законами, а «социальную реальность». *Сегодня познание законов и явлений первой природы стало рутинным делом*

и, главное, задачей не первостепенной важности. Напротив, познание, но не традиционное, социальной и культурной реальности – задача сверхактуальная, прямо связанная с выживанием человечества. Но социальная реальность, здесь вполне можно согласиться с Неретиной, включает в себя самые разные тенденции, сферы и миры. Исследования показывают, что в целом можно говорить о двух основных мегатенденциях. С одной стороны, имеют место процессы (как конструктивные, так и деструктивные), характерные для все ускоряющегося развития техногенной цивилизации, с другой – процессы формирования новых форм социальности (одни из них известны – движения зеленых, антиглобалистов, формирование нового «социального проекта», другие только осознаются – становление метакультур, о которых я писал в недавно вышедшей книге «Развитие права в России как условие становления гражданского общества и эффективной власти». Понятно, что мыслитель может работать как на первую мегатенденцию, так и на вторую. Новый социальный проект, вероятно, должен включать в себя следующие фундаментальные идеи: безопасного развития человечества, минимизации негативных последствий, смены типа социальности (не стремление к максимальному комфорту и удовлетворению невообразимых желаний личности, а ценности здоровья, семьи, безопасности, духовности и др.), создание условий, допускающих сосуществование разных форм жизни (разных культур и субкультур), согла-

сование форм индивидуальной и общественной жизни с требованиями, идущими со стороны «Социума».

Возвращаясь к осмыслению контекстов современного познания, не должны ли мы утверждать, что перед современной философской и гуманитарной мыслью стоят следующие основные задачи: осуществить критику традиционных способов познания и традиционной онтологии, переориентировать научное познание с изучения первой природы на постижение и конституирование социальной и культурной реальности (с естествознания на «социознание», «культурознание»), обеспечить социознание соответствующими «интеллектуальными инструментами» (речь идет о формировании новых категорий, понятий, стратегий мышления, дискурсов и пр.), помочь в становлении нового типа социального действия (не инженерного, а социокультурного, ядром которого являются различные политики). Новые задачи, соответственно, стоят и перед наукой.

Продуктом современного научного мышления является построение «диспозитивных дисциплин» (Розин, 2000, 2001), включающих организованные мыслью знания, понятия, идеальные объекты, схемы. В функциональном отношении эти дисциплины ориентированы на решение трех основных задач. Они описывают и позволяют объяснить явление, которое интересует социального ученого. Могут быть использованы для социально и культурно значимого влияния (воздействия) на данное явление. Наконец, позволяют

социальному ученому при создании этих дисциплин реализовать себя. Помимо того, что сущность рассматриваемого явления конституируется в соответствии с дискурсами и характером социального действия, который нащупывает и начинает осуществлять мыслящий индивид, сущность явления должна быть соотносима также с «предельными горизонтами» его описания, что предполагает выработку при изучении явления отношения к истории и социальности (социальным практикам, социальному опыту, социальным отношениям и т. п.).

Обязательно ли выходить при описании явления на предельные горизонты? Чтобы ответить на этот непростой вопрос, необходимо понять смысл исторического и социального описания явления. С одной стороны, такое описание включает изучаемое явление в более широкое целое (историю, социум, культуру), которое и задает «пространство сущего», с другой – позволяет определиться относительно этого целого самому исследователю. Последнее необходимо, поскольку мыслящий должен при изучении данного явления занять твердую позицию, исходя из которой, он будет вести свой дискурс. При этом такая позиция должна позволять и другим участникам мыслительной коммуникации определиться со своими дискурсами, осуществить их. Иначе говоря, такая позиция должна быть общей для всех участников мыслительной коммуникации, при том что каждый из них сможет сохранить свой «суверенитет», возможность своего

видения и понимания действительности.

На мой взгляд, именно История и Социальность могут выступить как одно из общих оснований для мышления и социального действия, если только их не понимать натуралистически. Исторические и социальные события – это пространство и реальность, только частично независимые от человека. Напротив, выделяя историческое или социальное событие (отношение), человек конституирует как историю и социальность, так и себя. Но одновременно для других участников истории и социальной жизни эти события, конституированные человеком, выступают как объективные условия, как то, во что все с необходимостью вовлекаются. Общее здесь не реальность, данная вне человека, а условия, которые человек находит и которые он, следуя себе, осмысляет и претворяет. Частично это условия материальные (природные явления, биологические тела, артефакты), частично идеальные (семиозис, деятельность, взаимодействия и т. п.). Для исторического плана характерно самоопределение человека относительно социальных изменений, для социального – относительно исторического процесса. В обоих случаях мысль создает условия для возможных изменений, на которые человек не может не реагировать. Соответственно и объект современной мысли – это объект в модальном отношении возможный, желательный с точки зрения исторических и социальных изменений. Таким образом, описание изучаемого явления в предельных горизонтах (к ним, возможно, относятся

и «языки» философии и науки) выступает условием включения познания в поле общих условий.

Еще одно условие такого рода – преодоление натурализма философского познания и мышления, о котором писал еще Э. Гуссерль. Современные исследования показывают, что философское, да и научное мышление – не только естественные культурно-исторические феномены, но и явления в значительной степени искусственные. При их формировании и функционировании существенную роль играют установки и ценности личности, нормы и правила, которые создаются, чтобы снять противоречия и разрешить другие интеллектуальные проблемы, изобретения знаков и схем, требования коммуникации, задачи, выдвигаемые временем. Преодоление натурализма предполагает отказ от понимания познания как адекватного постижения действительности и переход к трактовке философского и научного мышления как естественно-искусственных образований, обусловленных, с одной стороны, творчеством мыслящих субъектов, с другой – деиндивидуальными общими условиями; при этом, отчасти, конституируется и сама познаваемая реальность. В свою очередь, ненатуралистическое философское мышление предполагает опосредование и оснащение в двух отношениях: в плане научных исследований и методологии. Другими словами, современное философское познание должно опираться на социально-гумантарные исследования и методологию. Не метафизика как постижение действительности,

прежде всего, на основе духовного усилия личности философа, а философское познание и постижение, обусловленные и скорректированные положительными социально-гуманитарными исследованиями и методологическими разработками (что не отменяет и духовный порыв философа). Соответственно, и научное познание в его современной форме предполагает серьезное методологическое обеспечение.

Глава первая. Проблемы и предварительные характеристики мышления и творчества

1. Мышление

Мышление можно определить как область человеческой деятельности и способность отдельного человека, позволяющие получать знания о действительности на основе рассуждений и других мыслительных действий с представлениями, знаниями или понятиями. В современной культуре различаются следующие основные виды мышления: философское мышление, научное мышление, мышление в разных сферах общественной жизнедеятельности (религиозное мышление, художественное мышление, проектное, инженерное и т. п.), а также практическое мышление на уровне обычного поведения.

Представления о мышлении весьма различаются в разных направлениях научной мысли. Тем не менее можно выделить три основных подхода: логический, философский и психологический. Представители первого подхода (Г. Фреге, Э. Гуссерль, в нашей стране В. Н. Брюшинский, Е. Д. Смирнова) сводят мышление к рассуждениям и другим мысли-

тельными процедурам, подчиняющимся логике. Последнюю они рассматривают как описание и систематизацию законов (норм) мышления. В рамках философского подхода, представителями которого были такие крупные философы, как Аристотель, Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Кант (в нашей стране Г. П. Щедровицкий), мышление полагается как объект философского осмысления. С точки зрения психологического подхода (О. Кюльпе, М. Вертгеймер, К. Дункер, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, А. В. Брушлинский) мышление представляет собой одну из важных компонент (инстанций, способностей) психики человека, которая может исследоваться как в самой психологии, так и в других гуманитарных науках.

Многие философы нашей цивилизации высказывали убеждение, что познание того, как мы мыслим, – залог успешного разрешения проблем и задач, стоящих перед человечеством. Но чаще к изучению мышления они обращались в связи с затруднениями, возникавшими в самом мышлении. Не стоит специально объяснять, что эффективное мышление является необходимым условием любой деятельности человека, любой практики. Но периодически в истории мы наблюдаем, как в мышлении возникают неразрешимые проблемы, точнее, может быть, не в самом мышлении, а в связи с мышлением в сознании человека, не позволяющие ему действовать, иногда буквально парализующие его. За примерами здесь не нужно ходить далеко. Всем известен

кризис мысли в античности, который был блестяще разрешен Платоном и Аристотелем, заложившими основы философии и науки. Другой пример – деятельность Френсиса Бэкона и Декарта, осуществивших критику и переосмысление отживших средневековых способов мышления и наметивших ряд принципов мышления Нового времени. Третий пример – творчество Иммануила Канта, который создал философскую систему, направленную, с одной стороны, на преодоление скептицизма и эмпиризма, с другой – на создание оснований естествознания. Последний пример, относящийся уже к нашему времени, – проблемы постмодернистской культуры, адепты которой отрицают возможность создания единой и обоснованной системы норм и основоположений мышления, выставляя вместо принципов общезначимости и порядка принципы «локальных дискурсов» и «несогласия».

