

К-14038
П 325591

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ

ISSN 0453-8048

ВЕСТНИК

Харьковского
государственного
университета

379'93

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ.
ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ
В КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ

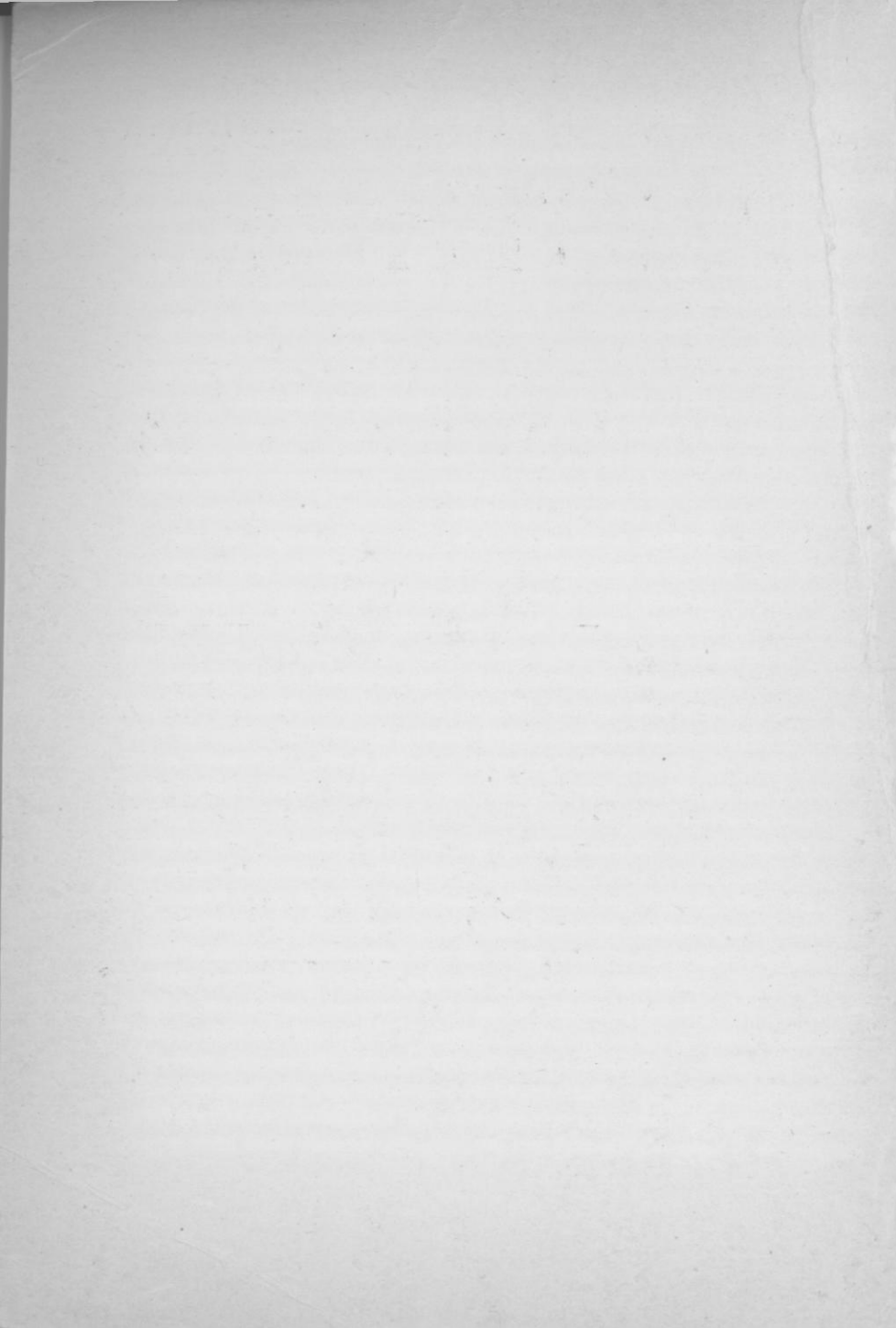
16902

V.N. Karazin Kharkiv National University



00295075

0



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ

В Е С Т Н И К

Харьковского
государственного
университета
№ 379

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ
В КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ

Основан в 1991 г.

Харьков
ХГУ
1993

Рассматриваются актуальные вопросы философии науки и культурологии. Через призму концепции целостности исследуются проблемы интеллекта, научной деятельности, типологии историко-культурного процесса, специфики некоторых феноменов культуры.

Для преподавателей, научных работников, аспирантов, студентов и всех интересующихся проблемами культурологии и философии науки.

Розглядаються актуальні питання філософії науки та культурології. Крізь призму концепції цілісності досліджуються проблеми інтелекту, наукової діяльності, типології історико-культурного процесу, специфіки деяких феноменів культури.

Для викладачів, науковців, аспірантів, студентів, для тих, хто цікавиться проблемами культурології та філософії науки.

Редакційна колегія: д-р філос. наук, проф. І.З.Цехмістро /відповід. ред., канд. філос. наук, доц. А.М.Білик /ред.-упорядник/, канд. філос. наук, доц. В.С.Старовойт, канд. філос. наук, доц. В.Ф.Сухіна, д-р філос. наук, проф. О.В.Тягло, д-р філос. наук, проф. В.В.Шкода.

Адреса редакційної колегії: 310077 Харків, пл. Свободи, 4, університет, кафедра теорії культури і філософії науки, тел. 45-72-84.

Збірник наукових праць

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ № 379

КОНЦЕПЦІЯ ЦІЛІСНОСТІ. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ В КУЛЬТУРІ І НАУЦІ.

Російською мовою

Редактор-упорядник випуску Я.М.Білик,
канд. філос. наук

Редактор О.П.Котух

Технічний редактор Т.Ф.Рижикова

Коректор Л.О.Дьякова

Н/К

Підп. до друку 28.06.93. Формат 60x84 1/16. Папір друк. М
Друк офсетний. Умовн.-друк. арк. 5,81. Умовн. фарбо-відб. 6,04.
Облїк.-вид. арк. 6,06. Вид. № 783. Тираж 300 прим. Зам. № 1559.
Замовне. Ціна договірна. 7620

ХДУ. 310077 Харків, пл. Свободи, 4.

Харківське орендне поліграфічне підприємство.

310093 Харків, вул. Свердлова, 115.

0301040100-141

Замовне

©

Харківський державний
університет, 1933

93

R-14038

Контрольна Научная
Библиотека ХДУ
325591

ИССЛЕДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Философ интересуется предельными основаниями бытия и познания. Он задумывается над тем, что хорошо известно каждому здравомыслящему человеку. Поэтому для большинства людей философские размышления представляются оторванными от жизни. Отсюда их скептическое отношение к философии. Отсюда суровые упреки власти, если она содержит философов, в "абстрактном теоретизировании" и столь частые ее призывы "вернуться лицом к практике". И находятся философы, демонстрирующие доляльность. Они рьяно доказывают, что философия крайне полезна, что ее методологические выводы и указания повышают эффективность любой человеческой деятельности. Ясно, что это — идеологические аргументы. Это — жалкое и лукавое самооправдание перед лицом такой власти, которая в любой момент может уволить философа за "несоответствие" или "прикрыть" философию в целом как непродуктивную сферу. Замечу, что здесь слово "философ" используется не в строгом смысле, а так, как, например, его используют в отделе кадров.

В век господства деловых людей — прагматиков и материалистов, скептическое отношение к философии обнаруживается повсеместно, не только в странах тоталитарных. И все-таки ее терпят. И все-таки в обществе находятся молодые люди, решающиеся посвятить жизнь столь ненадежному занятию. Я не знаю, почему это так. Да и нужно ли знать?

Истинный философ свободен. Этим он отличается от идеолога и ученого. Свобода идеолога ограничена рамками доктрины, выражающей интересы определенной социальной группы. Идеолог обосновывает (оправдывает) ценности класса, нации, общественного движения. Он стремится показать, что эти ценности носят не корпоративный характер, что они вовсе даже и не ценности, но объективные научные знания о наиболее правильном социальном развитии. Идеолог служит своему сообществу, и оно вправе оценивать его деятельность. Идеолог обязан соответствовать, т.е. выдвигаемые им положения должны следовать из принятых идеологических установок или развивать их в заданном направлении. Ученый тоже обязан соответствовать. Но не человеческим установ-

лениям, а Истине. Это подчеркивается: "Платон мне друг, но истина дороже". Н.А.Бердяев называл науку "послушанием необходимости". Каким бы свободным ни было научное творчество, ученый всегда считает его подчиненным объективно существующим фактам и законам. Он ведь не придумывает их, но открывает, т.е. обнаруживает то, что существует вне и независимо от его творческого сознания.

Философ свободен. Философствование плодотворно, когда от человека не требуется послушания ни доктрине, ни природной необходимости (закону). Если идеолог убеждает, а ученый доказывает, то философ предлагает (свои мысли). И от того, если уж мысли эти приняты, они захватывают принявшего их целиком. Ибо принятие также свободно. Человек принужден подчиниться силе убеждения и доказательства. Здесь господство и власть. А предлагаемое либо интересно, либо неинтересно, оно не посягает на свободу разума. Свободно принятое, оно, конечно, может разрушить и идеологические, и научные построения. Но только тогда, когда сознание готово к ревизии и к отказу, когда кризис идеологической и научной практики далее невыносим, и идет поиск их новых оснований.

Ученый — специалист. Природный и социальный мир ученые расчленили на части, образовав великое множество научных дисциплин. Каждый специалист, как представитель отдельного научного сообщества, взирает на мир с особой точки зрения. Этим обеспечивается глубина исследования, но, с другой стороны, ограничивается предметная область. Усложнение языков и методов усугубляет самоизоляцию научных дисциплин, имеющих свои особые предпосылки. Утрачивается живой связ целого. Философ, озабоченный этой утратой, размышляет над основаниями предельной общности, над основаниями особых предпосылок. Но главное в том, что эти основания принципиально отличаются от тех, которые интересуют специалиста. Если ученый ориентирован на познание предмета, как бы широко ни трактовать этот термин, то философа интересует человек. Если цель ученого — построить объективную картину мира, то цель философа — понять эту картину как человеческое мировоззрение. Основания предельной общности оказываются укорененными в жизненный мир. В человеке как тотальности познание обретает целостность, ибо все специалисты суть люди. Здесь сходится расходящееся специальное знание. И не в знании только суть. В человеке знание срашивается

с практикой, Истина образует единый сплав с Добром и Красотой. И это, конечно, не все. Какой же человек без Любви, без Веры, без Надежды? Как можно сводить человека к плоти, не обращая внимания на то, что он исполнен Духа?

Предельная общность категорий, с которыми работает философ, — Мир, Жизнь, Бог, Истина, Свобода и т.д., обеспечивает ему творческую волю, безграничность смысловых вариаций на вечные темы. Отсюда поразительное многообразие типов философствования и невозможность строгого определения философии, т.е. невозможность точно установить, где кончается философия и начинается не-философия. Когда физик испытывает желание пофилософствовать, он пишет текст совсем по другим правилам, нежели статью в физический журнал. Он интуитивно учитывает иные нормы словесности. Как бы он не понимал философию, он чувствует, что это что-то иное. Но строго сформулировать ощущаемое отличие он вряд ли возьмется. Нефилософствующий физик может сказать, что философский текст не удовлетворяет критериям научной строгости. И будет прав. Но не на сто процентов. Он прав постольку, поскольку чушь в философских статьях очевиднее и изобильнее, нежели в статьях физических. Между тем добротный философский текст потому и добротный, что он точен и строг. Только критерии здесь иные. И нет иного способа определить соответствие данного текста этим критериям, как предложить его для оценки признанным сообществом философов экспертам. Нет иной инстанции, устанавливающей, если хотите, истинность предлагаемых мыслей, кроме самого этого сообщества.

Универсальных, единых для всех видов словесности, критериев не существует. Поиски их безнадежны просто потому, что не существует соответствующего сообщества. Могут, правда, указать на сообщество логиков, обратить внимание на такие критерии, как однозначность и определенность значений, используемых в тексте терминов, а также логическую обоснованность выводов. И тогда философский текст по отношению к тексту физическому должен быть признан менее строгим. Как, впрочем, физический текст окажется менее строгим по отношению к математическому, а математический — к логическому. С другой стороны, существуют тексты менее строгие по отношению и к философскому. Такую иерархию текстов по уровню строгости, как она определяется в логике, следует, разумеется, признать. Только что отсюда следует — вот вопрос? Значит ли это, что философ должен стремиться к строгости физика, а физик —

к строгости математика и т.д. Вовсе нет. Дело здесь серьезнее, чем может показаться на первый взгляд: при переходе на более высокий уровень логической строгости резко ограничиваются возможности языка. Чем строже текст, тем беднее смысл. Если прийти к пределу строгости, то возможным станет только одно высказывание — "А есть А", высказывание, представляющее собой основу логики, но не сообщающее никакой информации.

Итак, философия есть свободное размышление о началах жизни. Но философия еще и учебная дисциплина, философии обучают. Непременно, стало быть, нужна система, непременно надо представить результаты философствования как знание, подготовленное к освоению. Схема, метода, строгий порядок изложения — все это неизбежно в преподавании. Но в отношении философии надо ясно понимать опасность дисциплины. Как бы не вышло так, что человек, изучив философию, станет много знающим, но мало размышляющим, т.е. не умеющим философствовать. Ведь философия всегда чья-то, она личностна. Освоить можно лишь технику, посредством которой делается видимой, точнее, доступной другому внутренняя жизнь собственной мысли. Это умение приобретается путем ознакомления с образцами философствования, признанными в качестве классических.

Хотя по внешним признакам процесс преподавания философии может быть похож на преподавание других дисциплин, на самом деле он принципиально особый. Дело в том, что специальное знание может присутствовать в сознании или отсутствовать. Преподаванием оно как бы вносится, вводится в сознание. Философствует же человек уже потому, что обладает сознанием. Поэтому преподавание философии имеет цель показать человеку, что нечто в нем — вот это и есть философствование. Оно уже есть в нем до преподавания чего бы то ни было. Оно начинается с вопрошания разумом самого себя. Прежде чем мыслить как математик, человек мыслит. Так же, как прежде чем говорить как дипломат, человек говорит. Специальному мышлению обучают особо, но на базе уже имевшегося мышления. Философствование есть свободная жизнь мышления. И в этом смысле философия есть почва, она есть дух исцеляющий, т.е. делающий целым, все тело человеческого знания.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ И ПАРАДИГМА ЦЕЛОСТНОСТИ

В классической философии европейского Нового Времени рождение принципа субъективности приписывается Декарту с его знаменитым тезисом: "Я мыслю, следовательно, я существую". От Декарта же, разделившего Бытие на две субстанции, мыслящую и протяженную, в свою очередь воспринявшего эту дихотомию, хотя и в несколько иной форме противостояния души и тела, от схоластических богословов, вся последующая история мысли кажется ареной постоянного столкновения двух полюсов человеческого осознания Бытия, с переменным успехом склонявшего чашу весов то в одну, то в другую сторону. Традиционное разделение в вопросе метода на эмпириков и рационалистов, а позднее – на рационалистов-трансценденталистов и виталистов-интуитивистов, свидетельствует в пользу такого мнения.

В истории русского неоиdealизма (Вл.Соловьев, Трубецкие, Франк и др.) выход из ситуации противостояния пытались найти в обращении к символизму и апофатике восточно-христианской церковной традиции. Но в целом парадигма расчленения, заброшенная в лоно европейской культуры еще Аристотелем, выдержала проверку времени. Спор между сторонниками рационального обоснования суждений и экстатического умозрения Истины решается сегодня даже не фундаментальной наукой, а – в сфере техники. Но в эпоху постиндустриальной культуры, когда оказались отработаны все основные жизнеспособные модели экономического и социально-правового устройства, т.е. стал виден предсказанный еще Гегелем и констатированный в известном эссе Фрэнсиса Фукуямы "конец истории", человеческое сознание обращает взгляд в стан потерпевших поражение сторонников завещанного Платоном целостного взгляда на Бытие. Как убедительно показал Ал.Койре [I, с.51-73], вся история европейской мысли (философии и науки) оказалась как раз историей смены двух основных эпистемологических парадигм: ориентированного на Душу и Божественное Единое платонического подхода и обращенного на познание мира вещей, аналитически заостренного аристотелианского видения. Победа Аристотеля оказалась победой Техники над Духом.