Именно в подобные драматические для мышления моменты истории философы и методологи обращаются для разрешения возникших проблем к анализу мышления (рассудка, разума и т. п.). При этом характер такого обращения может быть разным, начиная от простой рефлексии мышления, кончая, как в наше время, развернутой критикой и исследованием мышления. Пожалуй, первым на этот путь встал Кант, писавший в «Критике чистого разума»: «Совершенно очевидно, это безразличие есть результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и

требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все необоснованные притязания – не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как критика самого чистого разума» [49, с. 75–76].

Соглашаясь с Кантом, выступать от имени «разума» – это, на самом деле, есть естественная позиция и философа и методолога, но вряд ли сегодня можно согласиться с его убеждением, что разум подчиняется «вечным и неизменным законам». Не говоря уже о том, что вечным и неизменным законам подчиняются только объекты первой природы, а разум и мышление вряд ли являются такими объектами, можно обратить внимание, во-первых, на точку зрения самого Канта, считавшего возможным *a priori* «приписывать природе законы и даже делать ее возможной» ([49, с. 210]), во-вторых, на достаточно эффективную деятельность философов по изменению и конституированию мышления. Но в целом Кант прав, утверждая, что в периоды кризиса мышления (и разума) необходимы его критика, а также изучение (его характер мы рассмотрим дальше). Теперь естественно указать, с какой целью я сам буду изучать мышление.

Поскольку я вышел из методологической школы (а именно из Московского методологического кружка; аббревиатура ММК), для меня мышление выступает как одна из высших

ценностей. Поэтому вполне естественно мое стремление к изучению мышления. Но помимо чисто познавательного отношения мною движет и практический интерес. Как методолог я хочу способствовать повышению культуры мышления. Не меньшее значение имеют и проблемы по поводу мышления, которые необходимо разрешить. Речь пойдет лишь об основных проблемах.

В качестве первой можно назвать вопрос о возможности в наше время, подобно тому как это было в Средние века или в XVII–XVIII вв., установить для мышления относительную единую систему норм и других регулятивных установлений. Альтернативная точка зрения состоит в том, что это невозможно и к этому не нужно стремиться, напротив, право каждого мыслить по-своему. Идеологи постмодерна утверждают, что даже стремление к согласию или консенсусу нельзя реализовать и поэтому выставлять как регулирующий принцип. Они уверены, что мышление само себя конституирует в форме множества локальных коммуникаций и дискурсов. Как ни странно, возможно, определенный повод к подобным воззрениям дал сам Кант. «Во всех своих начинаниях, – писал он, – разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений... К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за

это обвинениям как беспокойный и опасный гражданин. Эта свобода вытекает уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священо, и никто не смеет ограничивать его» [49, с. 617, 626]. Все это прекрасно, но Кант понимал разум как одно целое, как высшую инстанцию по отношению к мышлению, сегодня же идея единого совершенного нормативного разума проблематична или вообще может вызвать только усмешку.

Но как в этом случае быть с проблемой согласованного поведения людей, с их стремлением избегать конфликтов и создать мир для совместной жизни на планете? Если принимаются подобные благородные идеалы и задачи, то как в таком случае можно обойтись без целостного мышления, обслуживающего согласованную практику человечества? Или все же можно?

Другой аспект той же проблемы – проблема единой реальности. Если невозможно единое мышление, то, вероятно, и невозможно признать единую реальность. Уже Кант на более узком материале – антиномий разума – обсуждал эту проблему. Вылетая на крыльях рассудка за пределы возможного опыта, разум, по мнению Канта, попадает в антиномии. Мы не можем, писал Кант, «улаживать спор разума, когда, например, теист утверждает, что высшая сущность есть, а ате-

ист — что высшей сущности нет, или если в психологии одни утверждают, что все мыслящее обладает абсолютным постоянным единством, следовательно, отличается от всякого преходящего материального единства, а другие утверждают, наоборот, что душа не есть нематериальное единство и не может быть изъята из сферы бренного. Действительно, в этих случаях предмет обсуждения свободен от всего постороннего, противоречащего его природе, и рассудок имеет здесь дело только с вещами в себе, а не с явлениями... В самом деле, как могут два человека вести спор о вещи, реальность которой ни один из них не может показать в действительном или хотя бы только в возможном опыте, о вещи, которую они вынашивают в себе лишь как идею, стараясь добыть из нее нечто большее, чем идея, а именно действительность самого предмета» [49, с. 618–619, 625]. Однако сегодня как раз идеи часто объявляются законодателями реальности, а поскольку идей великое множество, впрочем, как и разных опытов жизни, реальность распалась на множество самостоятельных миров.

Следующая проблема касается природы мышления. Аристотель и вслед за ним ряд других философов (в Новое время, например, Декарт, Локк, Кант) считали мышление константным образованием. Они не могли, например, представить, что мышление развивается. Неизменная природа мышления, с их точки зрения, определяла и соответствующую константную структуру человеческого познания и связанных

с ними наук. Например, Аристотель различал в душе ощущения, восприятия и мышление и ставил первые две способности в соответствие с чувственным, а третью – с логическим уровнями познания. Кант, различая эмпирическое созерцание, рассудок и разум, по сути, соотносил их соответственно с познанием эмпирическим, теоретическим (в науке) и философским; при этом для всех трех слоев познания, утверждал он, характерно действие априорных представлений (в эмпирическом познании главным является созерцание предметов опыта, в науке – мышление с помощью понятий, в философии – критика и рефлексия).

Но и обратно, мышление задавалось этими философами через соответствующие уровни познания. Так, Аристотель говорил, что мышление – это «форма форм» и способность к логическому (научному) познанию. По Канту, эмпирическое созерцание – это способность к эмпирическому познанию, рассудок – способность к мышлению в понятиях (следовательно, теоретическому познанию), разум – способность к установлению единства мышления, чем и занимается философия. «Всякое знание, – пишет он, – начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого в нас ничего нет для обработки материала созерцаний и подведения его под высшее единство мышления» [49, с. 340].

Однако с формированием во второй половине XIX в. культурологии, социологии, психологической науки и марк-

сизма постепенно формируется концепция, приписывающая мышлению развитие. В XX столетии этот взгляд на мышление становится альтернативным. Особенно на нем настаивает методологическая школа. «Мышление, – писал в программной статье 1962 г. основатель Московского методологического кружка (ММК) Г. П. Щедровицкий, – представляет собой исторически развивающееся, или, как говорил Маркс, “органическое целое”. Новая логика должна быть, следовательно, содержательной и генетической... Первая задача, которую должно решить выведение, – генетически связать между собой различные операции, представит одни как развитие других» [133, с. 39, 44].

Что же понимается под развитием мышления? Ведь мышление не биологический организм, развитие которого мы мыслим без особых напряжений, хотя в теоретическом отношении объяснение биологического развития тоже является сложной проблемой. В области же мышления трудно даже вообразить развитие.

В ММК, говоря о развитии мышления, выделяют, по меньшей мере, два момента: мышление, представленное как система (или структура), и внешние по отношению к мышлению условия или факторы, детерминирующие изменение (переструктурирование) данной системы. Например, в качестве системы мышления рассматривались на одном этапе уровни знакового замещения и оперирования, на других – мыслительная деятельность и «мыследеятельность» (см. ра-

боты [132; 133; 136–140]), а в качестве условий рассматривались «ситуации разрыва» или другие требования, поступающие от социальной системы. В ответ на эти разрывы и требования происходит изобретение определенных знаковых средств или структур деятельности, в результате чего и происходит развитие мышления. Подобное представление развития, конечно, логически строго, но интуитивно чувствуется, что мышление при этом сильно обедняется. Например, при таком объяснении роль мыслящего человека полностью редуцируется: он становится простым «носителем (субстратом)» мышления.

В работах антропологов и психологов конца XIX – начала и середины XX в. можно встретить обе названные позиции. Если одни, например Л. Леви-Брюль или Л. С. Выготский, утверждают, что первобытное и детское мышление «дологично» и «противоречиво» (или, точка зрения, характерная прежде всего для культурологов, что «представители разных культур мыслят различно»), то другие антропологи и психологи, например, Франц Боас, В. Келер, Ж. Пиаже, К. Леви-Стросс, доказывают противоположное. «Учитывая богатый фактический материал, свидетельствующий о различиях в умственной деятельности в разных культурах, – пишут М. Коул и С. Скрибнер в книге «Культура и мышление», – может показаться, что не стоит всерьез обсуждать точку зрения, согласно которой не существует значительных межкультурных различий в процессах мышления. Между тем мно-

гие современные теоретики в общественных науках занимают именно такую позицию. Как и Боас, они утверждают, что «функции человеческого ума являются общим достоянием всего человечества» (Боас, 1926, с. 68). В то время как раньше представители общественных наук считали различия между культурами прямым свидетельством существования различий в самих познавательных процессах, современные исследователи видят в различиях между культурами лишь различные выражения одинаковых познавательных структур... Леви-Стросс решительно отвергает представление о существовании низших и высших уровней умственного развития. Напротив, он считает, что принципы работы разума одинаковы во всех культурах и во все исторические эпохи. Первобытная и современная научная системы мышления являются просто различными стратегиями, при помощи которых человек рационально постигает природу. Обе стратегии направлены на получение объективного знания о мире; обе они упорядочивают, классифицируют и систематизируют информацию; обе создают логически последовательные системы. В чем же состоит различие между ними? Леви-Стросс считает, что основное различие заключается в используемом при мышлении материале, например, в тех признаках, на основе которых создаются категории... Основное значение его работ для исследования взаимоотношения между культурой и познавательными процессами заключается в демонстрации того факта, что этнологические дан-

ные о бесконечно разнообразных продуктах различных культур свидетельствуют, тем не менее, о существовании универсальных операций человеческого ума» [53, с. 38–40].

Здесь мы плавно перешли к еще одной проблеме, которую можно сформулировать в виде дилеммы: является ли мышление неотъемлемым состоянием человека или, наоборот, мышление деиндивидуально, представляя собой культурно-историческое или просто общественное образование. Хотя, например, Аристотель и, отчасти, Кант говорят о мыслительных способностях, мышление они понимают во втором значении. Для этих философов скорее сам человек со своими способностями задается посредством мышления, которое является его необходимым условием. Для многих современных философов и большинства психологов, напротив, мышление есть всего лишь атрибут психики человека.

Выступая против последней точки зрения, Г. П. Щедровицкий уже фактически в конце своего творческого пути говорил следующее (далее приведен фрагмент магнитофонной записи из его лекции по истории Московского методологического кружка, прочитанной в 1989 г.).

«Сагатовский когда-то, после 1961–1962 гг., сформулировал это в дискуссии со мной очень точно и прямо: “Георгий Петрович, ахинею вы несете. Есть люди, которые мыслят, но нет мышления и нет никакой деятельности”. Люди – это реальность, и люди иногда мыслят, иногда действуют, иногда любят. Это и есть реальность. Психологизм здесь вы-

ражен философски предельно точно: психологизм есть представление о реальностях, а именно, что есть люди, которые могут любить, а могут мыслить, черт подери! Ерунда это, с моей точки зрения, ибо мир есть существование в сущности. И в этом смысле, мышление существует реально – как субстанция, независимо от того, есть люди или нет людей. Потом, через несколько лет Виталий Яковлевич Дубровский сформулировал это очень точно. Он сказал: “Люди есть случайные носители мышления”. Можно реализовать мышление на людях, а можно на смешанных системах людей и машин. Главное – что есть мышление, а на чем оно реализуется – неважно. В нашем мире – случайно – на людях, в другом мире – на пингвинах, а в третьем – как у Лема, на железках... надо понять, что мир людей, или люди как таковые с их психологией, есть вторичный мир, реализация мира мышления и деятельности, и если мы хотим закономерно все это понять и представить, мы должны рассматривать мир мышления и деятельности, а не мир людей, поскольку люди есть случайные эпифеномены мира мышления и деятельности <...> я бы сказал, что главное мошенничество – это идея человека с его психикой, а второе мошенничество – это идея субъекта, оппозиция “субъект – объект” <...> эта схема есть величайшее мошенничество последних 800 лет европейской культуры (поскольку виновник этого – Абельяр, а это 1147 г. или где-то в этом районе, а все дальнейшее было во многом мистификацией) <...> должно и нужно работать в

схеме бессубъектности: у вас есть мышление, которое живет по своим законам и разворачивается в особых механизмах. И когда на схему, рядом, скажем, со знаками коммуникации, или в схеме коммуникации, ставятся эти самые знаки, “морковки” (символы индивидов или их позиций. – *В. Р.*), то я этим самым проделываю очень важную процедуру – я выношу индивида на доску и произвожу его отчуждение. Он теперь есть момент объективности, и я рассматриваю, как он там живет, вне меня <...> он должен стать тем, что немцы называют Gegenstand, т. е. “противостоящий мне” <...> А я, как мыслитель, должен онтологическую картинку объективности прорисовать. И содержание моей мысли задается тем, что я прорисовал. Поэтому здесь важнейший момент – это искоренение себя, субъективности <...>

Итак, основная проблема, которая встала тогда, в 50-е годы – звучит она очень абстрактно, я бы даже сказал схоластически, не боюсь этого слова, – это проблема: так где же существует человек? Является ли он автономной целостностью или он только частица внутри массы, движущаяся по законам этой массы? Это одна форма этого вопроса. Другая – творчество. Принадлежит ли оно индивиду или оно принадлежит функциональному месту в человеческой организации и структуре? Я на этот вопрос отвечаю очень жестко: конечно, не индивиду, а функциональному месту! <...> Утверждается простая вещь: есть некоторая культура, совокупность знаний, которые транслируются из поколения в по-

коление, а потом рождается – ортогонально ко всему этому – человек, и либо его соединят с этим самым духом, сделают дух доступным, либо не соединят <...>

Я сказал, что мышление было положено как новая реальность в мир, реальность, отдельная от реальности материи и противостоящая ей. И было заявлено, что это особая субстанция, существующая в социокультурном пространстве. Тем самым был преодолен психологизм, или натурализм. И это, говорю я, опять-таки важнейшая оппозиция, решающая, с моей точки зрения, судьбы XX века и следующих двух-трех столетий, поскольку трактовка мышления как эманации человека и человеческого сознания есть, по моему глубокому убеждению, величайшее заблуждение европейской истории. И это то, что сегодня делает нас идиотами и мешает нашему развитию» [148, с. 56–57].

На первых чтениях, посвященных памяти Георгия Петровича Щедровицкого, я уже обращал внимание на своеобразный парадокс, продемонстрированный создателем Московского методологического кружка (ММК). С одной стороны, в своем, по сути, последнем интервью Щедровицкий утверждал, что он – всего лишь слуга мышления, субстрат, через который мышление себя реализует и развивается, что вообще он лично ощущает мышление не как собственную способность, а как платоновского наездника, крепко усевшегося на Щедровицкого-человека и управляющего им. И в этом, настаивал Щедровицкий, как раз и заключается счастье мыс-

лителя, а не в какой-то там самореализации личности, которая, возможно, не более чем фантом нашего сознания. Чтобы не быть голословным и одновременно чтобы быть точным, позволю себе еще одну цитату.

«Со всех сторон, – говорит Щедровицкий, – я слышу: человек!.. личность!.. Вранье все это: я – сосуд с живущим, саморазвивающимся мышлением, я есть мыслящее мышление, его гипостаза и материализация, организм мысли. И ничего больше... Я все время подразумеваю одно: я есть кнехт, слуга своего мышления, а дальше есть действия мышления, моего и других, которые, в частности, общаются. В какой-то момент – мне было тогда лет двадцать – я ощутил удивительное превращение, случившееся со мной: понял, что на меня село мышление и что это есть моя ценность и моя, как человека, суть» [135, с. 9]. Итак, мыслит, действует и общается не Г. П. Щедровицкий, а его и другие мышления. Сам же Щедровицкий – только «гипостаза и материализация, организм мысли».

Но с другой стороны, и это я старался показать на «Чтениях» (к тому же уверен, что для тех, кто лично знал Георгия Петровича, эта мысль очевидна), создатель ММК был яркой личностью, причем именно его личность предопределила многие особенности мышления не только самого Щедровицкого, но и его коллег в «героический период» деятельности ММК в 60-х, начале 70-х годов. Мне также достаточно очевидно, что общалось и мыслило не какое-то там сев-

шее на Щедровицкого мышление, а мы вместе и по отдельности: Юра Щедровицкий, Никита Алексеев, Володя Костеловский, Вася Ладенко, Володя Лефевр, Борис Сазонов, Олег Генисаретский, Алина Москаева, Вадим Розин.