Итак, европейская субъективность сформировалась под знаком расщепления. Когда же современный структурализм возвестил устами Фуко о смерти трансцендентального субъекта, не явилось ли это симптомом смены господствующей последние 3 столетия эпистемы? Важно другое, структурализм сделал практикой философского исследования порицаемую ранее "перекличку сознания", или метод интертекстуального анализа, когда, говоря словами Р.Барта, "читая Софокла, мы должны читать его как цитацию из Фрейда, а Фрейда — как цитацию из Софокла" [2, с.40]. Структурализм научил философов смелому моделированию любых ментальных конструкций, убедив, что смысл философской работы заключается в препарировании сознания современника, описании его структуры с помощью структуры внеположенной, допустим с помощью анализа состояния наблюдения известного классического текста, и наоборот. В качестве примера сошлюсь на дотошное описание М.Фуко одной из картин Веласкеса в книге "Слова и вещи". С помощью современного наблюдателя (автор текста) Фуко реконструирует эпистемную структуру человека прошлого (автора описываемой картины). Подобные опыты проделывал еще в 30-е годы Вальтер Беньямин, пытавшийся реконструировать горизонт сознания горожанина прошлого века на основании оставленных им вещей. Этот метод, примененный в исследовании "Париж — столица XIX столетия", сам Беньямин назвал очень точным термином "археология сознания". Когда город предстает в виде текста или рассказанной истории, он приобретает черты осознаваемого. Описание улиц не касается прямо их обитателей, это — отсутствующие персонажи, ментальная структура которых воспроизводится миром их вещей.

Одной из плодотворных идей неклассической философии XX века является идея текстуальности сознания, позволяющая говорить о возможности его понимания и выраженная в емкой формуле "человек есть текст". Она представляет собой перекодировку в условиях утраченного доверия к трансцендентальному субъекту классической философии принципа субъективности Декарта "я мыслю, следовательно, я существую". Новая субъективность обнаруживает себя в другой крылатой фразе герменевтического происхождения: "не мы говорим языком, язык говорит нами". Тема текстуальности сознания предполагает рассмотрение его как системы перекликающихся культурных кодов, когда врожденной способности "видеть", какая имела у трансцендентального субъекта, противопоставляется приобретаемый

сложными путями и обусловленный многими коннотациями "горизонт" взгляда на мир. Структурно развернутая и поддающаяся моделированию "сетка сознания" и есть Текст.

Необходимо оговорить, что возможны как минимум два прочтения тезиса "человек есть текст". В одном варианте, человек — автор своего текста, вершитель своей сознательной судьбы; "каков автор — таков текст" — вот апология этой позиции, здесь текст причинно обусловлен "характером" автора. При другом прочтении, автор — гость своего текста (Барт), он — промежуток между двумя другими текстами: собой в качестве человека Н., имеющего определенную текстуальную структуру, и — создаваемым в некоем сознательном акте произведением, также текстуального характера. Только во втором случае мы имеем право употреблять понятие "текст", в первом — речь идет о "произведении". Это различие было разработано представителями французского постструктурализма (Деррида, Кристева, Барт). Написанным может быть произведение, тогда как текст всегда лишь возможен, неопределен и непредсказуем. Произведение — это факт культуры, текст — акт, постоянно возобновляемый работой сознания. Текст — спонтанен и случаен, так как случайно изменение "предтекста" — самого "автора", случайно сочетание указанных текстуальных единиц. Человек есть текст еще потому, что память "записывает" не факты, приключившиеся с ее обладателем в жизни, а — свидетельства его же сознания по поводу этих происшествий. Эмпирический человек Н. не идентичен себе как "автору", автор — всего лишь состояние сознания, не имеющее константной природы. Поль Рикер указывал на важность соблюдения дистанции между жизнью и произведением, между эмпирическим человеком и "рассказчиком": "Между "жить" и "повествовать" существует разрыв, как бы он ни был незначителен. Жизнь пережита, история рассказана" [3, с.299]. Автор, осуществив функцию авторства, становится затем одним из интерпретаторов своего произведения, причем не имеющим никаких преимуществ относительно его трактовки перед лицом всего множества интерпретаторов. Попадая в непредсказуемые горизонты культурной интертекстуальности, произведение превращается в Текст.

По сути текст возможен только как интертекст, как переплетение массы кодов, ведущих не к авторской инстанции, а к контексту культуры, в которую вплетен данный текст. Феномен интертекстуальности проявляется в перекрестной цитации, ахронической

коммуникации текстов, причем, в отличие от традиционного изучения "источников" и "влияний" рассматриваемого произведения, в интертекстуальную перекличку включаются тексты, возникающие *п о з д н е е* произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него. Быть может в явлении интертекстуальности вновь обретает форму потерпевшая поражение на полях сражений научных дискурсов платоновская парадигма целостности. Текст не существует вне гипертекста (а не метатекста) культуры.

Известная истина гласит, что понятие "сознание" возможно лишь как метафора сознания, оно не имеет денотата и для своей экспликации нуждается в практиках коннотации. В эпоху увлечения точными науками предпринимаются попытки построить метафорическую модель сознания с помощью любопытного смещения двух интенций: "геометрического" моделирования и богословской модели Духа как триединства. От Г.Фреге в логике и лингвистике утвердилось понятие семантического треугольника "имя-денотат-смысл", описывающего идеальную знаковую ситуацию. Введенное Ф. де Соссюром триединство знака, означаемого и означающего, в котором знак есть результат соединения двух других элементов, позволяет поставить рядом с семантическим треугольником Фреге "семиотический" треугольник Соссюра. В недавно изданной книге В.Налимова была сделана попытка смоделировать сознание с помощью так называемой "семантической триады": текст - язык - смысл. Каждый элемент триады раскрывается через два других, причем автор добавляет, что природа смысла может быть расшифрована только в одновременном анализе семантической триады в целом [4, с. II7].

Используя традиционный ход, попытаюсь предположить, что структура текста повторяет в минимуме структуру знака, а в максимуме - структуру сознания, проявленную в тексте. Значит она может быть описана с помощью модели некоего "герменевтического" треугольника. При анализе внутритекстовых отношений допустимо выделение трех типов актантов, образующих структуру текста: 1) носитель сознания как текст, 2) культура как гипертекст (кон-текст), 3) деятельность носителя сознания в качестве традиционного "фактического" текста. Однако этот "треугольник" еще не может претендовать на статус метафорической модели сознания, поскольку не учитывает полностью коммуникативную цепочку сознательного акта, возникающего не только во внутритекстовом пространстве указанных актантов, но и на интертекстуальном уровне.

Каждая вершина нового треугольника должна быть смоделирована по образцу описанной системы трех актантов. Полученная в итоге супер-система выглядит следующим образом: 1) текст-инициатор, 2) текст-интерпретатор и 3) текст как интертекст, являющийся открытой системой и образно представимый как единство трех элементов, наминающее триединство знака Соссюра в минимуме, а в максимуме символизирующее целостный тезаурус Сознания.

Список литературы: 1. К о й р е А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. 2. К о с и к о в Г.К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989. 3. Р и к е р П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник 1990. М., 1991. 4. Н а д и м о в В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989.

Н.В. КОЧУБЕЙ

КОНЦЕПЦИИ САМООРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Синергетика — новое научное направление, возникшее во второй половине XX века. Появление синергетики связывается с работами И.Р. Пригожина в области неравновесной термодинамики, а также ученых, работавших в других областях естествознания и исследующих явления самоорганизации сложных нелинейных систем.

Слово "синергетика" в переводе с греческого означает "совокупное действие, содействие, сотрудничество". Данный термин употреблялся в биологии довольно давно и обозначал совместное действие нескольких групп факторов. В научную семантику он введен сравнительно недавно немецким ученым Г. Хакеном. Сам Г. Хакен пишет, что он назвал новую дисциплину "синергетика" не только потому, что в ней исследуется совместное действие многих элементов систем, но и потому, что для нахождения общих принципов, управляющих системой, необходимо кооперирование большого количества различных дисциплин [См.: 6].

В данной статье мы попытаемся проделать встречный путь: попробуем выяснить, есть ли моменты соответствия в различных теориях,

позволяющие говорить о том, что парадигма самоорганизации — действительно современная научная парадигма, представляющая "ядро" современной научной картины мира, что к ней так или иначе должны были подойти самые различные теории, имеющие, однако, единственную общность — объектом исследования этих теорий должны быть сложные нелинейные саморазвивавшиеся системы. (Примерами таких объектов могут быть экологические и социальные системы, биологические организмы, турбулентные потоки жидкости и газа и т.д.).

Процессы самоорганизации связаны прежде всего со спонтанным, самопроизвольным возникновением некой упорядоченности в ранее неупорядоченной среде. Классические примеры из области естествознания — ячейки Бенара, автокаталитические реакции Белоусова-Жаботинского, морфогенез, явления усиления в лазерном луче и т.д. Известно, что упорядоченность, новая структура может возникнуть далеко не в любой точке пространства и времени. Для возникновения нового необходима неустойчивая, далекая от равновесия область. На это обстоятельство обратили внимание ученые весьма далеких областей — физики, биологии и лингвистики. Было показано, что упорядоченность и самоорганизация, биологический отбор и эволюция не могут происходить в равновесных или почти равновесных состояниях. Образование новых структур и эволюция становятся возможными лишь вдали от равновесия, в неравновесной области.

Подобные выводы делает и Ю.М. Лотман, исследуя семиотические процессы. Интересно, что к исследованию данных процессов он подходит, используя аналогию с ноосферой В.И. Вернадского. Ю.М. Лотман обращает внимание на то, что ни одна семиотическая система не существует в изолированном виде. Все семиотические системы существуют лишь будучи погруженными в некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями. Такой континуум и был назван Ю.М. Лотманом семиосферой [3, с.6]. В семиосфере есть области ускоренных семиотических процессов — периферия — и область освоенного "культурного" пространства — центр, где семиотические процессы относительно стабильны. Изменяющаяся периферия влияет на центр. "Оппозиция центр/периферия сменяется оппозицией вчера/сегодня" [3, с.11].

Сходные моменты можно наблюдать и при математическом моделировании процессов горения в режиме с обострением. При помощи построенной математической модели был сделан вывод о том, что "...в районе центра структур ... сегодня процессы происходят так, как они происходили бы во всей структуре, в прошлом. А на периферии структуры сегодня процессы происходят так, как они будут происходить во всей структуре в будущем, т.е. в отличие от привычных представлений оказывается, что можно увидеть будущее и прошлое в различных пространственных участках структуры, существующей в настоящем. И это не толкование, а строгий математический факт..." [1, с.78].

Таким образом, мы видим, что процессы образования и развития структур находятся в центре внимания как естественных, так и гуманитарных наук. И та и другая ветвь "человеческой духовности" в достаточной степени самостоятельно обращает внимание на то, что новые структуры образуются в области, удаленной от равновесия, а протекание процессов в образовавшихся структурах в различных темпомирах говорит о необходимости и возможности сосуществования в настоящем прошлого и будущего как некоторых состояний становящихся структур.

Из приведенных выше примеров можно выделить еще один момент, который, на наш взгляд, требует пристального изучения. Самоорганизующиеся системы являются открытыми, то есть они обмениваются с окружающей средой веществом, энергией, информацией. Это взаимодействие происходит через особую область — границу. Граница открытых систем — само по себе парадоксальное словосочетание — может представлять некоторую "размытую" пространственную область (семиотическая периферия, как правило, билингварная область семиосферы), пространственный контур с "дырами", через которые по тем или иным законам происходит "вхождение" инородных элементов в систему или их отторжение (мембрана клетки, граница государства), набор некоторых параметров среды (границы гомеостаза), в которых может существовать система, как правило, био-, социо-, экосистема. Думается, что с точки зрения парадигмы самоорганизации просто необходимо провести анализ "открытости" и "ограниченности" сложных нелинейных систем. Особый интерес при этом вызывает изучение пограничных областей и граничных условий, механизмов обмена веществом, энергией, информацией между системой и средой. Однако уже сегодня можно сказать, что именно

"вблизи" границы происходит отбор информации и состояний, необходимых для поддержания стабильности всей системы. Вблизи границы существует или создается тот самый хаос, который способствует внутренней организации. Сравним: "... семиосфера нуждается в "неорганизованном" внешнем окружении и конструирует его себе в случае отсутствия. Культура создает не только свою внутреннюю организацию, но и свой тип внешней дезорганизации. Античность конструирует себе "варваров", а "сознание" - "подсознание" [3, с. II] и полуэмпирический принцип, сформулированный С.П. Курдюмовым: "... в сложных самоорганизующихся нелинейных системах... должна быть определенная доля хаоса на микроуровне, которая играет роль силы, приводящей к выходу на аттракторы (структуры)" [1, с. 67].

Таким образом, в современную научную картину мира разными областями знаний привносятся такие понятия, как сложность, нелинейность, открытость, а понятия хаос, порядок (и другие ранее известные термины) благодаря изменению семантического поля значительно прибавляют в своем смыслодержании. Получается, что то, к чему пришла синергетика как теория самоорганизации исходя из собственных научных задач и подходов, характерно и для других областей естествознания, не связанных с ней, т.е. сама логика развития знания (в том числе и гуманитарного) подводит исследователя к выводам и обобщениям, сходным с выводами и обобщениями, полученными синергетикой. А это значит, что развитие познания скорее целостно, чем фрагментарно, что есть некие закономерности становления духовности. Сегодня эти закономерности проявляются в переходе от изучения отдельных предметов к изучению процессов, от анализа отдельных частей к познанию целого, видению частей через целое. Отдельный биоценоз или семиозис будет рассматриваться иначе, если биосфера или семиосфера уже осмыслены как существующие или саморазвивающиеся целостности. Получается, что не только синергетика как новое научное направление вносит нетривиальные представления в современную научную картину мира, но и другие направления исследований сами, благодаря единству человеческой духовности, изменяют научную картину мира в том же направлении. То есть целесообразнее говорить не об экспансии методов и представлений синергетики в другие области научного познания, а об взаимообогащении научных теорий через общение ученых, работающих в соответствующих областях. Благодаря этому сама научная картина мира начинает представляться как духовное

стационарное, но изменяющееся ядро в хаосе общенаучных, конкретно-научных, философских теорий, случайным образом взаимодействующих друг с другом.

Сегодня ученые, непосредственно работающие над проблемами самоорганизации сложных систем, пытаются найти применение полученным выводам в различных областях науки и культуры. Однако мы видели, что подход, предлагаемый синергетикой, присущ и другим сферам научного знания, хотя, конечно, и не в таком полном виде. Попытаемся проанализировать, были ли высказаны в других областях научного знания идеи, которые сегодня выдвигает синергетика, до оформления ее в целостное научное направление. Для этого рассмотрим воззрения экономиста и философа Фридриха фон Хайека, работы которого стали известны широкому читателю совсем недавно [4]. Ф.Хайек был принципиальным противником построения общества по заранее продуманным схемам и планам. Основу развития общества он усматривал в рынке, рыночной конкуренции, которую называл процедурой открытия (*discovery procedure*). Собственно, рынок, по Ф.Хайеку, ценен тем, что создает необходимые условия, в которых индивид не может не проявлять себя как творческая личность. "Конкуренция создает что-то вроде безличного принуждения, заставляющего многих индивидуумов перестраивать свой образ жизни так, как были бы бессильны изменить его какие угодно инструкции или команды" [5, с.14]. С позиций исследования экономических проблем Ф.Хайек анализирует среду, в которой может возникнуть самоорганизация — рынок и процессы производства через свободную конкуренцию и предпринимательство. Не опираясь на данные, которые были получены гораздо позже при исследовании нелинейных сред, Ф.Хайек приходит к выводу о том, что сама среда обладает набором возможностей, которые реализуются через процессы самоорганизации, в данном случае открываются, обнаруживаются посредством конкуренции, а попытка навязать экономической системе умозрительные схемы развития приводит к ее деформации. При этом однозначно предсказать, какая из возможностей реализуется посредством свободной конкуренции, просто невозможно.

Отметим, что не все позиции в теории Ф.Хайека с нашей точки зрения бесспорны (об этом должно быть отдельное исследование). Однако поражает другое — удивительное совпадение в методологическом плане выводов Ф.Хайека и следствий, которые были получены после исследования на компьютере математических мо-

делей нелинейных сред: "Надо учитывать собственные тенденции процессов в самой среде. ... Не только внешние силы заставляют среду изменяться, но есть внутренние закономерности развития, есть характерные для данной среды направления процессов, приводящие к образованию структур". "Бессмысленно тратить энергию, бессмысленно тратить силы и время для насилия над сложными нелинейными системами, а надо знать, как они функционируют и минимальными усилиями возбуждать то, что им адекватно" [1, с.63].