Одновременно не могу не признать, что я понимаю, чувствую, о чем так парадоксально и вызывающе пишет Щедровицкий. Да, действительно, и я сам иногда ловлю себя на мысли (или, может быть, ощущении), что мыслю не я, а кто-то другой, даже не человек, а нечто космическое, надындивидуальное. Однако значительно чаще, конечно, я переживаю яркие ощущения реализации собственной личности, собственного мышления. Но ощущения есть ощущения, и было бы странным приписывать переживаниям, пусть даже и столь необычным, не только реальность, но и прямо-таки персонифицировать их, наподобие того, как это делает в «Розе Мира» Даниил Андреев не только с собственными ощущениями, но и мыслями (идеями). Лучше оставим оба эти утверждения (мыслит личность, и только она, и другое — с помощью личности мыслит некое надындивидуальное мышление) как члены мыслительной антиномии, но антиномии для нас важной, косвенно, на самом деле, указывающей на определенную реальность.

Парадокс, о котором я здесь пишу, на мой взгляд, тесно связан с программными установками, культивировавшимися в ММК как в его «героический период», так и позднее, в 70–80-х годах. Как известно, эти установки были отре-

флексированы в трех методологических программах: программе построения «содержательно-генетической логики», программе построения «теории деятельности» и программе «разработки мыследеятельности». Но вот что интересно, в первой методологической программе, целью которой, как заявлялось неоднократно, является изучение мышления (а построение логики рассматривалось в качестве прикладного момента этой теории), мышление как объект изучения исчезло, и все попытки Г. П. Щедровицкого, продолжавшиеся вплоть до его смерти, вернуться к изучению мышления были тщетны. Таким образом, можно сформулировать второй парадокс: объявив мышление основным объектом изучения и реально начав его исследовать, методологи соскользнули к изучению других объектов – знаков, деятельности, мыследеятельности. Спрашивается почему? Оставим пока этот вопрос без ответа и продолжим рассмотрение проблем мышления.

Близка к психологической и сугубо философская точка зрения, по которой мышление есть творческий процесс, причем такой, в котором мысль рождается каждый раз заново и эта мысль всегда – новая мысль. Из современных философов ее отстаивают, например, М. Хайдеггер, М. Фуко, М. К. Мамардашвили. Они постоянно подчеркивают, что мышление – это процесс, делающий невозможным старую мысль, и наоборот, это определенная возможность мыслить иначе, чем прежде. Хайдеггер и Мамардашвили добавляют

к этому также идею пути, понимая мышление как интеллектуальный путь, ведущий человека из обычной реальности в подлинную (мир истины, сущности, божества и т. п.), как поиск, позволяющий человеку впервые состояться в качестве человека. «Не согласуется с действительностью, – пишет Жиль Делёз, – то, что мыслить означает якобы естественное проявление способности, что эта способность якобы обладает природой и доброй волей. “Все” знают, что в действительности люди размышляют редко и скорее под действием шока, а не в порыве склонности» [42, с. 167].

Делёз старается показать, что многие исследователи, говоря о мышлении, отождествляют его с узнаванием и идентификацией, но сложившимся в философии традиционным образом мышления, в то время как мышление – это творчество, встреча с новым, преодоление себя. Отсылая к текстам Платона, Делёз пишет, что нужно различать два вида вещей: не затрагивающие мышление и заставляющие мыслить. «Первые – объекты узнавания. Мышление и все его способности могут найти здесь полное применение; мышление может работать, но эта озабоченность и применение не имеют ничего общего с размышлением. Мышление наполне-но здесь только своим собственным образом... Условия подлинной критики и подлинного мышления одинаковы: разрушение образа мышления – как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении. В мире есть нечто, заставляющее мыслить. Это нечто – объект встречи,

а не узнавания. Встреченное может быть Сократом, храмом, демоном... Вспомним глубокие тексты Хайдеггера, показывающего, что, пока мышление ограничивается допущением своей доброй природы и доброй воли в форме обыденного сознания, *ratio, cogitatio natura universalis*, оно вообще не мыслит, будучи пленником общественного мнения, застывшего в абстрактной возможности...: «Человек может мыслить тогда, поскольку имеет такую возможность, но возможное еще не гарантирует того, что мы будем на это способны; мышление мыслит лишь насильно, вынужденно встречая то, что “заставляет задуматься”, того, что следует обдумать – а обдумать нужно и невысказанное или не-мысль, то есть тот постоянный факт, что “мы еще не мыслим”» [42, с. 174, 181, 175].

Вслед за Хайдеггером и Фуко не переставал подчеркивать, что истинное мышление – это всякий раз новое мышление, что правильная мысль делает невозможным мыслить по-старому. Вообще мышление для Фуко выступает в качестве той точки опоры, опираясь на которую человек может изменить себя, преобразовать, вывести за пределы социальной и исторической обусловленности. «Эта критическая установка, – пишет С. Табачникова, – которую Фуко называет еще “установка-предел”, с очевидностью выходит за рамки чисто эпистемологической критики или аналитики власти, поскольку анализ форм знания и институциональных практик здесь является лишь условием возможности и инструментом

критики форм субъективности и их трансформации... Если для Канта, напоминает Фуко в работе “Что такое Просвещение?”, основной вопрос состоял в том, чтобы “знать, какие границы познание должно отказываться переступить”, то для него самого вопрос этот трансформируется в вопрос о том, “какова – в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, – доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь, стало быть, идет о том, чтобы критику, отправляемую в форме необходимого ограничения, трансформировать в практическую критику в форме возможного преодоления”... Ибо этот дискурс, как и баховская fuga, только обрывается, но не заканчивается и, так же как она, обрывается как раз на том месте, где вступает тема, которая могла бы стать «монограммой» философского имени автора – этого философа современности, и потому, быть может, самого современного из современных мыслителей, этого историка настоящего, снова и снова пытающегося высвободить мысль – прежде всего свою собственную – из плена всех и всяких ее уже ставших, стало быть – омертвевших форм, а потому – форм, уже обреченных, не способных стать живым откликом мысли на настоящее. Мысли, для которой “быть” значит всегда: “быть иной” – иной, дабы быть современной, то есть отвечать настоящему – тому вечному в этом вот “теперь”, которое – вечно иное и новое, и которое может достигаться только в точках ее, мысли, абсолютной свободы. А это значит – ее неместимости никакой другой

и ничьей чужой, даже и своей собственной – вчерашней – мыслью» [111, с. 440–441].

Напротив, начиная с Аристотеля большинство философов подчеркивали в мышлении роль правил и других нормативных установлений, то есть считали мышлением только те структуры, которые на любом материале, как бы он ни менялся, воспроизводятся в неизменном виде. В этом смысле, если бы Аристотель полемизировал, например, с Фуко, то он сформулировал бы следующий контртезис: подлинная мысль никогда не меняется, поскольку – это всего лишь вариация на предметном материале неизменной системы логических правил и норм. «Логику в свою очередь, – писал Кант, – можно рассмотреть двояко: как логику или общего, или частного применения рассудка. Первая содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и поэтому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься. Логика частного применения рассудка содержит правила правильного мышления о предметах определенного рода. <...> Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, способность суждения есть умение подводить под правила, то есть различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет» [49, с. 155, 217]. Хотя способность суждения Кант считал «особым даром, который требует упражнения, но которому нельзя научиться» ([49, с. 218]), тем не менее,

тут же он излагает свое учение о схематизме чистого рассудка и синтетических суждениях, которые призваны заменить недостаток в этой области логических правил.

Для понимания природы мышления необходимо исследовать и проблему обоснования мышления. В некотором роде мышление – это лишь то (рассуждения, интеллектуальные построения и т. п.), что обосновано. Но что такое обоснование в мышлении? Например, Декарт понимал это как нечто «ясное и отчетливое для нашего ума» (другой вариант – «что усматривается с очевидностью и выводится с достоверностью») [41, с. 21]. Аристотель трактовал обоснование, с одной стороны, как следование в рассуждениях и доказательствах правилам логики, с другой – как сведение изучаемых предметов к началам, возводя их к самому первому – Единому (Божеству). Ф. Бэкон – как необходимость при изучении любого предмета учитывать законы природы. И так далее. Но проблема состоит не только в том, что каждый крупный философ понимал обоснование по-своему. Проблема также и в том, рассматривается ли обоснование как простое оформление уже сложившегося мышления или одновременно как конституирование его. В первом случае обоснование – внешний момент, не более чем форма, во втором – механизм самого мышления. Например, что такое «Критика чистого разума»: рефлексия и оформление мышления, сложившегося ко времени написания этого замечательного труда, или же новая, еще не существовавшая версия (проект) мыш-

ления?

К рассмотренным проблемам близко примыкают и ряд общепhilософских и методологических проблем. Во-первых, это проблема, которая уже давно получила свое обозначение как тема преодоления натурализма философского и методологического мышления. В известном венском докладе 1935 г. Э. Гуссерль писал: «Я уже говорил, что философия в своем развитии проходит период наивности... Говоря точнее, эту наивность можно в самом общем смысле назвать объективизмом, который выражается в различных типах натурализации духа. Старые и новые философии остаются наивно объективистскими. Однако справедливости ради следует отметить, что немецкий идеализм, начиная с Канта, страстно стремится преодолеть эту наивность, уже ставшую очень ощутимой, хотя и не смог на деле достигнуть уровня высшей рефлексивности, решающей для возникновения как нового образа философии, так и нового облика европейского человечества» [38].

Современная философская критика, методологические реконструкции, новейшие течения французского структурализма, культурологические и семиотические исследования – эти и ряд других направлений современной мысли сделали очевидным, что видимый нами мир и события представляют собой превращенную форму иной реальности. Например, Мераб Мамардашвили пишет: «Мы остановились на основной метафизической идее, метафизическом законе созна-

тельной жизни, который можно сформулировать так (это одно из самых древних человеческих постижений, являющихся корнем всех великих философий и религий). Во-первых, предполагается, что существует некая другая жизнь, а не просто какие-то представления, какие-то сверхъестественные предметы вне нас. Существует какая-то иная жизнь, помимо нашей повседневной жизни, и эта другая жизнь более реальна, чем та, которой мы живем ежедневно. И, во-вторых, человеческие существа в силу некоторого фундаментального положения в космосе таковы, что живут одновременно в двух режимах жизни – в режиме некоторой невидимой реальности (более реальной, как я уже сказал, чем видимая) и в режиме видимой реальности. Причем в режиме невидимой реальности – в мире каких-то особых объектов – мы живем перебоями, которые Пруст называет интермитенциями сердца» [65, с. 109]. Натурализм мышления заключается в том, что мы принимаем за настоящую реальность то, что является всего лишь превращенной и неадекватной формой этой реальности. Конечно, подлинная реальность стала угадываться (проглядывать) не сама по себе, а в связи с новыми способами современного мышления, прежде всего философскими и методологическими.

Вторая по значимости проблема – проблема Реальности. С одной стороны, Реальность дана нам как множество разных реальностей (научных, художественных, религиозных, эзотерических и т. д.), но, с другой – через ощущение единой

Реальности жизни. Но ведь это ощущение единой Реальности опять же дано нам в форме одной из многих реальностей, то есть вроде бы не может указать нам путь к единой Реальности? Понятно, что проблема Реальности тесно связана с предыдущей проблемой преодоления натурализма мышления, а также проблемой поиска общезначимости и возможности конституирования единого мышления. В ряде своих работ я высказал гипотезу, что единство Реальности и мышления в наше время не может быть достигнуто в онтологической плоскости, что общий контекст для разных реальностей – это современная коммуникация и практика, предполагающие такой компромисс, который позволяет не только нам реализовать свои ценности, но дает возможность реализовать ценности всем остальным участникам коммуникации.

Следующая, третья проблема – проблема выработки нового понимания и отношения к символическим системам и реальностям (искусству, личным переживаниям и сновидениям, мышлению, творчеству, проектированию и т. д.). Сегодня постепенно становится понятным, что это не просто мимезис, то есть вторичное выражение и изображение чего-то существующего, но, напротив, самостоятельная действительность (и реальность), в лоне которой рождаются и изменяются как события, так и сам человек. Но если символические формы жизни не менее значимы для современного человека, чем обычная жизнь, даже более значимы, то, несомненно, должны измениться представления о существова-

нии и истине. Опять не могу не процитировать Мераба Мамардашвили. «Это только в учебниках или книгах, нас описывающих, – пишет он, – мы разделены по разным департаментам: в одном мы занимаемся искусством, в другом – вовлечены в социальные процессы, а на самом деле в глубине всего этого действуют одни законы» [65, с. 424]. «Ведь каковы бы ни были деления на различные области жизни и мысли, все они корнем своим уходят в индивида, и где-то, на каком-то уровне его сознания, все совмещено, – живя, мы одновременно живем нашей головой и телом и в философии, и в литературе, в поэзии, в живописи, в практической жизни... живя, мы занимаемся литературой, даже не зная об этом, и занимаясь ею, может быть, живем как-то иначе... мы неизбежно поймем, что значит эта таинственность и мистицизм, свойственный всем нашим духовным состояниям в той мере, в которой мы берем их как жизненные или экзистенциальные, как синкретически объединяющие в себе то, что со стороны, когда мы начинаем размышлять, кажется растасканным в разные специальности... Роман, или текст, или произведение есть машина изменения самого себя» [65, с. 301–302, 354].

Четвертая проблема – понимания нас самих, понимания человека. Дело в том, что развитие современных гуманитарных наук, философии и методологии сделали абсолютно непонятными наше существование и жизнь. С точки зрения современных знаний о человеке, если, конечно, к ним

серьезно относиться, непонятно, как человек может мыслить, чувствовать, сочинять, любить и прочее. Интегрировать сонм различных частичных знаний о человеке невозможно, игнорировать их тоже нельзя. В результате приходится предполагать в человеке множество других человеческов-гомункулузов, ответственных кто за мышление, кто за творчество, кто за восприятие. Правда, называются они теперь не гомункулусами, а вполне в духе современной науки и философии – способностями, различными «Я», инстанциями и процессами психики и т. п.

Дополнительная к предыдущей – проблема внешнего Мира, Космоса, Культуры, Реальности, то есть того Целого, которое едино для всех людей. Опять же, в свете современных знаний понять это Целое не удастся. И не только потому, что оно задано в множестве частичных знаний; не меньшая проблема – определение того пространства мысли, в котором это Целое, именно как целое, можно обсуждать и мыслить.

Последняя проблема, на которой я хочу остановиться, может быть обозначена вопросом: какими качествами должен обладать современный мыслитель, чтобы выполнять свое назначение? И Мишель Фуко, и Мераб Мамардашвили, а задолго до них Платон утверждали, что необходимым условием философствования является работа человека над собой, направленная на свое конституирование и изменение. Например, Фуко считает, что современный философ – это человек, критически относящийся к себе, ко всему, что он де-

ляет, к тому, как он мыслит и чувствует, человек, постоянно себя воссоздающий, конституирующий себя, анализирующий и уясняющий свои границы. (Критика, замечает Фуко, собственно и есть анализ границ и рефлексия над ними.) Мераб Мамардашвили в своих «Лекциях о Прусте» трактует эту работу как особый духовный опыт спасения, в ходе которого человек уясняет и открывает другой мир (миры) и учится жить в нем. «Философией в Прусте, – пишет М. Мамардашвили, – я называю некоторый духовный поиск, который проделывается Прустом – человеком на свой страх и риск, как жизненная задача; не как рассуждение, не как построение эстетической или философской концепции, а как задача, которую древние называли спасением» [65, с. 11].

Однако, спрашивается, почему, разве нельзя просто философствовать или методологизировать, не работая над собой, не меняя себя, не прорываясь в какие-то другие реальности? Вопрос непростой. И упирается он в то, как мы понимаем или как нужно понимать, что такое философствование, методологизирование, человек и Реальность. Что же предварительно можно сказать о мышлении?

В своих работах я показываю, что мышление не могло возникнуть раньше античности, пока не сложились две основные предпосылки – институт античной личности и способность к рассуждению. До появления мышления в античной культуре знания создавались и получались другими способами, а именно на основе мифологического и религиозного со-

знания, и обязательно проверялись в практике хозяйственной и социальной жизни (этот способ построения и проверки знаний я называю «семиотическим производством» [94; 102]). Например, утверждение, что «у такого-то человека – душа» или что «это поле – прямое (имеет форму прямоугольника)» были получены: первое – в рамках анимистической картины мира (то есть представления, что в теле человека живет неумирающая душа), второе – в рамках общественной практики земледелия, кстати, полностью опирающейся на ту же мифологическую и религиозную практику. Получая первое знание, древний человек не рассуждал подобно современному: «Так как все люди имеют души, то и этот конкретный имярек тоже имеет душу». Мифологическое и религиозное сознание сразу подводит отдельный предмет под общее представление.

Таким образом, древний человек получал знания не в рассуждениях, а используя схемы. (Схемы – это не только графические образования, например, схема метрополитена, но и различные нарративы типа историй, которые рассказывают герои Библии и Евангелия. Схема выделяется не по материалу, а в связи с употреблением. Схема всегда что-то обозначает, когда мы читаем схему, то движемся в плоскости предмета, который схема задает.) В данном случае он опирался на схему, которая содержала представление о теле человека как доме, где живет душа, и о душе, как обладающей способностью жить в теле и покидать его (временно в

случае болезни или навсегда после смерти). Знание «у этого человека душа» представляет собой описание данного человека с помощью указанной схемы, эквивалентное утверждению, что «душа еще не покинула этого человека». Источником общих мифологических или религиозных представлений (с современной точки зрения, тоже знаний) считался не человек, а духи или боги. Они и сообщали эти представления избранным людям (шаманам или жрецам). Абсолютно все общие представления должны были пройти испытание практикой социальной жизни, в противном случае они просто не закреплялись в опыте и сознании человека.