Все сказанное выше не следует, однако, воспринимать как уменьшение значения синергетики в становлении современной научной картины мира, приуменьшение ее роли в формировании новейшей научной методологии и семантики. Напротив, мы считаем, что роль синергетики в современной науке чрезвычайно велика и проявляется как в том, что благодаря исследованиям в области синергетики многие "гениальные догадки", сделанные до этого учеными различных областей, получили естественнонаучную экспликацию, так и в том, что традиционные научные теории подверглись "методологическому воздействию" для пересмотра полностью или частично собственных оснований. Особенно интересны в этом плане перемены, которые наметились в методологии исследования истории, где до сих пор считалось, что основанием истории как науки является представление о закономерности исторического процесса. Однако исследование сложных нелинейных самоорганизующихся систем, к числу которых принадлежит и общество, заставляет менять акценты, а то и способы воззрения на исторический процесс как таковой. "Одно из следствий общего поворота научного мышления состоит в том, что историка начинают интересовать события не сами по себе, а на фоне поля нереализованных возможностей. Непройдённые дороги для историка — такая же реальность, как и пройденные. А то, что вызвало реализацию одних из них и нереализацию других, ... делается историческим фактом. ... на одно из первых мест выдвигается мысль о том, что в сфере истории момент флуктуации осуществляется человеком в зависимости от его понимания мира... Ключ ... становится странницей, выбирающей путь" [2, с.4]

Итак, мы видим, что синергетика как новое научное направление представляет большой интерес с философско-методологической точки зрения. Это объясняется прежде всего тем, что синергетика позволяет дать адекватное современному научному познанию философское описание и толкование процессов развития сложных не-

линейных систем, которые отрабатываются частными науками. Происходит это благодаря выделению общей для частных наук проблемы — проблемы самоорганизации, подходы к решению которой в корне меняют традиционные представления, научную картину мира в целом. Происходит не просто интеграция или объединение идей и методов конкретных наук, а выявление общей концепции, благодаря которой могут быть объяснены различные формы самоорганизации.

Список литературы: 1. Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем // Философские аспекты информатизации. М., 1989. 2. Лотман Ю.М. Кдио на распутье // Наше наследие. 1988. № 4. 3. Лотман Ю.М. О семиосфере // Ученые записки Тартуского университета. Семиотика культуры. 1984. Вып. 64. 4. Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопр. филос. 1990. № 10, II; его же: Пагубная самонадеянность. М., 1992. 5. Хайек Ф.А. Конкуренция как процедура открытия // МЭМО. 1989. № 12. 6. Хакен Г. Синергетика: иерархия неустойчивости в самоорганизующих системах и устройствах. М., 1985.

Д.В. ГРИЛИАЕС

ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В ОСНОВЕ ИДЕОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ РЕФЛЕКСИРУЮЩЕГО СОЗНАНИЯ

Под рефлекслирующим сознанием далее будет пониматься сознание, порождающее рефлексивные мыслительные отношения. Иными словами, оно строит из этих отношений представление действительности, включающее самого сознающего.

Описывать рефлекслирующее сознание можно только идеографически. Простое рассуждение показывает, что никакое сравнительное или обобщающее описание последнего невозможно.

Рассмотрим рефлексивные мыслительные отношения. Мы легко понимаем отношение между вещами как способ их сравнения. Но как понимать отношение между существующим в сознании? Если мыслительные отношения есть способы сравнения, обращенные к тому, что наличествует в нем, то здесь не избежать внутреннего противоречия. Оно обусловлено тем, что определить, к чему обращено отношение, оказывается невозможно из-за того, что только

само такое обращение обуславливает наличие этого "что" в сознании, его представленность. Следовательно, мыслительные отношения — не способы сравнения. Их нельзя представить в виде определенного множества и перенести на элементы представления, порожденного другим сознанием.

Выход из этого тупика подсказывается этимологией. Пользуясь приемом Хайдеггера, разделим слово "отношение", выделив "от—" и "—ношение". "От—" — это стремление куда-то во вне, удаление от себя, "—ношение" — это перемещение вместе с собой. Но чего? Ответ — мыслимой действительности. Удаление противоположно соединению. Поэтому "отношение" — это "растягивание" мыслимых содержаний. Значит, определенность мыслительных отношений можно понимать, как "натяннутость" действительности сознания на "каркас" этих содержаний, выступающих в качестве элементов описания.

На основе предложенного понимания рефлексивных представлений оказывается более приемлемым идеографический подход к описанию сознания. И здесь возникает первое требование привлечь к его обоснованию идею целостности. Оно выражается в очевидной неотделимости действительности сознания от его описания. Рефлексивное описание всегда требует действительного преобразования обращенных к субъекту мыслительных отношений. Следовательно, описание рефлексизирующего сознания оказывает влияние на действительность сознания, которое им описывается. Исключить это влияние невозможно. Поэтому мы не можем смотреть на рефлекссию, пока она не закончена, как на нечто организованное и оформленное. Внутри процесса представления она не рефлексивируется [5, с. 60-62]. С другой стороны, всякое рефлексивное действие сознания предполагает построение представления сознающего субъекта, поскольку соотносит его с тем, что в этом сознании существует. Рефлексия предполагает определение отношений субъекта к некоторым явлениям или элементам действительности сознания. Следовательно, она требует представления, то есть определения этих отношений. Собственно говоря, это требование оправдывает существование рефлексии: представление, возникающее как результат рефлексивного действия, играет роль "карты", по которой субъект ориентируется в реальной ситуации. Итак, описание действительности сознания и само рефлексизирующее сознание образуют целое.

Это целое У.Джеймс называл "поток сознания" [3]. Он выделял в нем части, отвечающие представлениям и процессу их смене

Последние У.Джеймс называл "транзитивными". Они лежат между актуально существующими в сознании представлениями и характеризуются "цельностью". В то же время в этих транзитивных частях сознанию открыта непосредственность переживаемой действительности, которая соединяет порой принципиально различные представления, возникающие в потоке психической жизни субъекта. Что же обеспечивает это соединение? Предлагаемый ответ — целостное самоосуществление. Действительность сознания сама полагает в себе существование мыслительных отношений и тем конституирует представление, в котором эти отношения полностью осуществлены. Существование мыслительных отношений в рефлексивном представлении можно назвать актуальным. В ходе же его возникновения они лишь осуществляются, то есть обладают относительным существованием. Конечно, не так просто принять мысль, что существование чего бы то ни было может быть неполным. Но все же понять это — значит открыть возможность описания уникальной целостности сознания в акте рефлексии. Эта целостность при таком подходе выражается специфическими связями между процессами осуществления различных мыслительных отношений.

Существование связей, о которых идет речь, проявляет себя при обращении к методу исследования личности, предложенному Дж. Келли в 1955 году [1]. Это метод так называемых "личностных конструкторов". Он дает не только подход к теоретическому описанию личности, но и открывает широкие возможности для психолога-практика. Центральное понятие рассматриваемой теории — "конструкт". "Конструкт можно рассматривать как референтную ось, основной параметр оценки, зачастую невербализованный и не нашедший отражения в символе, иногда вообще ничем не означенный, кроме как стихийными процессами, им управляемыми... Система же конструкторов обеспечивает каждого человека его собственной сеткой поведенческих тропинок, не только не ограничивающих его действия, но и открывающих перед ним свободу, которая в противном случае оказалась бы для него психологически несуществующей" [4, с.31]. Конструкты, по-видимому, суть те же самые мыслительные отношения, но взятые в том смысловом аспекте, который позволяет руководствоваться ими для взаимодействия с реальным миром. Система конструкторов не обладает оформленностью, но, как пишут исследователи Дж.Келли, Ф.Франселла и Д.Банистер, —

"это теории в том смысле, что они представляют собой сеть значений, посредством которой человек воспринимает окружение, пытается управлять событиями и действовать в соответствии с ситуацией" [4, с.31]. По мнению Дж.Келли, каждый человек представляет собой исследователя. В поисках смысла он "вновь и вновь создает и пересматривает имплицитные теории, которые составляют... систему личностных конструктов" [4, с.31], поэтому главное в описании личности — движение конструктов. Такова идеология подхода. Это — идеографический подход, ориентированный на описание личности как особой уникальной целостности, поскольку выявленные конструкты одного испытуемого не могут быть обобщены или применены к другим. Однако в чем выражается в описании рефлексивных действий сознания эта целостность? Ее первое внешнее проявление — скоррелированность конструктов. В каждом конкретном исследовании может быть выявлена взаимосвязь между любыми двумя конструктами испытуемого. Все вместе они формируют представление его единой "карты" действительности и своего положения, отмеченного на ней. Если смотреть более глубоко, на чем настаивает и Дж.Келли, уникальность "Я" заключается в качественном своеобразии изменений связей между конструктами.

Корреляция между конструктами, если следовать предлагаемому подходу к рефлексивным мыслительным отношениям, есть не что иное, как результат действия специфических связей между процессами актуализации этих отношений. Такие связи можно назвать имплицитными (от латинского *implicito* — тесно связываю). Их суть в том, что осуществление в сознании некоторого отношения (конструкта) имплицитно влечет актуализацию другого или других мыслительных отношений. Поэтому в результате актуализированные мыслительные отношения оказываются скоррелированными. Наблюдая изменение этих корреляций, мы можем зафиксировать целостность, о которой идет речь. Однако, по-видимому, еще более глубокую основу рассмотрения уникальной целостности "Я" может дать погружение в область относительного существования конструктов, то есть в сам акт их осуществления. Здесь, где действуют ничем не опосредованные имплицитные связи между осуществлениями мыслительных отношений, возможно, лежит центральное звено или исходный пункт уникальности и целостности человека. Поэтому, если требуется указать направление для развития психологических исследований личности на основе теории конструк-

тов, то им, исходя из приведенных более философских, нежели психологических соображений, является изучение закономерностей связи возникновения одних и исчезновения других личностных конструктов. Итак, мы пришли к тому, что уникальная целостность рефлекслирующего "Я" находит свое отражение в имплицативных связях между мыслительными отношениями. Что можно сказать об этой уникальности? Первое и главное — то, что она всегда выступает и просматривается в описании как творчество. Представляя самого себя и мир, рефлекслирующее сознание не пользуется инвариантными отношениями, а каждый раз воссоздает их как бы из ничего. Закономерности этого акта выступают в виде имплицативных связей, задающих внутреннюю логику актуализации мыслительных отношений.

Слитые имплицативностью в ходе осуществления рефлексивных представлений мыслительные отношения образуют неделимую целостность сознающего "Я". Его невозможно представить в виде совокупности самостоятельно существующих отношений или частей. "Я" оказывается единым, то есть не-многим. Есть, однако, еще одна сторона этого единства — это уникальная внутренняя согласованность творящего сознания, которое, дробя себя в представлении, делает это так, что все его элементы оказываются взаимосвязанными. И взаимосвязь эта не обусловлена ничем, кроме уникальной целостности их осуществления и преобразования в акте рефлексии. Поэтому особый смысл творчества рефлекслирующего сознания состоит в удивительном и непредсказуемом примирении существования представимого с несуществованием непредставимого во внутренней согласованности осуществления. Эта внутренняя согласованность процесса осуществления действительности сознания, которая выражается имплицативными связями, должна, по-видимому, быть основанием разрешения загадок рефлексии. Прежде всего это относится к решению вопроса о скачкообразном характере смены рефлексивных представлений, который объясняется здесь как следствие имплицативных связей между осуществлением новых и распадом старых мыслительных отношений. В то же время внутренняя согласованность осуществления мыслительных отношений должна обеспечивать сохранение самого "Я". Именно благодаря ей, преодолевая проблемно-конфликтную ситуацию, индивидуальность сохраняет себя как свою собственную, особенную, имманентную действительность сознания, возможно, даже ценой полной реконструкции представления самого себя и окружающего мира.

Список литературы: 1. *Kelly G.A. The Psychology of Personal Constructs Vols 1 and 2, Norton, New York, 1955.* 2. Концепция целостности. Харьков, 1987. 3. Джемс У. Психология. М., 1991. 4. Франселла Ф., Баннистер Д. Новый метод исследования личности. М., 1987. 5. Щедровицх и П.Г. Проблемы изучения рефлексии в мыследеятельности // Проблемы логической организации рефлексивных процессов. Новосибирск, 1987.

Н.М.ГОРОХОВСКАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ МОДЕЛИРОВАНИЯ ИНТЕЛЛЕКТА

Цель работы — рассмотреть проявления факторов случайности, непрерывности и бесконечности в деятельности естественного и искусственного интеллектов.

Интеллектуальная деятельность человека выглядит как процесс во многом случайный, непрерывный и бесконечный. Случайные события внешнего мира мощным потоком врываются во внутренний мир человека, и он вынужден постоянно реагировать на них. Часто утверждают, что непрерывные процессы составляют неотъемлемую часть интеллектуальной деятельности человека. И это, как будто, подтверждается опытом. Наши ощущения предметов, видимый, слышимый и осязаемый нами образ окружающего мира кажутся нам непрерывными как во времени, так и в пространстве. Однако успехи в области моделирования человеческого интеллекта средствами электронно-вычислительной техники позволяют посмотреть на проблему с несколько иной стороны.

Но вначале обратимся к философскому миропониманию Древнего Китая. Выясняется, что в отношении мышления предпочтение отдавалось термину "спонтанность", который и являлся фундаментальным понятием при характеристике интеллекта человека [1]. Как считает В.В.Налимов, в этом термине было изложено нечто большее, чем просто в представлении о случайности в европейском толковании этого понятия; смысл его может раскрыться через корреляционно связанную семантическую триаду: свобода — спонтанность — творчество [2]. В этом "треугольнике" скрыто целое мировоззрение, чуждое привычному нам видению Мира как начала,

логически обусловленного и погруженного в систему причинно-следственных связей." По своей природе спонтанность — это вселенское, космическое, нигде не локализованное начало. Хочется верить, что человек к нему просто подключается. Индивидуальность личности проявляется здесь, может быть, только в том, что она, подключившись к космическим вибрациям вселенской семантики, может услышать то, что не слышат другие" [2, с.232].

Мы, люди, именно потому и отличаемся от автоматов, что обладаем способностью спонтанно раскрывать смыслы по-новому. Исходя из этого, возникает вопрос — как процесс подключения к спонтанным потокам вселенской семантики может быть осуществлен в искусственном интеллекте? Кто знает, решится ли эта проблема в будущем, если компьютер конструктивно тем или иным способом будет биологизирован и проблема "сознание — материя" будет осмыслена глубже? И не встанут ли компьютеры в этом случае между человеком и смыслами, как машины, по мнению Н.А.Бердяева [3, с.181], встали между человеком и природой? Возможно, что ответы даст дальнейшее развитие нашей культуры. Важно лишь обратить внимание, что проблема искусственного интеллекта — это, кажется, первая техническая проблема, жестко смыкающаяся с необходимостью философского анализа.

А теперь обратимся к совершенно иному взгляду на природу интеллекта. Предположение о том, что человеческий интеллект представим в виде детерминированной, дискретной и конечной системы, приводит нас к выводу о принципиальной возможности формального описания интеллекта на языке математики и воспроизведения его посредством электронно-вычислительной техники. Ведь не надо забывать, что если мы хотим подойти к изучению человеческого интеллекта с позиций западной науки с целью его воспроизведения, то следует учитывать, что наука лишь тогда достигает цели, когда ей удастся сформулировать закон в точных терминах. Однако безусловная сложность предмета исследования, необходимость объективного рассмотрения субъективных факторов серьезно затрудняют эту задачу. Успеха, вероятно, можно достигнуть лишь ограничив определенным образом функции человеческого интеллекта. Но возникает в свою очередь вопрос: не будут ли введенные ограничения сужать возможности моделирования человеческого интеллекта средствами электроники?

При рассмотрении поставленных вопросов интересно обратиться к позиции Ю.П.Шабанова-Кушнаренко, который занимается разработкой теории интеллекта. Так, в работе "Начала теории интеллекта" он пишет: "Случайность событий внешнего мира означает лишь то, что на вход ЦВМ, реализующей функции человеческого интеллекта, сигналы поступают в случайном порядке. Нетрудно заметить, что все эти случайные сигналы в дальнейшем могут вполне машинообразно обрабатываться механизмом искусственного интеллекта. Любая реально применяемая на практике ЦВМ получает информацию из внешнего мира в случайной последовательности, однако это ни в коей мере не мешает ей обрабатывать поступающую информацию строго детерминированно по заранее заданной программе" [4, с.109]. В определенном смысле нельзя не согласиться с этим утверждением, но, однако, речь идет о разных "случайных последовательностях", если иметь в виду информацию, поступающую извне к искусственному и естественному интеллектам. Дело, на наш взгляд, в отсутствии пока еще способности к обучению (в широком смысле) у искусственного интеллекта и наличии такой способности у естественного. Ведь именно присутствие случайности в нашей жизни помогает человеку "свернуть" с проторенной дорожки и увидеть нечто новое для себя, в то время как ЭВМ пока что это не под силу.