Современные культурологические исследования показывают, что рассуждения возникли только в античной культуре и этому помимо прочего способствовали два важных обстоятельства. Первое – формирование того, что условно можно назвать античной личностью, второе – возникновение социальной коммуникации, допускающей наряду с общественным также и личные мнения и убеждения [103]. С точки зрения этих соображений, приходится признать, что мышление не могло сформироваться раньше античной культуры. Но не только происхождение мышления является проблемой. Не меньшая проблема – осмысление современного состояния мышления. Одна точка зрения здесь такова: для современного мышления характерен глубокий кризис, выражающийся, в частности, в том, что сегодня мы не в состоянии отличить научное мышление от мифов, мистики или эзотери-

ческих штудий. Другая позиция: только в конце XX столетия научное мышление наконец-то обрело свою подлинную форму, позволяя каждой мыслящей личности, свободно выражать себя, что, с точки зрения постмодернистов, отвечает сути современного мышления, являющегося формой «языковых игр» и своеобразной «интеллектуальной политикой». Например, в недавно вышедшей книге Александра Сосланда «Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или как создать свою школу в психотерапии» читаем:

«Существование психотерапии в условиях множественности школ неизбежно предполагает ведение постоянной полемики по поводу валидности школьных метапсихологий и результативности техник» [110, с. 200]. Тем не менее, утверждает А. Сосланд, «создание новых методов, как ясно всем, зачастую никак не связано с действительными потребностями терапевтической практики, с интересами пациента. Это ясно хотя бы из того, что большинство методов создается без серьезного сравнительного анализа изменения эффективности нового метода. *История психотерапии – это в первую очередь история желаний психотерапевтов создавать свои школы...* надежная оценка эффективности метода в психотерапии крайне осложнена целым рядом труднопреодолимых факторов... *воздействие личности психотерапевта трудно отделить от воздействия метода...* Психотерапевтический метод создается как реализация желаний его автора очертить собственное идеологическое пространство,

сформировать дискурсы, где была бы осуществлена запись его предпочтений, опыта и склонностей... Школы в психотерапии создаются как полемические плацдармы, и поэтому структура метода, как уже не раз говорилось, формируется не столько под влиянием опыта, обусловленного ситуацией терапевт – клиент, сколько опыта, вытекающего из полемики между терапевтами... мы исходим из вполне очевидного соображения, что в конечном итоге все – полемика и политика» (курсив мой. – В. Р.) [110, с. 12–13, 35, 361].

Ученый, ориентированный на традиционный подход, может сказать: все это оттого, что перестали следовать нормам научного познания, не стремимся более к истине. Критикуя программу постмодернистов и обсуждая в связи с этим позицию Р. Рорти, Н. С. Юлина, в частности, пишет: «Релятивизм, основанный на идее несоизмеримости семантических каркасов и невозможности опровержения одной теории другой, ведет в никуда, иррелевантен практике, не может служить основой коммуникации. Если исходить из того, что два концептуальных каркаса создают два совершенно различных по семантике мира, как мы вообще можем судить об их сходстве или различии и вообще вести о них разговор? Даже их эстетическая оценка предполагает какую-то общую базу» [151, с. 87].

Но когда, спрашивается, произошло осознание того, что мышление распалось на отдельные сферы и области, на взаимоисключающие способы истолкования действительности,

как бы последние ни называть – логиками или типами рациональности? Конечно, не в конце XX в. Еще в начале Средних веков Татиан спрашивал: «Кроме того, как почитать тех, у кого величайшее разногласие во мнениях?» ([67, с. 77]). В Новое время сходную ситуацию Юм и Кант обсуждают как давно текущий скандал. Философы, писал Юм, «считают позором для всей науки то, что философия до сих пор еще не установила непререкаемых основ нравственности, мышления и критицизма и без конца толкует об истине и лжи, пороке и добродетели, красоте и безобразии, не будучи в состоянии указать источник данных различений» [152, с. 6].

Кант, очевидно, полностью согласен с Юмом, поскольку в «Критике чистого разума» пишет, что неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику; с какой стати, спрашивает он, разум, высшее судилище для всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой [49, с. 618]. С той стати, ответили постмодернисты в XX в., что мышление – это не всеобщий разум, это не демиург, творящий и одновременно отображающий мир, не метанарративы, а языковые игры, локальные дискурсы, где каждый играющий, как суверенная личность, назначает и придумывает собственные правила.

В попытках разрешить сложившуюся ситуацию к настоящему времени намечены два основных пути. Первый можно назвать «онтологическим» или «натуралистическим». В

качестве примера можно привести работу Л. С. Выготского 1927 г. «Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование)», предлагавшего вместо разных теорий и школ в психологии, каждая из которых абсолютизировала свой подход, создать одну «общую психологию» на основе *наиболее общего правильного представления психики*. При этом Выготский полемизирует с Бинсвангером: «Общая психология, следовательно, определяется Бинсвангером как критическое осмысление основных понятий психологии, кратко – как “критика психологии”. Она есть ветвь общей методологии... Верно, что общая наука есть учение о последних основах, общих принципах и проблемах данной области знания и что, следовательно, ее предмет, способ исследования, критерии, задачи иные, чем у специальных дисциплин. Но неверно, будто она есть только часть логики, только логическая дисциплина, что общая биология – уже не биологическая дисциплина, алогическая, что общая психология перестает быть психологией... даже самому отвлеченному, последнему понятию соответствует какая-то черта действительности» [29, с. 310, 312]. Единство отдельных психологических предметов и дисциплин в общей психологии, пишет Выготский, «достигается путем подчинения, господства, путем отказа отдельных дисциплин от суверенитета в пользу общей науки» [29, с. 300].

История показала, что никто из ведущих психологов, кроме некоторых учеников Выготского, не согласился с ним,

а в психологии XX столетия число теорий и школ не только не сократилось, но увеличилось на порядок. Второй путь решения проблемы можно, действительно, назвать «методологическим». Здесь предлагается «распредметить» и «отрефлексировать» сложившиеся в истории формы знания, подходы, теории *с целью построения нового «органаона знания и мышления» уже в рамках методологических дисциплин (теорий)*. По сути, и Мишель Фуко, редуцируя сексуальность к социальным репрессивным практикам и обеспечивающим их дискурсам, действует в рамках методологического подхода. Но что делать, если исследователь не разделяет или данный методологический подход, или вообще методологическое решение проблем? Однако именно методологический подход заставляет нас пересмотреть привычные представления о познании и мире.

Начиная с работ Платона и Аристотеля устанавливается кажущееся уже непосредственным и очевидным для нас представление, что *существует мир, а человек его познает, получая о мире знание*. Когда Платон говорит, что *подлинное знание может быть только о мире идей*, а Аристотель — что *нет знания о том, что не существует*, они устанавливают именно этот взгляд на природу вещей, который Гуссерль считал «первородным грехом» традиционной философии и назвал «натуралистической позицией». Начиная с античности в центре интереса философа и ученого, действующего в рамках натуралистического умозрения, стоят

две проблемы – знание и его объект, а в конечном счете – строение мира. Галилией в «Диалогах» вслед за Кузанцем пишет, что *человеческий интеллект понимает некоторые из суждений, а именно математические, совершенно, «обретая в них ту же степень достоверности, какую имеет сама Природа», и «это знание равно божественному в его объективной достоверности»* [32, с. 61]. Кроме того, он обсуждает требования, которым должно удовлетворять знание о строении мира: знание должно быть подобно математическому и описывать законы природы; последняя же «должна быть написана на языке математики».

Подобное понимание познания обосновывается и в антропологическом отношении. Например, в работе Аристотеля «О душе» мышление – как раз та способность человека, которая обслуживает философское и научное познание; у Канта возможность познания обеспечивает трансцендентальный субъект. «Синтетическое единство апперцепции, – пишет Кант, – есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок» [49, с. 193].

Но сегодня становится очевидным, что познание – это не отображение существующего мира с помощью трансцендентальной инстанции, а органический момент *жизни культуры и личности*. В рамках этой жизни как ее необходимое условие *конституируются как мышление, так и пред-*

ставления о мире и других реальностях.