Любопытно утверждение о том, что ЭВМ сама выступает в роли части внешней среды, воздействующей на реализующийся в ней искусственный интеллект [4]. Действительно, внутри машины существуют особые выходы, по которым информация о материальных процессах, происходящих в машине, может проникать в ее вычислительный механизм и влиять на ход ее "мыслей", иными словами, изменять течение реализуемого ею информационного процесса. В любой существующей вычислительной машине такие влияния можно фактически наблюдать при появлении неисправностей в ее элементах, при замене некоторых ее блоков другими, при смене магнитных дисков с записанной на них программой работы машины и т.п.

Ю.П.Шабанов-Кушнаренко полагает, что спонтанный (он не ограничивает понятия "спонтанность" и "случайность") характер возникновения мыслей в нашем уме может быть объяснен с позиций детерминированности человеческого интеллекта [4]. Так тот факт, что случай играет важную роль в творчестве, свидетельствует лишь о том, что человек при решении задач опирается не только на информацию, машинообразно формулируемую интеллектом,

но и на информацию, поступающую из внешнего мира. "Не имея возможности сознательно проконтролировать в полном объеме и во всех деталях машинообразные операции собственного интеллекта, приведшие к тем или иным результатам, человек склонен считать их плодом своей "свободной воли" [4, с.112]. Но на наш взгляд, категоричность утверждения здесь неуместна, поскольку затронута проблема выбора, которая постоянно встает перед человеком в каждый момент его жизни и уж, наверное, определенным образом зависит от личности, особенно, если выбирать приходится не из двух вариантов — "белое-черное", а из гораздо более "разноцветного" множества.

Одним из примечательных аргументов, ставящих под сомнение заведомый детерминизм действия ЭВМ, является ее способность удивлять человека неожиданностью своих реакций. Этому удивлению подвержен даже тот, кто сам составил программу для машины и прекрасно осведомлен о чисто механическом принципе ее действия. Вот что пишет об этом А.Тьюринг: "Лично меня машины удивляют очень часто. В основном это происходит от того, что я не могу точно рассчитать, чего можно, а чего нельзя ожидать от них... Мнение о том, что машины не могут удивить человека, основывается на одном заблуждении, которому в особенности подвержены математики и философы. Я имею в виду предположение о том, что коль скоро какой-то факт стал достоянием разума, тотчас же достоянием разума становятся все следствия из этого факта. Во многих случаях это предположение может быть весьма полезно, но слишком часто забывают, что оно ложно" [5, с.44].

Итак, исходя из изложенного выше, приходим к выводу, что на данном этапе развития вычислительной электронной техники при моделировании интеллекта пока что нет необходимости в отказе от принципа детерминированности интеллекта. Но эта позиция явно недостаточна при переходе к изучению взаимодействия интеллектов (или интеллектуальной системы "человек-ЭВМ-среда"). В частности, нельзя считать полностью детерминированным процесс общения между индивидуумами [4].

Перейдем теперь к вопросу о значении фактора непрерывности в интеллектуальной деятельности человека и ЭВМ. В книге "Начала теории интеллекта" справедливо утверждается, что привлечение фактора непрерывности не является принципиально необходимым при математическом описании функций человеческого интеллекта. Объем

информации, циркулирующей в нашем мозгу, конечен, поскольку, во-первых, ум способен воспринимать из внешнего мира лишь конечное количество информации в единицу времени, и, во-вторых, жизнь человека ограничена конечным сроком, конечна также и скорость работы отдельных механизмов мозга, поэтому общая производительность мозга имеет верхний конечный предел. А из этого следует, что бесконечные информационные процессы в принципе не могут быть реализованы нашим интеллектом. "Поэтому впечатление о непрерывности наших умственных операций — иллюзия" [4, с. 115].

Непрерывность физических явлений, лежащих в основе информационной деятельности мозга, также не подрывает нашего предположения о дискретном характере интеллектуальных процессов. Если бы этот довод был справедлив, то с его помощью можно было бы также "доказать", что и ЭВМ действует не дискретно, а непрерывно, поскольку все физические процессы (например, электрические процессы в комбинационных схемах машины), с помощью которых фактически преобразовывается и хранится дискретная информация, также непрерывны. Хотя не все еще ясно в механизме "рождения" дискретных сигналов из непрерывных процессов, однако это обстоятельство не дает нам никаких оснований сомневаться в том, что такое "рождение" действительно происходит в ЭВМ.

Итак, мы приходим к выводу, что формальное описание интеллектуальных процессов в принципе можно вести на базе аппарата дискретной математики. Разумеется, это не исключает целесообразности привлечения аппарата непрерывной математики для приближенного моделирования функций интеллекта. Здесь также следует признать, что при переходе от индивидуального интеллекта к моделированию системы "человек-ЭВМ-среда" чисто дискретный подход становится ограниченным.

И, наконец, обратимся к вопросу о факторе бесконечности. Первым из доводов в пользу бесконечности интеллектуальной деятельности является то, что человек способен своим умом постигать бесконечные объекты: натуральный ряд чисел, множество всех вещественных чисел, операцию интегрирования и т.п. Казалось бы, интеллект, способный на такое, не может быть конечным. Однако обратимся к тому, что пишет по этому поводу Д. Гильберт, успешно исследовавший бесконечные объекты (например, бесконечные пространства): "...бесконечное нигде не реализуется. Его нет в природе, и оно недопустимо, как основа нашего разумного мышления...

Оперирование с бесконечным может стать надежным через конечное" [6, с.364]. Наш ум оперирует фактически не с бесконечными объектами, а со строчками знаков ограниченной длины — словами, формулами, предложениями, текстами. Гильберт называет эти операции "игрой формулами" и исследует их в разработанной им теории доказательства. Пока остается во многом неясным, каким образом наш интеллект ухитряется с помощью сугубо конечных процедур познавать свойства бесконечных объектов. По мнению Ю.П.Шабанова-Кушнarenко, решение этого вопроса составляет одну из интереснейших задач теории интеллекта [4].

Еще один вывод в пользу бесконечности деятельности интеллекта заключается в указании на то, что наш ум способен к алгоритмической деятельности, а она может быть потенциально бесконечна. Так, например, часто подразумевается, что человек может вычислить сумму любых двух натуральных чисел. Математики склонны считать, что раз задача доведена до алгоритма, то тем самым она уже решена. Однако это сильно преувеличенные представления о возможностях человеческого интеллекта. Всегда найдутся такие столь большие числа, что человек не только не сможет их сложить, но даже не успеет прочесть за всю свою жизнь. Любая массовая проблема, которую теория алгоритмов в некотором абстрактном смысле определяет как разрешимую, в практическом смысле этого слова таковой не является. Существуют такие достаточно громоздкие исходные данные, при которых ту или иную "разрешимую" массовую проблему пока еще не смогут решить ни люди, ни имеющиеся в их распоряжении ЭВМ.

Итак, мы приходим к выводу, что в рамках теории индивидуального человеческого интеллекта не обнаруживаются ограничения, делающие принципиально невозможным моделирование каких-либо функций человеческого разума. Совсем иначе обстоит дело с практической стороной моделирования интеллекта. Серьезнейшие трудности для продвижения вперед создает чрезвычайная сложность интеллекта. "В настоящий момент теория интеллекта находится в самой начальной стадии своего развития. Массив функций человеческого интеллекта представляется нам огромной гранитной глыбой, от которой пока удастся отбивать лишь небольшие кусочки" [4, с.119].

Подводя итог, отметим, что мы живем в век интеграции знаний, культур и мировоззрений. Нашему времени свойственна но-

стальгия по универсальности, целостному миропониманию, учитывающему все многообразие разветвленного знания. А значит, мы на пути к новому синтезу, новой концепции природы. Возможно, когда-нибудь удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся, самоорганизующемся мире [7].

Список литературы. 1. *Watts A.W. The Way of Zen. - Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1975.* 2. Н а л и м о в В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989. 3. Б е р д я е в Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. 4. Ш а б а н о в-К у ш н а р е н к о Ю.П. Начала теории интеллекта. Ч.3. Проблемы и перспективы. Харьков: депонент ВИНТИ, п 3324-82, 1982. 5. Т ь ю р и н г А. Может ли машина мыслить? М., 1960. 6. Г и л ь б е р т Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. 7. П р и г о ж и н И., С т е н г е р с И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.

В.И. ШТАНЬКО

ИНФОРМАЦИОННАЯ ПАРАДИГМА В ИССЛЕДОВАНИИ МЫШЛЕНИЯ: ЧЕРТЫ КРИЗИСА

С середины XX в. арсенал теоретических и экспериментальных средств исследования природы мышления существенно обогатился. Формирование кибернетики, информатики, компьютерной техники обусловило значительные изменения не только в методах изучения мыслительных процессов, но и привело к новому "видению" их; к становлению нового подхода к пониманию особенностей и механизмов мышления. Мышление стало трактоваться как система обработки информации, появились информационные теории восприятия, внимания, памяти, эмоций и т.д.; человек рассматривался как активный преобразователь информации, знание определялось как информация [1, 2, 5]. Это привело к смене интересов и приоритетов в исследовании мыслительной деятельности, породило много надежд на раскрытие ее механизмов и не меньше вопросов и проблем, относящихся к сфере адекватного применения информационных представлений и методов.

Информационное "видение" процессов мышления позволило преодолеть абсолютизацию вещественно-энергетических представлений и методов исследования и перенести акцент на изучение его структурно-функциональных особенностей. В результате этого были высказаны новые гипотезы, созданы новые модели, раскрывающие механизмы структурной организации и функционирования процессов мышления. Первые успехи в применении информационного подхода к исследованию некоторых психофизиологических характеристик памяти, процессов восприятия, создание технических устройств, имитирующих мыслительную деятельность, послужили основанием для утверждения, что только исследование на "уровне информационных процессов" дает единственно реальную надежду на создание объективной и точной теории мышления и психической деятельности (У.Рейтман, М.Минский, К.Штейнбух, Д.И.Дубровский и др.).

Следует отметить, что такое утверждение и надежды на неограниченные возможности информационных представлений и методов, быстрое и "обвальное" распространение информационной парадигмы в науках, изучающих различные аспекты мыслительных процессов, было подготовлено определенной традицией исследования мышления в европейской науке. Формирование информационного подхода на основе кибернетики, логико-математических теорий информации, компьютерной техники оказалось созвучным той гносеологической и методологической ситуации, которая господствовала в европейской науке в середине XX века.

В западноевропейской философии и науке сложилась устойчивая традиция, идущая главным образом от Р.Декарта, трактовать мышление только как процесс познания, а сам процесс познания как рациональную манипуляцию с ментальными символами в соответствии со строго определенными правилами. При этом человек рассматривался как "духовный автомат" (Спиноза). XX век, развитие позитивистской философии, основанных на ней психологических концепций (ассоцианистской, бихевиористической, логической), формирование компьютерной техники способствовало закреплению такой традиции.

В соответствии с этим в исследовании мышления господствовал элементаризм и редукционизм, преобладали аналитические методы. В работах Д.Гартли, Д.Пристли, Т.Гоббсона, Дж.Ст.Милля утверждалось воззрение, согласно которому психика, сознание, мышление построены из отдельных элементов — ощущений, простейших чувствований, которые посредством ассоциаций создают сложные

психические образования — мысли, чувства, представления, т.е. в рамках ассоцианистской психологии мышление рассматривалось как сложная цепь ассоциаций, а его развитие — как накопление ассоциаций. Способность мыслить, считали сторонники этой концепции, можно измерить количеством ассоциаций, приобретенных субъектом, легкостью и правильностью заучивания и припоминания их [3].

Аналогичные методологические принципы понимания мышления лежали в основе бихевиористических концепций. Стригая сознание как предмет исследования, представители бихевиоризма сводили процессы психической деятельности, в том числе и мышление, к различным формам поведения по схеме "стимул-реакция". При этом процесс мышления не просто сводился к решению задач, он рассматривался как движение по лабиринту заранее известных возможных решений. Модификация ортодоксального бихевиоризма Э.Толмэном и К.Халлом через введение в схему " $S \rightarrow R$ " "промежуточных представлений" ("опознавательных карт", "знаковых гештальтов") не изменила общего похода к пониманию психических процессов и процессов решения задач — перебор двигательных проб, случайно приводящих к удачному решению.

Большое влияние на исследование мышления оказал операционализм, утверждавший, что значение всякого понятия исчерпывается описанием операций (например, инструкций для измерения), с помощью которых может быть проверена правомерность его использования. "Операции — актуальные элементы психической деятельности, и любое знание основывается на системе операций" [4, с.579].

Модернизированные принципы бихевиоризма, операционализма и ассоцианизма, представление об атомарности мыслительных актов, возможности исчерпывающего разложения психического процесса на совокупность "атомарных" процессов и изображение мышления как процесса манипуляции ими нашли как бы "второе дыхание" в рамках информационного подхода.

В контексте информационных представлений интеллектуальная деятельность, мышление рассматривается как совокупность процессов, посредством которых сенсорная информация трансформируется, усиливается, сохраняется, извлекается и используется [8, р.4]. В информационном описании мыслительной деятельности последняя явно или неявно сводится к тому, что "познание есть тип вычисления" (З.Пилишин), процесс манипуляции символами, набор определенных элементарных операций и алгоритмов.

Такая абсолютизация объективированного, рационального, логического, формализованного, символического, дискретного аспектов в информационном исследовании мышления обусловлена господством компьютерной метафоры. Последняя не только формирует особый образ мышления, но и оказывает определяющее воздействие на понимание информации и информационных процессов.

И хотя в науке уже более 40 лет не умолкают дискуссии по вопросу о природе информации, большинство исследователей связывает ее с такими важнейшими свойствами материальных систем, как структурность, организация, разнообразие, отражение, отношение, упорядоченность. Информационный процесс при этом трактуется как процесс отражения на множествах конечной и бесконечной природы, как передача структурно-функционального разнообразия от одной системы к другой в процессе их взаимодействия [6, 7]. Взаимоднозначное соответствие элементов двух множеств является основой кодирования информации и передачи ее по каналам связи. Передача информации всегда осуществляется определенными материальными носителями, хотя ее содержание относительно инвариантно вещественно-энергетическим особенностям процесса.

Важно при этом отметить, что информационное "видение" мира, информационный подход к его исследованию опирается на картину мира, сформулированную классической наукой. Предполагается возможность сведения объективной и субъективной реальности к совокупности (множеству) актуально существующих элементов и взаимодействий вещественно-энергетического характера между ними. Информационный подход, оказывается, не выходит за рамки классического аналитического типа мышления, для которого характерна абсолютизация и универсализация множественных представлений в понимании бытия и сознания и основанных на них методов.

Подобный тип научного объяснения, несмотря на все свои достоинства, не является всемогущим. Наиболее отчетливо это проявляется при исследовании тех трудностей и проблем, на которые натолкнулись исследователи, стремясь безгранично расширить рамки информационных представлений в изучении мышления и его механизмов. Оказалось, что несмотря на определенные успехи исследования мыслительных процессов в рамках информационной парадигмы, существенные их особенности остаются вне объяснительной силы информационных представлений и методов. Это прежде всего относится к стремлению описать и моделировать в рамках информационного под-

хода психический механизм мыслительной деятельности, обеспечивающий недизъюнктивность мышления как процесса, simultанное восприятие и узнавание, способность мышления к глобальному рассмотрению объектов, смысловое содержание процессов коммуникации с помощью естественного языка и т.п.

Исследования психологов, нейрофизиологов, лингвистов свидетельствуют о том, что во всех этих процессах особая роль принадлежит целостным феноменам; они не могут быть представлены через совокупность априорно заданных и неизменных элементарных процессов (актуально множественных структур). Эти структуры формируются в процессе мышления — в процессе восприятия, узнавания, понимания, решения задач. Мышление не является изначально заданным процессом, осуществляющимся на основе заранее установленных алгоритмов, не сводится к альтернативному выбору того или иного действия из априорного их множества.

Следовательно, информационные представления и методы, будучи в своей основе множественными, не могут в принципе описать и объяснить фундаментальную целостность в основаниях сознания и мышления, включающую на определенном уровне возможность его представления через актуально множественные структуры. Информационная парадигма адекватна исследованию и описанию отражательного аспекта мышления, результата и процесса отражения структурно-функционального разнообразия внешнего мира в сознании человека, процесса его кодирования, перекодирования и передачи в сенсорных и мнемических системах. Все это выступает лишь необходимой предпосылкой, но не самим процессом мышления. Мышление начинается там, где возникает акт постановки проблемы и формирование методов решения, процесс порождения идей и гипотез.

Поэтому мышление можно описать в рамках информационных представлений только на определенном уровне гносеологической абстракции — при исследовании в ретроспективном плане дискурсивного мышления, абстрактно-логических его аспектов, проблемы организации и функционирования объективированного от субъекта знания.