2. Творчество

Продумывая наиболее распространенные представления о научном творчестве, можно заметить, что оно, как правило, связывается с открытием нового в науке – законов, установлением в природе новых отношений, построением теорий. С идеей новизны, открытия связана и одна из наиболее распространенных (Гальтон, Ортега-и-Гассет и др.) трактовок научного творчества: оно рассматривается как тайна, чудо, которое с трудом поддается осмыслению, а творец в науке – как человек исключительный, избранный, наделенный глубокой интуицией, богатым воображением, способностью взглянуть иначе на уже известное, внести порядок и систему в разрозненный материал, охватить его единым взглядом и т. п. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что только некоторые ученые среди других, не менее знающих и способных, создали в науке что-то новое, интересное, оцененное современниками (или потомками) как Творчество с большой буквы.

Чтобы проверить эту точку зрения, обратимся к творчеству одного из признанных основоположников современной науки Галилео Галилея. На первый взгляд деятельность Галилея в естественной науке (в его творчестве впервые складывались такие ходы и повороты мысли, которые затем стали характерны для собственно естественнонаучного мыш-

ления) может быть яркой иллюстрацией сформулированной позиции. Он достаточно успешно выступал против схоластической средневековой науки, разработал основы современного экспериментального естествознания, наметил саму структуру физического эксперимента в отличие от опыта и в рамках этой структуры обосновал фундаментальный физический закон падения тел. С творчеством Галилея обычно связываются возникновение науки Нового времени и представление о том, что он творил как бы «на пустом месте», не имея предшественников.

Однако с не меньшим успехом творчество Галилея может быть иллюстрацией и для противоположной точки зрения. Ведь он имел дело с задачами, для решения которых в европейской культуре уже сложились объективные условия и предпосылки. Галилей не смог бы построить свое учение о движении, если бы еще в античной науке Архимед не продемонстрировал физико-математического подхода к природным явлениям и не вывел ряд теорем о равномерном движении, если бы Галилей не знал работы средневекового логика Н. Орема о движении, если бы не были развиты определенные разделы геометрии («Начала» Евклида и теория конических сечений), если бы, наконец, он не был знаком с астрономическими учениями Птолемея и Коперника, а также натурфилософскими работами Платона, Аристотеля и Демокрита. Например, Орем не только предложил новый для того времени способ изображения ускоренного движения и

доказал фундаментальную для механики теорему об эквивалентности равноускоренного и равномерного движения, но также наметил логический каркас основных понятий механики чуть ли не на 300 лет вперед. В. П. Зубов в своих исследованиях показал, что Галилей прекрасно знал основную работу Орема («Трактат о конфигурации качеств»), из которой он заимствовал, во-первых, идею и геометрический метод доказательства теоремы об эквивалентности движений, во-вторых, терминологию и ряд основных понятий [36].

Таким образом, есть еще одна трактовка научного творчества: для любого открытия в науке должны созреть общественные условия, само же творчество представляет собой суммирование, обобщение научного материала, уже накопленного в культуре. Заметим, что в чистом виде обе вышеприведенные трактовки научного творчества ограничены: творчество нельзя свести ни к личности ученого, ни к простой эволюции культурного наследия. В принципе научным творчеством может считаться лишь то, что объективно способствует эволюции науки: образование в ней новых предметов, идей, моделей, способов исследования, смена и отмирание старого. Понятно, что объяснить это, просто суммируя новые элементы в старом знании, накопленном к моменту научного открытия, невозможно. Для ученого-творца все знания выступали как вполне живые представления; к одним из них он присоединялся, другие решительно отвергал. Рождаясь, новая научная культура несет на себе отпечаток отно-

шения ученого к различным представлениям и идеям прошлой и современной ему науки, следы его общения с коллегами, споров, его взглядов и ценностей.

3. Принципиальная схема реконструкции мышления и творчества

Оба эти феномена – две стороны одной медали: *творчество предполагает мысль, а подлинная мысль – творчество*, но то и другое *кристаллизуется в произведении*. При этом неважно, будет ли это научная теория, или художественное произведение, или, скажем, «личность как произведение», о чем говорит в своих последних работах Мишель Фуко («Вопрос состоял в том, – пишет Фуко, – чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму... Вот то, что я пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя в качестве творения своей собственной жизни» [121, с. 315]). Далее я буду рассматривать лишь такое творчество и мышление, которые воплотились в произведении. Творчество и мышление я буду анализировать двояко: как **реализацию личности, ее жизненный путь** и как явления, обусловленные **временем, культурой, традициями, коммуникацией с другими**. Чтобы описать подобную реальность, необходима рациональная реконструкция, которую я поясню на одном примере – культурно-семиотической реконструкции понимания брачных отношений в глубокой древности.

В архаической культуре (это период примерно от 50 до 10 тысяч лет до нашей эры) человек учится рисовать, считать, создает первые объяснения мира и самого себя. В этот же период появляются и первые социальные формы организации людей (племенные союзы). Необходимо обратить внимание на то, насколько необычны для нас воззрения и видение, присущие людям архаической культуры. Вот характерный пример. В архаической культуре брачные отношения (ухаживание и любовь) отождествлялись с охотой, соответственно жених в архаической культуре понимался как охотник (стрелок из лука), невеста – как дичь. В связи с этим сразу приходит на память сказка о царевне-лягушке. Ивану-царевичу нужно искать невесту, а он берет лук и стрелы (то есть действует как охотник); подобравшая его стрелу лягушка становится его невестой. Специальное исследование этим отношениям посвятила культуролог Н. Ерофеева [45]. Она приводит, в частности, такой текст из русской свадебной лирики:

На гори-то соболя убил,
Под горою лисицу убил,
В тихой заводи утицу
На песочке лебедушку
В терему-то красну девицу-душу
Настасью Егоровну.
Сера утица – кушанье мое,
А белая лебедушка – забава моя,

Чрезвычайно трудно, пишет Н. Ерофеева, понять, где кончается «охота» и начинается «свадьба». Так, в колядовом репертуаре славян широко распространена сюжетная ситуация, в которой «молодец охотится за ланью (серной, куницей, лисицей), которая оказывается девицей». В восточно-романской эпической поэме «Иоргован и дикая дева из-под камня» герой едет охотиться непосредственно на дикуую деву».

Охотиться едет на легких птиц,
Свататься едет к девушкам милым...

Н. Ерофеева приводит и лингвистические параллели. Так, в тюркских языках АТА – «самец», «отец» при корне АТ – «стрелять»; АНА – «самка», «мать» при корне АН – «дичь».

Таковы факты. Для нашей же темы они задают то, что можно назвать «формальной структурой» текста. Кроме того, задана проблема, ведь, действительно, непонятно, почему в архаической культуре понимались одинаково такие разные вещи, как брачные отношения и охота.

«Исследователь»

«Я» →

Сх.а.п. Проблема
/-----\ [-----]

Архаический
человек

→

а.п.
/-----\

Здесь «Сх.а.п.» обозначает – схема архаических представлений (она создана исследователем), «а.п.» – архаические представления о любви и ухаживании.

Рассмотрим теперь с точки зрения культурологии, как могли возникнуть данные представления о брачных отношениях и любви. Если иметь в виду культурное сознание человека, то, как выше отмечалось, главным для архаического человека являлось убеждение, что все люди, животные, растения имеют душу. Представление о душе у примитивных обществ (а они до сих пор находятся на стадии развития, соответствующей архаической культуре) примерно следующее. Душа – это тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Некоторые племена, отмечает классик культурологии Э. Тейлор, «наделяют душой все существующее, даже рис имеет у даяков свою душу». В соответствии с архаическими представ-

лениями, душа — это легкое, подвижное, неуничтожимое, неумирающее существо (самое главное в человеке, животном, растении), которое обитает в собственном жилище (теле), но может и менять свой дом, переходя из одного места в другое [112, с. 266–290]. Как же сложилось подобное представление? Естественно, что никаких научных представлений у архаического человека не было, они возникли много тысячелетий спустя. Даже простейшие с современной точки зрения явления представляли для древних проблему, они могли разрешать ее только на основе тех средств и представлений, которые им были доступны.

Рассмотрим одну из ситуаций, разрешение которой потребовало изобрести представление о душе. Архаический человек постоянно сталкивался с явлениями смерти, сновидений, обморока, болезни. Что они означали для всего коллектива, как в этих случаях нужно было действовать и поступать? Вопросы эти для коллектива были несомненно жизненно актуальными. Например, внешне сон, обморок и смерть похожи друг на друга, но, как мы сегодня понимаем, действие племени в каждом случае должно быть разным. По-разному коллектив должен действовать в случае здорового и заболевшего.