При этом не следует забывать, что информация только создает определенные предпосылки для порождения мысли, выражает опреде-

ленное состояние объективированной мысли^{*}. Сам же процесс мышления неотчуждаем от субъекта, обладает внутренней неопределенностью, неисчерпаемостью и сверхсистемностью, парадоксальной с точки зрения методологии классической науки и информационного подхода. Информационная парадигма опирается на множественную картину мира, полную разложимость всех процессов и систем на простейшие элементы и операции. И поэтому при попытках в информационных понятиях и представлениях описать мышление исследователи постоянно наталкиваются на аналитически невыводимый "остаток", на невозможность представить процесс мышления только как актуально-множественную структуру. Трудности не преодолеваются и введением новых формализмов, разработкой новых математических концепций и методов. Они имеют принципиальный характер и требуют выхода в иную методологию познания и понимания природы мышления.

Осознание недостаточности информационных идей и представлений, основанных на множественной парадигме понимания мира и сознания, логически приводит к формированию новой методологии исследования систем, обладающих особой целостностью, обуславливающей их самоорганизующую сущность. В рамках этой методологии уясняется эпистемологически относительный характер множественных представлений реальности и делается акцент на необходимость учета феномена целостности [9].

Методология реляционного холизма, которая формируется в современной науке под влиянием исследований квантовой механики, синергетики, космологии, психологии, выполняет эвристическую роль в поиске новых методов и средств исследования мышления, новых гипотез о принципах его организации и функционирования.

Сознательный учет взаимодополнительности элементаристского и холистского подходов к описанию природы мышления позволяет, с одной стороны, — преодолеть ограниченность множественного понимания мира и мышления, с другой — снять мистический налет с холистических традиций в естествознании классического типа. В рамках

^{*} Ошибаются те, отмечает в связи с этим известный американский философ Т.Роззак, кто забывает, что сознание "думает мыслями", а не информацией, и принимает компьютерную грамотность за высшую волну образованности будущего. "Данные, информация устаревают, а великие идеи живут, они составляют прочную основу нашей культуры..." [8, p.166].

такой методологии становится понятной неоправданность надежд дать исчерпывающее описание механизмов мыслительной деятельности на основе информационных представлений, трактовать процесс мышления только как процесс манипулирования символами, как совокупность определенных операций, как процесс альтернативного выбора из априорно заданных возможностей. "Мир" субъективной реальности, "мир" мышления, в отличие от "мира" информационных процессов, включает в себя и такие аспекты, которые имеют существенно целостную природу и неотчуждаемы от субъекта, — "мир" виртуальных возможностей, невербального мышления, переживания, глобального восприятия, симультанного распознавания, "мир" человеческих смыслов.

Список литературы: 1. Н а й с е р У. Познание и реальность. М., 1981. 2. Л и н д с е й П., Н о р м а н Д. Переработка информации у человека. М., 1974; 3. Я р о ш е в с к и й М.Г. Психология в XX столетии. М., 1984. 4. П и а ж е Ж. Избранные психологические труды. М., 1969. 5. В е л и ч к о в с к и й Б.М. Современная когнитивная психология. М., 1982. 6. У р с у д А.Д. Проблема информации в современной науке. М., 1975. 7. Ш р е й д е р Ю.А. Сложные системы и космологические принципы // Системные исследования. М., 1976. 8. *Roszak Th. The cult of Information (The Folklore of computers and the true art of thinking) - N.Y., 1987.* 9. Концепция целостности. Харьков, 1987.

О.В. ХАЛИЛОВА

НЕКЛАССИЧЕСКИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ ОПИСАНИЯ КВАНТОВЫХ СИСТЕМ (К ПРЕОДОЛЕНИЮ ЭПР-ПРОБЛЕМЫ)

Дать описание физической реальности — это "выразить явление на языке сущности", то есть включить явление, полученное эмпирически, в систему теоретических понятий. Сама связь "сущность-явление" базируется в классике на нескольких основных принципах описания: 1) пространственно-временной локальности; 2) редукции; 3) суперпозиции воздействий; 4) причинности (по Лапласу).

Стержнем этих принципов является аналитичность и отсутствие хотя бы ссылки на наблюдения (измерения), что вытекает из самой

сути классического описания, где требование точности сочетается с утверждением идеала всесторонности, что предполагает полное отражение состояния исследуемого объекта через совокупность значений всех возможных физических величин. Апелляция к "устройству природы" исключала процесс наблюдения (измерения), давая лишь онтологическое обоснование требованиям, предъявляемым к классическому описанию. Неявной гносеологической предпосылкой возможности такого онтологического обоснования являются представления о невлиятельности процесса наблюдения (измерения) на называемые объекты.

Абсолютизация анализа при изучении сложных систем нашла свое выражение в принципе редукции, согласно которому возможно полное сведение свойств объекта к свойствам его составляющих. В этом смысле классический анализ можно назвать *редуктивным*. Если принцип редукции явился аналитической компонентой классической методологии, то принцип суперпозиции можно назвать синтетической ее компонентой (свойства сложных систем выводятся путем определенной комбинации свойств простых).

Редуктивный анализ сводил без остатка сложную систему к "простым началам", а классическая процедура суперпозиции не вела к чему-то качественно новому по сравнению с исходным набором составляющих.

Начало неклассическому описанию физической реальности положила копенгагенская интерпретация квантовой механики (линия Бора). Главной особенностью его подхода явилась связь возможности придания физического смысла математическим символам и объяснения экспериментальных данных с выяснением возможностей наблюдения (измерения) характеристик микрообъектов. В методологическом плане эта особенность заключалась в отказе от объективизма классического естествознания: Разрыв исследуемой природы (объекта) и человека (субъекта практической деятельности и познания) устраняется на основе уяснения *физической* невозможности исключения активного субъекта из числа детерминантов наблюдаемого состояния объектов.

Однако ключевым моментом в методологии копенгагенской интерпретации явилось доведение связи объекта и субъекта (или измерительного устройства) до утверждения нераздельности, *целостности* экспериментальной ситуации и введения принципа дополнителности как регулятива описания феномена целостности [1, с. 27, 162 и далее].

Введение понятия целостности в физику имело принципиальное значение, так как осуществляло переход от аналитической к холистской методологии. В обосновании боровского холизма основную роль играет радикальное переосмысление природы аналитических и синтетических процедур [3, с.4].

Главный интерес для Бора представляла целостность экспериментальной ситуации. "В то время как в классической физике взаимодействием между объектом и прибором можно пренебречь или, если надо, компенсировать, то в квантовой физике это взаимодействие составляет нераздельную часть явления. Сообразно этому однозначное описание собственно квантового явления должно в принципе включать описание всех существенных частей экспериментальной установки" [2, с.527].

Из признания целостности квантового явления вытекает исключение возможности "подразделять и детализировать" события. При попытке такого анализа меняется экспериментальная установка или режим ее работы, таким образом явление теряет свою самостоятельность. Взаимная несовместимость используемых для измерения величин экспериментальных установок ведет к отказу от всесторонности исследования. При попытке преодоления утраты всесторонности теряется точность наблюдения (в силу существования соотношения неопределенности). Таким образом, аналитические процедуры наталкиваются на квантовые границы.

Ограничение квантовомеханического анализа ведет к отказу от возможностей реконструкции прошлого и предсказания будущего в духе лапласовского детерминизма. Из ограничения анализа вытекает необходимость изменения квантовомеханических синтетических процедур. Полученные посредством разных установок данные относительно одного и того же события не могут быть "просто сложены" или скомбинированы. Они находятся в "своеобразном дополнительном отношении друг к другу". Посредством такой формы синтеза информации исчерпывается все, что мы можем знать об объекте. То есть происходит смена инвариантов в описании физической реальности. Картина этой реальности в процессе осмысления и объяснения ЭПР-проблемы* в рамках копенгагенской интерпретации формируется как двухуровневая. Уровень возможного отражается через понятия потенциальной и коррелятивной связи.

* Парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена.

Холизм, введенный Бором на уровне действительных квантовых явлений, сохраняется и в настоящее время. Помимо этого, он последовательно распространялся на действительные квантовые системы, существующие сами по себе, — вплоть до Вселенной. А это, в свою очередь, ограничивает область редуктивного анализа и синтеза в исследовании данного уровня объективной реальности.

Учет объективной целостности квантовых систем востребовал результаты Дирака, которые долгое время оставляли в тени понятие целостности экспериментальной ситуации. Его рассуждения о нефакторизуемости волновой функции сложной квантовой системы как выражения ее нераздельности на отдельные самодостаточные компоненты дают новое направление попыткам преодоления ЭПР-проблемы. Однако описываемые волновыми функциями элементы относятся к уровню возможного. Отсюда следует, что нефакторизуемость их волновых функций выводит понятие целостности на новый уровень — уровень потенциально возможного. Иными словами, потенциально существующая квантовая система тоже нераздельна. Это находит свое выражение в невозможности приписать ее частям собственные волновые функции, а также в описании их посредством матриц плотности, так как матрицы плотности зависят не только от переменных данной части, но и от характеристик всей системы в целом.

Целостность на уровне потенциальностей обеспечивает коррелятивную связь, которая настолько "сильна", что сливает части квантовой системы в единое образование, что возвращает нас на позиции холизма на уровне объективно потенциально возможного.

Конкурирующая с копенгагенской интерпретацией теория скрытых параметров в методологическом плане, по словам Ааронова и Бомма, выражает стремление перейти от "феноменологического" описания к "микроскопическому", выводящему квантовые закономерности посредством углубленного анализа экспериментальных ситуаций или квантовых систем самих по себе.

Данная альтернативная холистской аналитическая позиция своими отрицательными попытками аналитически охватить квантовый объект является веским доказательством его целостности.

Бом и Хили писали: "...эксперимент имеет дело только с целостным явлением (*whole phenomenon*), которое не может быть должным образом разделено на части и исследовано в деталях его внутренних движений. Непосредственно из сочинений Бора неясно,

допускает ли он каким-либо путем понятие независимой "квантовой реальности" или нет. Но даже если правда, что он молчаливо допускает это понятие, то подразумевается, что ничего еще о нем сказать нельзя. Оно, как показал д'Эспанья, должно считаться вечно "скрытым" (*eternally "veiled"*) [4, p.95-96].

Если ничего более сказать о независимой квантовой реальности нельзя, то ясно, что вопрос о нелокальной связи между удаленными частицами (в частности, в ЭПР) не может даже возникнуть, так как нет возможности обсуждать свойства второй частицы вне контекста того эксперимента, в котором она действительно измеряется. В этом Бор фундаментально отличается от Неймана и представителей всех иных подходов в объяснении ЭПР.

"Но нужно заметить, — продолжают Бом и Хили, — если Бор лишает смысла обсуждение вопроса о нелокальности, то это же самое происходит и с вопросом о локальности. Для тех, кто находит понятие локальности слишком загадочным или, пользуясь выражением Эйнштейна, "призрачным", боровская интерпретация приносит мало удовлетворения. Ведь она подразумевает: "независимая реальность на квантовом уровне столь загадочна, что она не может вообще быть описана — ни как н е л о к а л ь н а я, ни как л о к а л ь н а я, ни каким-либо иным путем" [4, p.95-96].

Отсюда можно сделать вывод, что основой холизма должен быть тезис не "единое едино", а "единое существует", что влечет признание многого и структурированности реальности. Единое существует во многом, но не сводится к нему, отсюда мы не можем полностью отказаться в описании реальности от а н а л и т и ч е с к и х принципов. Однако аналитическая традиция, получая особое выражение в концепции скрытых параметров, существенно преобразуется и отличается от классических канонов.

С начала 50-х годов возможность выживания концепции скрытых параметров опирается на признание существенности влияния прибора на объект, что дает возможность преодоления идеала объективизма или абсолютизации физического процесса, базировавшегося на восходящем к Декарту принципу разложения мира на независимые субстанции.

Отказ от абсолютизации физического процесса влечет ограничения точности и всесторонности анализа, так как всякое экспериментальное осуществление этой операции искажает естественное состояние объекта.

Наблюдаемое неотделимо в абсолютном смысле не только от наблюдателя, но и от окружающей "неодушевленной" среды (флуктуации фонового поля). Элементы системы зависят от состояния системы как единого образования. В казуальном подходе это описывается через нелокальный квантовый потенциал, в стохастическом — через подразумевающие нелокальность связи осмотические скорости.

Нелокальность — плата за допущение анализа в концепции скрытых параметров, но и ограничение его классических форм в описании физической реальности.

В своем подходе Бом и Хили пишут: "Мы даем интуитивное и образное описание реальности. Это достигается за счет преодоления мнения, что действительный макроскопический опыт в физике должен быть описан только в терминах классических концепций". В противовес этому мнению они вводят новую каноническую форму рассмотрения, подразумевающую наличие трех уровней: сверхсистема — система — подсистема.

"В классической физике предполагалось, — говорят Бом и Хили, — что в конечном счете можно дойти до подсистем (элементарных частиц), базисные свойства которых не зависят от систем и сверхсистем, в состав которых они входят. Но в квантовой механике такой анализ недостижим. Тем не менее разделение на сверхсистему, систему и подсистему разумно. Однако роль этой операции не в том, чтобы провести разложение на составные части, а в том, чтобы служить основанием описания, которое не предполагает независимого существования "элементов", выделенных при таком описании. Разделение является удобной абстракцией, которая в каждом удобном случае должна быть согласована с действительным содержанием физического факта" [5, p.217].

Данный фрагмент отказывает анализу и аналитической методологии в безоговорочном обосновании. Вместе с тем глго, что аналитические операции, учитывающие неразрывную целостность различного рода систем, приемлемы.

Обогащение неклассическими элементами аналитической традиции четко прослеживается в концепции Бома о существовании явных и скрытых порядков. Согласно ей существуют структурные отношения, которые нельзя немедленно поместить в рамки пространственно-временного описания. Цель физики — описать эти отношения. Но в силу несостоятельности наших ментальных структур мы не в состоянии охватить эти абстрактные отношения. Мы можем только

понимать особые типы порядка — явные порядки. Явные порядки связаны с фундаментальными структурными отношениями, но они — лишь некоторые аспекты этих отношений, которые настолько богаты, что многие порядки остаются, наряду с явными, скрыты.

Явные порядки — это организация мира, методы исследования, основанные на анализе. В свою очередь, феномен целостности и неклассически-аналитический подход связаны со скрытым порядком. Как пишут Фреско и Хили: "Одной из ключевых черт скрытого порядка есть то, что базисный процесс должен рассматриваться как неделимое целое. Любая часть в нем или сложная система есть как бы полуавтономное, квазистабильное структурированное движение в рамках целого процесса. На этом пути частица и ее поведение приобретают смысл только в контексте тотального процесса. Эта деталь, которую постоянно подчеркивал Бор. Здесь фиксируется нелокальность и нераздельность, подразумеваемая в квантовой механике" [6, p.706-706].

Данное таким образом разделение и явный порядок и множественная пространственно-временная структура мира — скрытый порядок и целостность не трактуются как абсолютное и неизменное в духе квантового феномена и ноумена. Однако оно связано с ограничением классической аналитической методологии и формированием новой, включающей в себя новый элемент — нередуктивный анализ.

Как видно из сказанного выше, в процессе своей эволюции копенгагенская концепция и концепция скрытых параметров двигались навстречу друг другу. То есть при наличии различных первопринципов их основные элементы приобретают общие черты, это говорит о том, что фундаментальность позиций многого за счет его соотношения с единым идет навстречу процессу обогащения позиции утверждения фундаментальности единого за счет соотношения его со многим.

Список литературы: 1. Х о л т о н Дж. Тематический анализ науки. М., 1981. 2. Б о р Н. Квантовая физика и философия // Бор Н. Избр. науч. труды. М., 1971. Т.3. 3. Т я г л о А.В. Философско-методологические основания целостности: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1991. 4. Bohm D., Hiley B.J. *Non-Locality and Locality in the stochastic Interpretation of Quantum Mechanics* // *Phys. Reports*, 1989. vol. 72 n3. 5. Bohm D., Hiley B.J. *On the Intuitive Understanding of Non-Locality as Implied by Quantum Theory* // *Quantum*

Mechanics, A Half Century Letter, Dordrecht-Boston, 1977. 6. Frescura F.A.M., Hiley B.J. The Algebraization of Quantum Mechanics and the Implicate Order // Fond. Phys. 1980, vol.10, ~ 9/10.

И.В.МИНАКОВ

КОНЦЕПЦИЯ КВАНТОВОГО РОЖДЕНИЯ МИРА:
МЕТАМОРФОЗЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Речь пойдет о научной рациональности. Мы не будем касаться вопроса о том, как тот или иной тип рациональности реально устанавливается. Наметим лишь некоторые, на наш взгляд, важные направления изменения научной рациональности, которые связаны с проблемой квантового рождения Вселенной. Правда, эти изменения будут характеризовать всю современную науку, поскольку космология в том виде, в котором она образовалась вместе с общей теорией относительности (ОТО), и чем дальше — тем больше стремится установить и осознать себя как теорию "всего". Во всяком случае, речь идет, по-видимому, о предельной области, о которой еще можно говорить в рамках научной рациональности как таковой.

Обратимся к содержательному плану современной космологии ранней Вселенной, поскольку именно конкретные содержания науки выступают наиболее значительным референтом научной рациональности и ее философских оснований. Хорошо известно, что современная космология как наука об эволюции Вселенной как целого держится на основе созданной А.Эйнштейном последовательной теории гравитации — ОТО. ОТО содержала совершенно новый взгляд на форму пространства и времени. Согласно этому взгляду движение любого физического тела или действие силы изменяет кривизну пространства-времени (здесь речь идет о едином, четырехмерном многообразии пространства-времени), а тип и величина искривления пространства-времени влияют на то, как движутся тела и действуют силы.

Еще одним следствием ОТО, совершенно необычным в перспективе классических представлений, было предсказание нестатичности, эволюционности Вселенной. Появляется модель замкнутой расширяющейся Вселенной А.Фридмана и после знаменитого открытия Э.Хаббла

становится основой классической космологии и любимицей космологов.

Однако в стандартной модели содержался момент, который омрачал воодушевление физиков по поводу ее победного шествия. Эта схема предсказывает "точку" начала Вселенной с бесконечными физическими характеристиками. В физике даже придуман термин для обозначения такой ситуации — сингулярность. За новые возможности познания, открываемые эволюционным взглядом на Вселенную, научное сообщество заплатило возникновением проблемы рождения Вселенной. В 60-х годах Р. Пенроуз и С. Хокинг доказали, что если справедлива ОТО, то Вселенная должна иметь сингулярную "точку" рождения [1, с. 36].

Примерно в то же самое время, когда полученные с легкой руки Эйнштейна и Фридмана динамичность и эволюционность Вселенной затребовали в качестве платы совершенно инородную по отношению ко всей ее структуре и динамике "точку-источник", в Геттингене рождались концептуальный строй и формальный аппарат другой знаменитой научной теории XX века, провозгласившей своим предметом на этот раз "самое малое", — квантовой механики. Соединение этих двух концепций произвело на свет подлинного *infant terribil* современной физики — теорию физического вакуума. Из нее, как из ящика Пандоры, посыпались ситуации, которые не могли привидиться и в кошмарном сне не только богослову Ньютону, но и философу Эйнштейну.

Классический вакуум в физике есть пустота; это пустое пространство, не имеющее физических свойств. В квантовой физике вакуум — удивительно сложный объект, имеющий в своей структуре допущение флуктуаций различных свободных квантовых полей. Допущения не гносеологические, а лежащие именно в онтологической структуре физического бытия. Добавление гравитации делает вакуум еще более сложным. Искривленное пространство-время влияет на пространственное расположение флуктуации квантовых полей. Кривизна пространственно-временного фона как бы "растягивает" флуктуирующие поля, изменяет их характеристики, в результате чего в вакууме могут спонтанно рождаться элементарные частицы (в квантовой теории вакуума каждое поле отождествляется с определенным классом частиц). Дело происходит аналогично увеличению колебаний гитарной струны при усилении ее натяжения — эффект, известный под названием параметрического резонанса. Рожденные вследствие

изменения кривизны частицы, в свою очередь, действуют на самое пространство-время.

Здесь важно отметить следующий момент. События, происходящие в физическом вакууме, будь то рождение частиц или флуктуации квантовых полей (парадоксальным для наглядного мышления образом здесь можно поставить союз "и"), суть эффекты квантовые. Поэтому их обратное действие на кривизну пространства-времени делает саму кривизну квантовым объектом. Гравитация становится квантовой! Для больших по сравнению с планковскими масштабов (некая абсолютная единица длины) флуктуации гравитационного поля малы; их можно учесть согласно теории возмущений как малые добавки к классическому фиксированному фону. Если же масштабы планковские, квантовые поправки уже нельзя считать малыми. На это как раз и указывают теоремы о сингулярностях Пенроуза-Хокинга, которые мы упоминали. Гравитационные поля в сингулярных точках (и в частности, что важно для нас, при подходе к "точке" рождения Вселенной) становятся столь сильными, что их нельзя не учитывать, а длина их волн столь малой, что вступают в силу квантовые эффекты.

Квантование гравитационного поля стоит промыслить особо, поскольку необходимость его (таков в настоящее время генеральный взгляд научного сообщества) влечет онтологические последствия, которые классическая физическая онтология могла счесть лишь "авантюрой разума" досужего мыслителя, либо "грезами духовидца".

Как известно, в классической теории гравитации гравитационное поле есть я в л е н и е кривизны пространства-времени. В обычной квантовой теории поля оно является фиксированным фоном. При квантовании же гравитационного поля квантуется с а м о пространство-время.

Реальность на этом уровне являет собой ж и в у ю форму, в которой результат и источник соединяются в некой вне-временной и до-временной сопряженности и единстве и результат выступает условием и границами конституирования источника. П р о я в л е н и е установившегося сущего предстает как фактор, до-определяющий п о я в л е н и е и установление этого сущего; следствие есть условие до-актуализации причины. Квантовая теория гравитации — да будет позволено нам здесь выразиться символически, — приближаясь к желанному моменту своего рождения, наталкивается на неумолимые границы герменевтического круга, подчеркнем: круга не в понимании, а в самой онтологии.

Не вникая здесь в рафинированные "специи" космологических содержаний, назовем еще несколько онтологических событий уровня квантовой гравитации, которые финальной яркой вспышкой добавляются к высвечиванию нетривиальности и неклассичности ситуации. На этом уровне, возможно, флуктуирует не только геометрия пространства-времени, но и топология, т.е. квантовой величиной является не только кривизна, но и связность. Причем невозможно заранее сказать, какой именно будет топология (и следовательно, размерность пространства). Это состояние так называемой пространственно-временной пены (хотя, строго говоря, от "состояния" здесь остается только название!). Кроме того, размерность пространства, даже установившись, может являться не такой, какой она на самом деле есть. Лишние измерения в этой модели свернуты до планковских масштабов (скомпактифицированы). Однако кривизна в них тоже должна флуктуировать [2, р.36].

Мы бегло очертили сферу содержаний современной космологии, в которых изъясняется измерение акта квантового рождения Вселенной. Вселенная могла произойти из квантовой флуктуации вакуума, что часто представляют как рождение Вселенной "из ничего". "Точка" на плане классических представлений обегривает таинственными г л у б и н а м и в современной физической онтологии. Мы поэтому употребляем слово "точка" неизменно в кавычках. Здесь нет ничего, что бы напоминало реальность классического естествознания. Этот уровень чужд всякой актуальной заданности. Есть некое виртуальное состояние, потенцированное возможностями конституирующих друг друга актуализаций и де-актуализации пространственно-временно-полевых структур и обусловленное динамикой онтологического измерения потенциальных возможностей. Точка сингулярности ОТО оборачивается новым уровнем реальности в концепции квантового рождения Вселенной, который полностью отличается не только от ньютоновского взаимодействия полностью определенных объектов в абсолютных измерениях пространства и времени, но и от эйнштейновской пространственно-временной динамики: Нет больше актуальной заданности объектов. Появляется идея потенциальной бесконечности, причем не по отношению к абстрактным математическим структурам, а в самой онтологии. Однако онтологическое измерение квантового рождения Вселенной нельзя мыслить обособленно от полностью определенных объектов, от того, что уже задано. Напротив, оно предстает он-

тологическим источником и фундаментом актуального плана. Источником, правда, специфическим. На этом уровне существуют объекты, невозможные с точки зрения аристотелевой логики, по отношению к которым не выполняются законы тождества и исключенного третьего* (например, различные пространственно-временные и энергетические конфигурации). Но существование их полагается в некоем совершенно необычном с точки зрения классической рациональности смысле — не как совокупность актуально заданных элементов, а как единство неопределенных потенциальных возможностей актуализации того или иного непротиворечивого положения дел.

В рациональность возвращается идея единого, в котором нельзя выделить частей, которое является источником всего, что может актуализироваться и которое может "свернуться" к одной актуальной действительности. Но актуализация эта по сути своей обратима в том смысле, что возможна обратная развертка в состояние неопределенности. Это некая пульсирующая точка, мерцающая другим измерением, которое в момент появления в своих продуктах исчезает, а эти последние, едва успев актуализироваться, перепадает в единое, подготавливая тем самым новую актуальную данность.

Этот уровень очень трудно ухватить онтологически, ведь он всегда скрыт под волнами актуализировавшейся действительности. Однако он выступает в качестве онтологического основания этой действительности [3, гл.2].

Теперь проясняется, почему возникает этот странный термин "ничто". Ведь в рамках классического типа рациональности существующим полагается только актуально заданное и представимое в терминах полной определенности, элементности. Так как Вселенная стандартной модели — это чисто классическая актуально непротиворечивая картина, уровень единого (которое по самому своему определению не может представляться в терминах элементов, множеств элементов, блоков и т.д.), уровень потенциального, не данного заранее, естественно будет предстать по отношению к этой картине как "ничто". "Ничто" — негативное понятие. Уровень реальности, связанный с квантовым рождением Вселенной, не находит места ни в каком классическом "ничто". Этот уровень не лежит *

* Подобные проблемы с бесконечномошными множествами стали, как известно, колыбелью кризиса в основаниях математики.

на горизонтальном плане актуально заданной картины лапласовских связей между элементами. Это измерение, простирающееся в глубину, всегда могущее уйти из-под описания системой любых законченных понятий, пусть даже охватывающих бесконечное число актуальных связей. Оно представляется в рамках классической научной рациональности лишь особой точкой на поверхности того, что "уже задано" (в данном случае, на горизонтали эйнштейновско-фридмановской Вселенной). Но в контексте концепции квантового рождения Вселенной классическое "ничто", как уже было отмечено, являет предмет онтологии. Оно здесь — содержательное, семантически полное "нечто".

Таким образом, если классическая рациональность — это рациональность пред-заданного абсолютно законоупорядоченного мира, рациональность актуально заданных элементарно-множественных структур, то рациональность современной космологии ранней Вселенной можно назвать рациональностью "реляционного холизма", в которой нет образа "объекта самого по себе", в которой различные актуальные планы (несовместимые как таковые) обуславливаются и доопределяются "фоном" коррелирующих потенциальных возможностей, взятых в неразложимом единстве и получающих из этого единства принцип своей скоррелированности. Такой тип рациональности, впрочем, все более властно сказывается в функционировании неклассической науки в целом.

Список литературы: 1. Х о к и н г С. От большого взрыва до черных дыр. М., 1990. 2. *Schwarzs J. H. // Physics today*. 1987. 40. № II. 3. Концепция целостности. Критика буржуазной методологии науки. Х., 1987.

Б.Я. ПИТАЧ
Ю.Е. ПЕТРОВ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА НАБЛЮДАЕМЫХ И НАНАБЛЮДАЕМЫХ ОБЪЕКТОВ И ИХ ПОЗНАНИЕ

На основе анализа жизнедеятельности человека и реальной исторической практики научного познания все предметы объективной действительности, а также их свойства, характеристики, отношения

можно объединить в три группы: 1) рецепторно-наблюдаемые объекты; 2) рецепторно-ненаблюдаемые объекты; 3) принципиально ненаблюдаемые объекты.

Какие имеются основания такой классификации объектов с позиции их познания? Обратимся к первой группе объектов. В общем виде можно сказать так. Человек с его органами чувств и ощущениями в целом хорошо приспособлен к восприятию многих естественных, природных раздражителей, таких как: размеры и цвета предметов, температура окружающей среды, запахи и вкус веществ, ускорение скорости передвижения, вибрация и т.п. Названные объективные раздражители, исходящие из окружающей природы, правомерно отнести к непосредственно рецепторно-наблюдаемым эмпирическим реальностям, поскольку физико-биологическое тело человека располагает специальными органами чувств и другими нервными волокнами (рецепторами), с помощью которых эти раздражители могут быть восприняты познающим субъектом сразу, помимо всяких приборов и экспериментальных устройств.

Что же касается рецепторно-ненаблюдаемых объектов, то они существуют в реальной действительности и поддаются наблюдению в условиях искусственной среды, связанной с применением специальных приборов и устройств. Следовательно, эмпирические методы служат первым путем установления таких свойств.

Различие между рецепторно-наблюдаемыми и рецепторно-ненаблюдаемыми реальностями хорошо видно на следующих примерах. Любой человек, как известно, легко может убедиться в том, что металлический проводник непременно нагревается, если по нему проходит электрический ток достаточной силы и напряжения. А вот то, что при этом вокруг проводника образуется магнитное поле, никто не в состоянии воспринимать непосредственно. Вместе с тем, при наличии постоянного магнита сделать это не представляет большого труда. Потому что последний можно использовать в качестве естественного условия для наглядной фиксации магнитной силы электричества.

Магнитное свойство проводника с током удается сделать визуально наблюдаемым и без постоянного магнита. Для этого достаточно воспользоваться двумя параллельными проводниками, которые могут свободно перемещаться, притягиваясь друг к другу, или, наоборот, отталкиваясь, в зависимости от направления тока. Эти проводники правомерно рассматривать в данном случае как искус-

ственные условия, созданные человеком для опытного, экспериментального обнаружения магнитной силы проводника с током.

Примером рецепторно-ненаблюдаемой реальности может послужить также давление световых лучей на твердые тела и газы. Данное свойство солнечного излучения не удается зафиксировать непосредственно никакими наличными у человека органами ощущений. Этим и объясняется тот факт, что люди длительное время ничего не знали о давлении света, хотя, разумеется, это свойство существовало всегда. Гипотеза о световом давлении появилась лишь в работах Д.К.Максвелла, а научное подтверждение эта гипотеза получила значительно позже, уже в экспериментах П.Н.Лебедева. По этому поводу известный английский физик У.Томсон говорил, например: "Я всю жизнь воевал с Максвеллом, не признавая его светового давления, и вот... Лебедев заставил меня сдаться перед его опытами [3, с.158].

Итак, другой путь обнаружения непосредственно ненаблюдаемых свойств в процессе познания заключается в том, что исследователь по каким-то соображениям (логическим, математическим, фактическим, интуитивным, иррациональным) приходит к предположению о наличии определенного свойства у изучаемых им объектов. (Это этап допущения, "изобретения" гипотезы). Затем он пытается обнаружить это свойство либо в естественной природе с помощью органов чувств, либо в искусственно созданных условиях экспериментальным путем. Если удастся эмпирически (т.е. посредством приборов и экспериментов) зафиксировать данное свойство, то оно приобретает статус научно доказанного факта. А об авторе гипотезы в этом случае говорят, что он теоретически предсказал существование этого факта (свойства).

Так, считалось, что английский астроном Д.К.Адамс и французский астроном У.Ж.Лаверье на основании изучения возмущений в движении Урана независимо друг от друга почти одновременно предсказали существование ранее неизвестной планеты Нептун, которая по расчетам вскоре была обнаружена И.Г.Галле с помощью телескопа. Вот другой яркий пример. В 1928 году английский физик П.Дирак на базе анализа и материальной интерпретации решений дифференциальных уравнений движения электрона предсказал существование позитрона (антиэлектрона), который через несколько лет был обнаружен американским физиком К.Д.Андерсеном в космических лучах.

Предсказания ученых в той или иной области знания основываются преимущественно на предварительной формулировке тех или иных научных законов, поскольку первые чаще всего вытекают из этих законов в качестве их частных случаев (как это имело место, например, в случае предсказания Д.И. Менделеевым ряда свойств неизвестных тогда химических элементов по недостающим звеньям его таблицы периодической системы элементов). Но такой путь приемлем для открытия только эмпирически (прямо или косвенно) наблюдаемых свойств.

Продолжим рассмотрение эмпирического пути выявления непосредственно ненаблюдаемых свойств. В окружающем мире часто встречаются такие свойства (предметы, явления, отношения и др.), которые, будучи рецепторно-наблюдаемыми в качественном смысле, не являются таковыми в количественном отношении, так как в данных, каких-то конкретных условиях они оказываются недоступными для органов чувств человека. Как правило, это случается по причине недостаточной интенсивности (по количеству) действующего раздражителя, когда последний находится выше или ниже так называемого "порога ощущений". В подобных ситуациях для чувственной фиксации рассматриваемых объектов требуются усилительные приборы.

Эмпирическая информация о свойствах природного мира может быть получена с помощью иного типа экспериментальных средств — преобразовательными приборами. Их принципиальное отличие от усилительных приборов состоит в том, что они служат не столько средством усиления возможностей человеческих ощущений, сколько трансформируют одни качественно определенные свойства изучаемого объекта в другие его качественные характеристики так, что последние выступают своеобразным рецепторно воспринимаемым способом внешнего проявления нерцепторных свойств. По своим трансформирующим функциям преобразовательные приборы во многом напоминают измерительные преобразователи, широко используемые в физико-технических областях знания и практики.