Этнографические и культурологические исследования показывают, что эта ситуация была разрешена, когда сформировалось представление о «душе» (духах), которая может существовать в теле человека как в материальной оболочке,

выходить из тела и снова входить в него. В свете этих представлений смерть – это ситуация, когда душа навсегда покидает собственное тело, уходит из него, обморок и болезнь – временный выход души из тела (затем, когда душа возвращается, человек приходит в себя и выздоравливает), сновидения – появление в теле человека чужой души. Важно, что подобные представления подсказывают, что нужно делать в каждом случае: мертвого будить или лечить бесполезно, зато душу умершего можно провожать в другую жизнь (хоронить), в то же время спящего или потерявшего сознание можно будить, чужую душу можно прогнать, а свою привлечь назад, помогая тем самым человеку очнуться от обморока или выздороветь и т. д. Во всех случаях, пишет Э. Тейлор, где мы говорим, что человек был болен и выздоровел, туземец и древний человек говорят, что он «умер и вернулся». Другое верование у тех же австралийцев объясняет состояние людей, лежащих в летаргии: «Их души отправились к берегам реки смерти, но не были там приняты и вернулись оживить снова их тела. Туземцы Фиджи говорят, что если кто-нибудь умрет или упадет в обморок, его душа может вернуться на зов» [112, с. 270].

Представление о душе как легком, подвижном, неуничтожимом, неумирающем существе, обитающем в материальной оболочке (теле, предмете, рисунке, маске), могущем выходить из нее или входить в новые оболочки, со временем становится самостоятельным предметом. Так, души загова-

ривают, уговаривают, призывают, ей приносят дары и еду (жертву), предоставляют убежище (святилище, могилу, ризунок). Можно предположить, что с определенного момента развития архаического общества (племени, рода), представления о душе и духах становятся ведущими, с их помощью осознаются и осмысляются все прочие явления и переживания, наблюдаемые архаическим человеком. Например, часто наблюдаемое внешнее сходство детей и их родителей, зависимость одних поколений от других, наличие в племени тесных родственных связей, соблюдение всеми членами коллектива одинаковых правил и табу осознается как происхождение всех душ племени от одной исходной души (человека или животного) родоначальника племени, культурного героя, тотема. Поскольку души неуничтожимы, постоянно поддерживается их родственная связь с исходной душой и все души оказываются в тесном родстве друг с другом.

Однако ряд наблюдаемых явлений для архаического сознания осмыслить было нелегко. Что такое, например, рождение человека; откуда в теле матери появляется новая душа – душа ребенка? Или почему тяжело раненное животное или человек умирают, что заставляет их душу покинуть тело раньше срока? Очевидно, не сразу архаический человек нашел ответы на эти вопросы, но ответ, нужно признать, был оригинальным. Откуда к беременной женщине, «рассуждал» архаический человек, приходит новая душа? От предка – родоначальника племени. Каким образом он посылает ее?

«Выстреливает» через отца ребенка; в этом смысле брачные отношения – не что иное, как охота: отец – охотник, мать – дичь; именно в результате брачных отношений (охоты) новая душа из дома предка переходит в тело матери. Аналогичное убеждение: после смерти животного или человека душа возвращается к роду, предку племени. Кто ее туда перегоняет? Охотник. Где она появится снова? В теле младенца, детеныша животного. На барельефе саркофага, найденного в Югославии, изображены: дерево жизни, на ветвях которого очевидно изображены кружочками души, рядом стрелок, прицеливающийся из лука в женщину с ребенком на руках (судя по нашей интерпретации, это отец ребенка), слева от этой сцены нарисован охотник на лошади, поражающий копьём оленя.

Итак, описав социокультурную ситуацию и возможные воззрения архаических людей, я объяснил, почему брачные отношения и любовь отождествлялись с охотой. Для этого мне пришлось реконструировать, во-первых, так называемую «ситуацию разрыва», сделавшую необходимым изобретение представления о душе, во-вторых, «средство», позволившее разрешить эту ситуацию разрыва (т. е. само архаическое понимание души), в-третьих, описать реальность, сложившуюся на основе данного средства. При этом необходимым условием адекватной реконструкции является использование целого ряда понятий – культуры, деятельности, знака и др. (см. [95; 102]). На схеме данный метод можно пред-

ставить так:

«Исследователь»

«Я»

→

Сх.а.п.

Проблема

/-----\ [-----]

Понятия и методы
культурологии и
семиотики.

Реконструкция социокультурной ситуации
и воззрений архаических людей

[-----]

(ситуация разрыва, средство, реальность)

Архаический

человек

→

а.п.

/-----\

Может возникнуть принципиальный вопрос: почему для реконструкции я обратился именно к понятиям и методам культурологии и семиотики, причем, можно заметить, что эти понятия и методы задаются и вводятся мной несколько иначе, чем другими исследователями. Отвечаю: такой подход предопределен традицией мышления (школы), из которой я вышел, а также моей собственной эволюцией творчества. Другими словами, я признаю, что приведенная рекон-

струкция – это **моя** реконструкция, детерминированная тем видением, методологией и ценностями, которые я разделяю.

Хотелось бы обратить внимание на один важный момент. Реконструкция социокультурной архаической ситуации и воззрений архаических людей должна учитывать не только имеющиеся в научной литературе знания относительно архаического мира и гипотезы о строении архаической культуры, но также построенные (выявленные) исследователем схемы и проблемы. Действительно, при объяснении архаической любви я использовал, с одной стороны, выявленные мной схемы и проблему, с другой – исторический и культурологический материал, характеризующий архаическую культуру. То есть реконструкция социокультурной ситуации и воззрений должна наряду с прочим *объяснять зафиксированное в схеме и проблемах видение людей*, создавших исходный текст (в данном случае те тексты, где брачные отношения представлены как охота).

Другой важный момент, существенно определяющий реконструкцию, – анализ генезиса изучаемого явления. Мой учитель Г. П. Щедровицкий вслед за Марксом считал, что познать сущность явления можно, только реконструируя его *происхождение и развитие*. В одном случае реконструкция представляла собой имитацию логики «сборки» явления, в другом – его исторического развития. Точнее, реконструировалась так называемая логическая история, фактически тоже сборка, но выдаваемая за генезис (развитие) явления.

Объясняя необходимость генетической реконструкции как метода познания сущности явления, я, по-моему, в середине 60-х годов, придумал кулинарную аналогию, которая понравилась Г. Щедровицкому.

Выступая с докладом о происхождении «Начал» Евклида, я пояснял использованный генетический метод реконструкции следующим образом. Представим, говорил я участникам семинара, что на Землю прилетели марсиане, которые хотят понять сущность пасхального кулича, который они видят за праздничным столом. Они могут описать строение кулича и даже поэкспериментировать с ним, например, разломить на части, извлечь изюм и прочее. Правильный ли они сделают вывод, что кулич – это рыхлая субстанция с вкраплениями изюма? С точки зрения человека, неправильный, ведь марсиане акцентировали внимание на совершенно случайных свойствах. Теперь, предположим, они увидели, как пекарь готовит кулич и что затем с ним делают. Марсиане видят, что сначала пекарь берет воду, муку, яйца, соль, сахар, дрожжи, специи. Все это он тщательно смешивает, в результате получается тесто, совершенно непохожее на отдельные ингредиенты. Потом тесто ставят в теплое место. Оно подходит, подымается. Затем пекарь лепит из теста кулич и ставит его в печь. Кулич печется, тесто превращается в сдобу. Наконец, марсиане видят, как люди едят кулич. Дальше я задавал риторический вопрос, а не напоминает ли сущность изучаемого явления процесс создания кулича и его употребле-

ние. Только в случае с познанием изготовление заменяется генезисом.

Итак, чтобы понять сущность сложного явления типа мышления или творчества, нужно реконструировать процесс его возникновения, проследить, какие этапы в своем развитии оно прошло, как его используют (этот этап называется «генетическим выведением» или «генетической проспекцией» [75; 132; 140]). Здесь логика создания вещи заменяется логикой развития, причем развитие понимается отчасти в искусственном, деятельностном, отчасти в естественном залоге. С одной стороны, развитие изучаемого явления понимается как процесс изобретения людьми знаков и других средств деятельности, с другой – как собственно развитие явления, то есть как естественно-исторический процесс изменения, усложнения и перестройки деятельности, обусловленный объективными, не зависящими от человека факторами.

В таком подходе к изучению любого явления в качестве одной из главных задач выступает определение его основных характеристик или, как говорил в 50-е годы наш известный логик А. А. Зиновьев, описание «клеточки явления» (этот этап называется «генетическим сведением» или «генетической ретроспекцией»). С этим же этапом работы связана проблема происхождения явления, т. е. определение того, когда и как изучаемое явление впервые сложилось. В рассмотренном здесь примере генетическая ретро-

спекция состояла в движении от схемы архаического понимания брачных отношений к предшествующим состояниям архаической культуры, что позволило определить в качестве «клеточки» (предпосылок и «стартовых начал») два основных элемента – архаическое понимание души и ситуацию разрыва, в результате разрешения которой это понимание возникло.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.