Классическим примером преобразовательного прибора является обыкновенный термометр. Он помогает более точно определить температуру окружающей среды. Причем, представления о температуре основываются при этом не на непосредственных ощущениях тепла и холода, а на зрительных восприятиях высоты столбика жидкости. Термометр, следовательно, как бы переводит незримое свойство — температуру — в длину прямого предмета, т.е. визуально наблюдае-

мую величину. На таком "перевode" измеряемых физических величин в пространственные, зрительно воспринимаемые характеристики изучаемых объектов основаны многие научно-технические приборы: манометры, амперметры, трансформаторы, выпрямители, электронно-оптические преобразователи и т.п.

Преобразовательные приборы в науках и практике выполняют две главные взаимосвязанные функции. В одних случаях они служат единственно возможным инструментом для того, чтобы в какой-то мере сделать эмпирически доступным, чувственно наблюдаемыми некоторые в принципе не поддающиеся рецепторному восприятию свойства естественной природы. Таковы, скажем, некоторые индикаторы, в частности лакмусовая бумага. В других случаях к ним обращаются как способу эффективного измерения изучаемых параметров и сторон объективного мира.

Обратимся теперь к третьей группе свойств, которые являются принципиально ненаблюдаемыми. Они не могут быть зафиксированы никакими сложными приборами и экспериментами. Сказанное можно выразить и так: невозможно построить такие идеально совершенные приборы и экспериментальные устройства, с помощью которых можно было бы непосредственно зарегистрировать принципиально ненаблюдаемые объекты, свойства, характеристики, параметры, особенности действительности. Рассматриваемая невозможность во многом напоминает невозможность построить перпетуум мобиле ("вечный двигатель") или же квадратуру круга с помощью циркуля и линейки.

Каким путем можно прийти к выявлению принципиально ненаблюдаемых свойств? К обнаружению их объективного существования человек приходит неэкспериментальным путем, на базе целенаправленных размышлений над особенностями естественных взаимосвязей свойств, установленных сначала опытным путем. Важнейшую роль в "открытии" принципиально ненаблюдаемых свойств играют методы и приемы гипотетико-дедуктивных рассуждений, особенно методы предельных переходов, логико-математические [2].

Образцом выявления и "открытия" принципиально ненаблюдаемых свойств служит, например, установление пифагорейцами факта несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, что равносильно иррациональности числа $\sqrt{2}$. Это открытие, ошеломившее древних философов и математиков, перевернуло все прежние их представления о непрерывном и прерывном, конечном и бесконечном и по-

влекло за собой в дальнейшем первый кризис в основаниях математики. Оно, как известно, было сделано исключительно теоретически, на базе дедуктивно-логических рассуждений над положительными числами, с использованием эмпирически известных свойств четных, нечетных, взаимно простых и квадратичных чисел. Несоизмеримые величины, наподобие числа $\sqrt{2}$, нельзя сделать чувственно наблюдаемыми никакими приборами, никакой усовершенствованной экспериментальной техникой.

В математике и математическом познании важную роль играет понятие бесконечности. Проблема эта очень сложная. Бесконечность в математике нужно рассматривать как предел непрерывно возрастающего числа, служащий средством фиксации объективной верхней границы неограниченно увеличивающегося количества, если последнее, возрастая по мере непрерывного уменьшения другого взаимосвязанного количества, полностью исчезает как таковое в процессе своего убывания, превращаясь в абсолютный ноль.

Математически такое понимание бесконечности можно записать в виде [1]:

$$\lim_{\Delta K \rightarrow 0} \frac{K}{\Delta K} = \infty,$$

где K — постоянное количество, которое можно интерпретировать как геометрический отрезок прямой постоянной длины;

ΔK — переменное количество, т.е. изменяющийся отрезок прямой.

Хотя число, неограниченно увеличивающееся при измерении количества K с помощью переменной масштабной единицы ΔK , вполне представимо наглядно, предел же этого отношения при $\Delta K \rightarrow 0$ нельзя представить чувственно, т.е. придать этому пределу визуально наблюдаемый характер, точно также, как нельзя представить бесконечное множество точек на прямой.

Итак, три группы свойств (объектов) свидетельствуют о многообразии предметов самой действительности и возможностях их фиксации различными познавательными средствами и способами.

Список литературы: 1. Петров Д.Е. Диалектика научных абстракций в математическом познании. М., 1986. 2. Петров Д.Е., Пугач Б.Я. Проблемы методологии естественнонаучного познания. Харьков, 1992. 3. Храмов Д.А. Физики. М., 1983.

"МАТЕРИАЛЬНОЕ": В ПОТОКЕ СОЗНАНИЯ

(Научный термин как интегративный и коммутативный фактор в философско-литературном творчестве Г.Сковороды и Т.Шевченко)

Непосредственным объектом данного логико-методологического исследования является движение и аспекты категориального содержания указанного научного термина, его интегративные роли на теоретическом уровне мировоззрения – уровне миропонимания. Предпосылкой для объединения творчества названных мыслителей служит прежде всего определенный выше единый логико-методологический объект, термин "материальное". Конечно, нельзя не видеть в этом объединении невольной аллюзии (намек) на преемственность, содержащуюся в имени (одного) – отчестве (другого); еще важнее увидеть, что творчество и Григория Саввича, и Тараса Григорьевича – не простая временная последовательность в движении Просветительства на Украине, национальной культуры, что это – составляющие единого потока философского сознания, национальной и мировой культуры.

Идея "потока сознания" как способа мысли, роста ассоциаций, реализованная в знаменитом трудном романе Дж.Джойса "Улисс" [2], а также в художественном творчестве после него – К.Маккалоу [4], В.Набоков [6] и задолго до него – Ф.Достоевский [3], Овидий [7], – в XX столетии завоевывает все большее признание не столько в художественной литературе, сколько в методологии – философии искусства, науки, культуры в целом; она – необходимое условие становления личности, приобщения ее к культуре своего народа. Термин "материальное" выполняет при этом роль своеобразного коммутативного фактора – в духовном, философском, общении и одновременно методологического фактора – в движении миропонимания, теоретического уровня сознания людей, мыслителей разных эпох и современников.

Какие аспекты категориального содержания термина характерны для творчества Г.Сковороды? В философском трактате "...Икона Алкивиадская (Израильский Змий)", 1776 г., исследуется проблема подлинного, или истинного, начала; примечательно, что подход к нему реализуется в аспекте пантеизма: оно то же, что бог, или

вечность; оно видится в плане сопряжения противоположных начал, невидимого и видимого. В целом мире — "два мира, один мир составляющие: мир видимый и невидимый, живой и мертвый, целый и сокрушаемый...сей — вещество, а тот — ипостась, сиречь основание, содержащее вещественную грязь, так как рисунок держит свою краску. Итак, мир в мире есть то вечность в тлении, жизнь в смерти, восстание во сне, свет во тьме, во лжи истина, в плаче радость, в отчаянии надежда" [9, с.16].

Начало и конец неразделимы: "Если ж мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается...Итак все идет в бесконечность. Все исполняющее начало и мир сей, находясь тенью его, границ не имеет. Он всегда и везде при своем начале, как тень при яблоне... *Materia aeterna* ("Материя вечна")", — следует заключение автора трактата [9, с.16-17]. Такое, пантеистическое, понимание материального совпадает по содержанию с категорией материя, понятой в духе его эпохи; атрибуты ее — бесконечность и вечность, начало и конец и пр.; она — еще как бог, как вечность.

В его диалоге "...Потоп Змиин", 1791 г., Нетленный Дух в беседе с Душой поучает: "Не будь, душа моя, из числа тех, которые вещество за точность" (т.е. подлинность, истинность) почитают. Они не исповедуют естества божиего" [9, с.150]. И далее так развивает свою мысль: "Все три мира состоят из двух единственно составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, преходящую сень" (т.е. тень), или материю, содержащие. В великом и малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах" [9, с.151].

Такое положение дел наблюдается и в символическом, или библейном, мире: "...собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамение своим ведет тварь, есть форма. Ибо и в сем мире есть материя и форма, сиречь плоть и дух, стеня и истина, смерть и жизнь. Например, солнечная фигура есть материя, или стеня. Но понеже она значит положившего в солнце селение свое, того ради вторая мысль есть форма и дух, будто второе в солнце солнце. Как из двоих цветов два духа, так из двоих естеств две мысли и два сердца: тисненное и нетленное, чистое и нечистое, мертвое и живое!.." [9, с.151]. В этой связи возможны первые итоги.

В контексте упомянутого диалога, как видим, в соответствии с сюжетом поучения Духа (и учением Платона), материи противопоставлена форма; материя — сень, тень, преходящее, а форма — идеи, образы, "первородные"; из двух естеств (материи и формы) состоят все три мира: большой (природа), малый (человек), символический (библейный). Так, в последнем "собрании тварей" — репрезентует материю, а через знамение — подвигает к форме, божию естеству; и в этом мире есть плоть и дух, жизнь и смерть и т.д. Все три мира — как единое, целое: "мир в мире".

Выделим также в связи с темой два фрагмента из области эпистолярного, философско-литературного, творчества Г.Сковороды. В письме М.Коваленскому, 1763 г., он ведет речь о "самом трудном искусстве из всех — это научиться жить" и в этом отношении о "влажных материях": "Послушай Плутарха, приписывающего причину всех болезней избытку влаги в теле: под влиянием внешних причин и условий избыток влажных материй в теле как бы замешает субстанцию и тело", возникает "некая грязная нечистота"; именно от "бесподобной" материи (избытка мяса и вина) произошли все ранее упомянутые в письме несчастья, болезни черни" [9, с.217-218].

Так же в предельно широком и обобщенном значении, в ряду библейских символов используется термин в другом случае, в письме Я.Правицкому, 1782 г.: "Что есть твердое?.. То есть твердь, кифа, петра, адамантова гавань, материя, земля, твердь и град апокалиптический" и пр. [9, с.282]. В творчестве Г.Сковороды термин "материальное", таким образом, представлен в пантеистическом и предельно обобщенном, категориальном, значении, как и сам человек — и как один из миров в исследовании, и как субъект межличностного общения. Иные моменты термина заметны в творчестве другого мыслителя.

Доля поэта, художника, личности Т.Шевченко накрепко сплелась с историей народа, как замечено М.Грушевским [1; с.96-107]. Особым, горестным и высоким содержанием наполняются известные слова, что "сущность "особой личности" составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество", и что "государственные функции и т.д. — не что иное, как способ существования и действия социальных качеств человека", — высказанные К.Марксом, 1843 г. [5, с.242]. В этой связи и в русле темы привлекает "Дневник" Т.Шевченко, 1857-1858 гг.; в этот период жизнь вновь наполнилась для него

ожиданием близкой свободы от долгой, десятилетней, солдатчины-неволи, по особому остро рисуются в записях социальные качества, типы, людей (солдат и офицеров и их эгоистов-родителей, купцов и чиновников, вообще "получеловеков"), выразительно прорисовывается возвышающий философский мотив.

Особенно заметен он в записях, сделанных в период с 19 июня по 11 июля 1857 г. непосредственно связанных также с переосмыслением содержания томов книги философа-идеалиста К.Либельта "Эстетика, или наука о прекрасном", идей И.Гете, искусства К.Брунелло и др.Привлекают определившиеся аспекты термина "материальное", значительные по-современному.

В зарисовках о "причинах невыразимых страданий" (19 июня) он сетует на "коварную судьбу" свою, которая "так ядовито, злобно посмеялась", толкнув "в самый вонючий осалок... христолубивого сословия" воинство: "Если бы я был изверг, кровопийца, то и тогда для меня удачнее казни нельзя было бы придумать" [II, с.22]. Ко всему этому "строжайше запрещено писать и рисовать": "Отнято благороднейшую часть моего бедного существования" [Там же]. Именно в этой связи следует в записях общекультурная, философская, параллель: "палача-христианина" XIX века императора Николая, сатрапы которого так казнили Т.Шевченко, с "материальным, грубым язычником" Августом (сославшим Назона - Овидия - к "диким гетам") и с "полуозаренной", "полудикой, иступленной средневековой христианкой, но все-таки... материальной христианкой", Флорентийской республикой (в отношении к своему гражданину Данте), которые не запретили названным "светочам человечества" писать и рисовать.

"Материальное" в этом контексте фактически соотнесено, как противоположное, с "озаренное, одухотворенное, разумное", т.е. имеет значение "вещественный, реальный, в противоположность духовному"; смысловыми оттенками этого значения термина "материальное" ("степенями" материальности) являются: "дикий, грубый, неозаренный", в одном случае ("материальный язычник") и "полудикий, иступленный, полуозаренный", в другом ("материальная христианка").

Уже через несколько дней (26 июня) в записях появляются "материальный ум" и "материальное существование". Цитируя мысль И.Гете: "Надеждами живут ничтожные умы", - автор "Дневника" замечает, однако, что "покойный мудрец сказал истину вполтину":

"Надежда свойственна и малым, и крупным, и даже самым материальным положительным умам... Она, прекрасная,... постоянно лелеет доверчивое воображение и убаюкивает недоверчивый ум своими волшебными сказками, в которые всякий из нас охотно верит... Я был бы равнодушный, холодный атеист если бы не верил в этого прекрасного бога, в эту очаровательную надежду", т.е. близкую свободу, приезд в Петербург и т.д. [II, с.30-31].

В контексте, как видно, "материальный ум" соотнесен и сопряжен с "надеждою", "воображением", т.е. высокой духовностью, одухотворенностью; термин "материальное" имеет значение "реалистическое, трезвое", а также "положительное, научное", "природное, естественное" и, по сути, "материалистическое".

"Материальное существование" использовано в записях в соотнесении с ранимой надеждою заняться изящным искусством (гравюрой, рисунком сепией и др.), в значении "быт, бытийность, условие жизни" (ограничить их "до крайней возможности", уехать "на дешевые хлеба" в милую Малороссию и пр.), как условие и способ бытия, другой и высшей стороной которого является реализация надежды на творчество художника, хотя бы в малости [II, с.31].

Фактически в значении "природное, земное, человеческое, низкое", противоположное "божественному, небесному, выпренному" в искусстве, использован термин "материальное" в записи по памяти (10 июля 1857 г.) суждения В.Жуковского, 1839 г., возвратившегося из Германии, "германофила", который нашел К.Брюллова "произведения слишком материальными, придавляющими к грешной земле божественное, выпренное искусство" [II, с.57]. Этому суждению автор "Дневника" предпослал решительное возражение против самой мысли о возбуждении физическим способом (привязывая себя на марсах к мачте во время бури) "неизреченно божественного чувства", вдохновения, — как "мужицкому понятию" К.Либельта, своего современника, "пропитанного немецким идеализмом" [II, с.56-57].

По особому значительны ближайшие к этому записи (11 июля), в которых словно бы подводится логико-методологический итог внутреннему диалогу с К.Либельтом: "В одном месте он (разумеется, осторожно) доказывает, что воля и сила духа не могут проявиться без материи. Либельт решительно похоронил в моих глазах. Но он все-таки школяр. Он пренаивно показывает присутствие всемогущего Творца вселенной во всем видимом и не видимом нами мире. И так

хлопочет об этой старой, как свет, истине, как будто это его собственное открытие" [II, с.59 и 50]. В чем значительность этой записи в связи с темой нашего исследования? Во-первых, в предельно общей, категориальной, форме материя соотносена с волей и силой духа, духовным; признана связь последнего с первым.

Во-вторых, как старая истина выделено положение о "присутствии творца" "во всем видимом и не видимом нами мире". Это положение возвращает нас к содержанию философских исследований Г.Сковороды: а) концепции не видимого и видимого мира, не видимого, внутреннего, и видимого образа вещей и др.; б) пантеистическому истолкованию материи, материального. Этот момент, впрочем, нельзя не видеть в первой части фрагмента записи – о силе духа в связи с материей. Нельзя не видеть также вдумчивого и доброжелательного отношения к этому автору "Дневника", Т.Шевченко.

Конечно, основное значение термина "материальное" как фундаментальной и целостной характеристики бытия проявляется в сопряжении с "духовным", т.е. в основном философском отношении [ср.: 8 и 10]. Оно является общим для творчества Г.Сковороды и Т.Шевченко, однако, неповторимое богатство его существенных оттенков раскрывается в контексте их творчества, в потоке их сознания: специфическими для первого являются вселенский, пантеистический и категориальный характер применения термина, второму скорее характерна его приближенность к личности, ее социальным качествам, очеловечивание.

Список литературы: 1. Грушевський М.С. Як жив український народ. Коротка Історія України. К., 1991. 2. Джойс Дж. Улисс // Иностран.лит., 1889. № 1-12. 3. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч.IV. // Собр.соч. В 15 т. Т.10. Л., 1991. 4. Маккалоу К. Поющие в терновнике. Харьков, 1992. 5. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. 6. Набоков В. Лолита. М., 1991. 7. Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. М., 1982. 8. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю.Шведовой. М., 1989. 9. Сковорода Г. Сочинения. В 2-х т. Т.2. М., 1973. 10. Философський словник / За ред. В.І.Шинкарука. К., 1986. 11. Шевченко Т. Твори. В 5 т. Т.5. - К., 1979.

ГЛОБАЛЬНЫЙ МАКРОКОСМ И МИКРОКОСМЫ ДУХОВНОСТИ

Глобальные перемены, происходящие в нашу эпоху, вызывают изменения в социальных структурах целых групп стран (регионов), что в свою очередь ведет к целому ряду духовных проблем для живых, "отдельных" людей, которыми эти структуры представлены. Некоторые — наиболее актуальные — из этих проблем мы и попытаемся зафиксировать.

Принципиально представлялось несомненным, что развитие человечества может происходить практически неограниченно, поскольку неограниченно могут осваиваться ресурсы, увеличиваться производство, поскольку человек может едва ли не расселяться в космосе (в одной из философских концепций вполне современного автора человечество даже управляет расширениями и сжатиями Вселенной!). Но множество проблем возникает еще на далеком пути к этим грандиозным проектам. В том числе нравственных.

В результате исторических изменений страны современного мира расположились как бы в три "эшелона". Первую группу составили развитые страны, вторую — находящиеся в основном на индустриальном уровне и более или менее продвинувшиеся в направлении к современным технологиям и производству. Третью же группу составляют страны с доиндустриальной техникой и уровнем жизни. Они принадлежат к так называемому "третьему миру", хотя последний отнюдь не исчерпывается ими. К нему принадлежат, например, "новые индустриальные страны", на долю которых в 80-е годы приходилось около 15 % населения и 55 % выпускаемой продукции. Эти страны практически имеют шансы постепенно войти в число развитых. Однако более 30 стран (население их составляет также 15-16 %, но объем выпускаемой продукции катастрофически ниже — около 3 %) находятся "на дне" социального развития и жизнь их поддерживается во многом благодаря внешней помощи. Структуры гражданского общества и политические институты в этих странах находятся в зачаточном состоянии и поэтому, как правило, бессильны в борьбе с авторитарными режимами, поддерживаемыми толпами обездоленных людей. Казалось бы путь, выводящий любую отсталую страну к нормальной жизни, в основе своей ясен: ей необходимо помочь развить свое производство и соответственно поднять общий уровень жизни

до-масштабов индустриального, а затем и постиндустриального общества. Однако в этом отношении не только локально, но и в глобальном плане возникают серьезные трудности. К самым существенным из них относятся экономические и экологические. Обеспечение дальнейшего экономического развития человечества необходимыми для этого природными ресурсами (возобновимыми и невозобновимыми) — включая продовольствие, сырье, источники энергии — является уже сейчас глобальной проблемой. Натиск промышленности нового мирового региона, вдобавок к нынешним развитым странам, планета может не выдержать. Тем более, что этот процесс будет неразрывно связан с усугублением экологического кризиса — также крупнейшей глобальной проблемы современности. Таким образом, в течение определенного периода времени мир вынужден соблюдать меру в своем развитии: сохранять свою трехшелонную структуру. Проблемы отсталых стран не имеют простых и быстрых решений. Легко понять, что такая констатация имеет существенный нравственный изъян и соответственно ставит серьезную нравственную проблему: справедливо ли, чтобы часть населения с высоким уровнем жизни учила беднейшее население необходимости оставаться на неопределенное время в таком положении? Дело усугубляется "эффектом Токвиля" в развивающихся странах при взгляде их на развитие: "Зло, которое переносилось терпеливо как нечто неизбежное, кажется невыносимым при мысли, что от него можно избавиться. Тогда, сколько бы злоупотреблений ни устранялось, от этого как будто яснее выступают наружу оставшиеся злоупотребления, и чувство становится более жгучим: зло, правда, уменьшилось, но зато чувствительность возросла. Феодализм в цвете своих сил никогда не внушал французам такой ненависти, как накануне своего исчезновения. Самые незначительные проявления произвола у Людовика XVI казались более несносными, чем весь деспотизм Людовика XIV" [Цит. по: I, с. 533]. Далее, сама безвозмездная помощь порождает новую нравственную проблему: "дух покровительства" (Г. Бокль) стимулирует иждивенчество и растит нахальных нищих и несчастных людей — вырванных из мира общины и потому ищущих прибежище в новой, авторитарной (а то и тоталитарной) "общине". Соответственно в связи с этим развитый мир подвергается искушению ханжеством, насилием, покровительствующей филантропией.

Быть может проблема, покуда неразрешимая на общесоциальном уровне, может решаться на индивидуальном? Дело в том, что из

трех уровней развития ("эшелонов") скорее состоит не мир в целом, а едва ли не каждая страна: везде есть богатые, средние и бедные секторы. Могут быть созданы условия для социального перемещения "снизу-вверх" наиболее способных индивидов низших уровней. Для этого не всегда даже требовалось бы переселение в более развитую страну, ибо имеется развитый "квартал" собственной. Этому социальному течению снизу вверх должно было бы, конечно, соответствовать обратное течение: некоторое понижение индивидов развитых стран на социальной лестнице (опять-таки, это возможно в пределах своей страны). Такая уступка была бы нелегким, но важным моральным шагом индивида развитых стран.

Трем регионам свойственно преобладание различных типов отношений между индивидами: органического, атомистического и диалогического. В сфере первого типа человек является либо органом социального организма, либо "винтиком" социальной машины; в сфере второго — агентом, взаимодействующим с другими агентами согласно нормам права; в сфере третьего — человеком, способным на личностное общение. В последнем случае развитие свободной индивидуальности производит революцию — общество начинает расти "корнями вверх" (Ренар). Теперь в основном не формы социальности (прежде всего производство) формируют личность, ее образ жизни, а наоборот, личность свободно формирует свой образ жизни, формы социальности. В этом отношении развитие общества пошло "по Марксу". Свободная личность формирует социумы культуры, в которых основной сферой человеческого бытия становится самоустраемленная деятельность, т.е. направленная на изменение себя, своего сознания, мышления и т.д. Осуществляется эта деятельность в свободное время, доля которого возрастает. Все более характерными становятся такие формы жизни, как переписка, выставки, освоение компьютерной информации, диалог между людьми разных регионов. Сама производственная жизнь становится подвижной и изменчивой — ее пронизывают временные и динамичные связи в экспериментальных коллективах — цехах, лабораториях. Производство делается (и это тоже "по Марксу") "экспериментирующей наукой". Общение в жизни строится по типу общения в культуре ("всеобщего труда"): малые группы людей свободно ведут диалог, контактируют друг с другом в стране, между странами, между континентами, свободно обращаются к слоям мировой культуры.

Эта перспектива мировой жизни справедлива, но может быть изображается порой слишком идеализированно. И дело не в трудностях пути к этому грядущему состоянию. Просто порой начинает казаться, будто все люди этих малых социумов проникнуты интересом друг к другу как личности и ведут судьбические, личностные диалоги друг с другом. Иными словами, начинает казаться, что гармонические отношения носят всеохватывающий характер. Думается, однако, что существенная часть отношений носит (и будет носить) атомистический характер. Но, может быть, это и не так страшно. Главное в том, что при желании всегда есть возможность гармонизировать общение, и любые связи строятся самостоятельно и добровольно. Вследствие этого они представляют собой "не одну единственную и предустановленную парадигмальную рамку - предел, но непрерывно становящийся, вновь и вновь устлавливаемый живой синтез многих парадигм" [4, с.34]. Г.С.Батишев имел в виду гармонический синтез. Мы же - плюралистический (т.е. в нем участвуют и органическая и атомистическая и др. парадигмы). В связи со сказанным вспоминается фигура Макса Штирнера. Его часто изображают циником, и формулировки его воспринимают уж слишком, с нашей точки зрения, всерьез. Нам кажется, что в лице его мы сталкиваемся с горькой иронией человека, как раз наивно преданного добру, но потерпевшего крах в личной жизни [5, с.129-130]. На позиции собственника - эгоиста он не перешел (да и не сумел бы), но как бы психически сорвался - стал ругать, критиковать добро (и соответственно восславлять собственничество) в книге и по-прежнему любить его в душе. Неожиданным образом собственничество предстало не таким уж недобрым. Возьмем один отрывок (его приводит и Г.С.Батишев), где "гармоническому" обществу противопоставляется "эгоистический" атомистический союз: "В союзе ты живешь эгоистично; в обществе - "по-человечески", т.е. религиозно, как "член тела господина своего". Обществу ты обязан служить всем, что имеешь, ты его должник, ты одержим "социальным долгом"; союзом же ты пользуешься, и, если, не зная ни долга, ни верности перед ним, увидишь, что не сможешь извлечь из него дальнейшей пользы, то ты выйдешь из него... Общество - нечто большее, чем ты... оно стоит над тобой; союз же - только твоё орудие или твой меч, которым ты обостряешь твою естественную силу и увеличиваешь ее. Союз существует для тебя и благодаря тебе... (подч.нами. - В.Г.). Короче, общество священо;

союз же — твоя собственность, Общество пользуется тобой, союзом же пользуешься ты" [6, с.182]. Сразу же вспоминается Советский Союз, т.е. советское общество. Читая же этот отрывок, иногда не знаешь, что здесь выражено: здоровая атомистическая связь или даже гармония (союз увеличивает твою силу, существует для тебя и благодаря тебе — без этих качеств гармония тоже вряд ли возможна). Поэтому мы не согласны с оценкой Г.С.Батищева^ж.

Каждый тип межличидидных отношений порождает специфические трудности духовной жизни и соответственно ставит перед ней особые задачи. Человек общины, обреченный видеть ее отживание, не может уже, конечно, чувствовать ту гармонию духа, которая доступна аборигенам, еще не столкнувшимся с цивилизацией. Особое душевное состояние у этого человека в рамках модернизированного авторитаризма: с одной стороны чувство чего-то родного, знакомого ("общего"), с другой — ощущение себя в качестве "винтика".

В обществах, так или иначе равняющихся на развитие, особенно остро переживается правовое оформление взаимоотношений, — оно воспринимается как бездушие. Развитие страны уже привыкли, новобранцам же цивилизации законодательство "жмет"; как первое платье Пятнице.

Но и развитые страны не свободны от духовных испытаний. "Самоценность отличия" являет себя не только в творчестве или в квалифицированной работе, но и в "дурной индивидуальности". Впрочем, это проблема только для людей со вкусом. Истинная духовность уживается и становится, по сути, элитарной. Может ли духовность не быть всеобщей и устоять? — Вот еще одна проблема. Между тем она (духовность), возможно, необходима всякому обществу, в том числе технотронному. Еще Х.Ортега-и-Гассет выразил тревогу по поводу появления цивилизованного дикаря, который умеет пользоваться огромным количеством технических достижений, не разбираясь в них. С тех пор прошло немало времени. Нельзя сказать, что названный дикарь не причинил неудобств или исчез, но цивилизация устояла и даже упрочилась. Не благодаря ли творчеству условно именуемой элиты? Ведь технологиями не только пользуются, но и изобретают их. А возможно ли творчество без

^ж "Четкая картина вполне безразличного атомизма, где каждый... готов отдать и предать всех без исключения других и всю Вселенную... на погибель и исчезновение, если только это окажется отвечающим его собственным интересам" [4, с.410].

духовности? Это спорный, но наверное, все-таки, открытый вопрос.

Есть у свободной индивидуальности и неустранимые, сущностные, на наш взгляд, духовные трудности. "Теплый", органический мир коллективности склонен и вовсе подозревать ее в бездушии. Дело, очевидно, заключается в напряженно-интенсивном образе жизни (будь то суета или дела достойные уважения). Здесь есть определенный выбор - вести или не вести такую жизнь - несмотря на то, что в определенных пределах она принудительно интенсивна. Духовная жизнь требует непрерывности и, хотя и движется от прошлого через настоящее к будущему, но живет прошлым, все уплотняя и уплотняя его ("старый друг - лучше новых двух"). Такая жизнь выражается категорией развития. Но "полнота жизни исключает свободу... биография уничтожает свободу..., всякое следование себе искажает свободу"; отношения оттого и свободны, что "не возвращают нас к прежней жизни, а фиксируют точки нашего мышления в настоящем" [7, с.116]. Эта жизнь как будто все время срывается, будто начинается снова и снова, не успевая развернуться. Здесь уже не плавная линия, а "точка - тире", не развитие, а становление. Оригинально в этом плане сопоставление А.М.Пятигорским двух последних поколений "отцов и детей". Несмотря на "окопы Первой войны, и бомбежки Второй, и советские чистки, и германские газовые камеры" поколение "отцов" - "если выживали, конечно, - продолжало жить на свой манер. Потому что время у них было - или они думали, что оно у них было, - для завершения безумств начала века" [7, с.113]. У "детей" времени меньше. Зато вместо "бесконечного переигрывания одной и той же партии" они могут "просто - встать и уйти. Без опрокидывания карточных столов, без битья шулеров канделябрами, без гуманистической риторики справедливо обиженных" [Там же]. Сделать "тире". А "точка" может быть уже совсем в другом месте. Духовность ужимается до предела, становится как правило виртуальной. Вот откуда: "О мой Леонардо, почему столько страданий?" [Ср.8, с.310 и глава в целом; 356].

Список литературы: 1. Лопатников Л. Социальная справедливость //50/ 50. Опыт словаря нового мышления / Под.общ. ред. М.Ферро и Д.Афанасьева. М., 1989. 2. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вopr.философии. 1989. № 2. 3. Замощкин Д.А. Частная жизнь, частный интерес, частная собственность

// Вопр. философии. 1991. № 2. 4. Батищев Г.С. Диалектика творчества. М.: ИНИОН АН СССР. № 18609. I. XI. 1984. 5. Старк Г.В. Метод в действии. Ростов н/Д, 1988. 6. Штирнер М. Единственный и его собственность. Ч.П. СПб, 1909. 7. Пятигорский А.М. Философия одного переулочка. М., 1992. 8. Баткин Л.М. Леонардо да Винчи. М., 1990.

М.В.СМОЛЯГА

МЕТАФИЗИКА ВЛ.СОЛОВЬЕВА В СВЕТЕ ПОИСКОВ СОВРЕМЕННОГО ВАРИАНТА КОНЦЕПЦИИ ЦЕЛОСТНОСТИ

Осмисливая как историческое прошлое, так и реалии современного мира, можно сделать вывод, что одной из причин издержек социального прогресса является господство в духовной области элементаристской концепции действительности. Руководствуясь подобной онтологической схемой, человечество оказывается неспособным осознать себя как целостность, находящуюся в единстве со всем мирозданием. Становится все очевиднее, что путь выхода цивилизации из замкнутого круга распадающегося бытия лежит через глобальное преодоление элементаризма в мышлении и действия на основе обновленного сознания.

О необходимости и возможности формирования новой концепции видения мира свидетельствует и возникшая в современном естествознании ситуация: ряд трудностей, с которыми столкнулись в настоящее время конкретные науки (прежде всего физика микромира) в связи с вовлечением в сферу научного постижения глубинных уровней материальной действительности, могут быть разрешены только в случае использования в качестве общеметодологического основания идеи целостности, конечной неделимости бытия.

В контексте указанных выше реалий развития общественного сознания научный интерес к антиэлементаристскому потенциалу философской мысли прошлого оказывается как нельзя более созвучным потребностям сегодняшнего дня. Особенно это справедливо в отношении идейного наследия русских философов: тенденция к осознанию действительности как неделимого единства, мотив универсализма составляют родовую черту русского философского интеллекта [См.7].

Традиционно присущая русской философии устремленность к всеобъемлющему синтезу одно из блистательных своих проявлений нашла в творчестве Вл. Соловьева. Вместе с тем среди научных работ, посвященных учению основателя философской школы всеединства, до сих пор практически отсутствуют специальные исследования философии мыслителя в аспекте предложенного им решения проблемы целостности. Это тем более удивительно, что даже при беглом сопоставлении отдельных моментов указанного решения, освещаемых в литературе, вырисовывается впечатляющая своей оригинальностью, глубиной, современным звучанием картина поисков единого.

Мотив объемлющего универсализма пронизывает практически все интеллектуальные построения "духовного отца русского идеализма" (С. Булгаков). Вместе с тем анализ трудов мыслителя позволяет сделать вывод о том, что при всем тематическом многообразии в основании системы всеединства как ее смысловой и системообразующий центр лежит именно учение о сущем.

Сущее в философии Вл. Соловьева есть альфа и омега всего, абсолютное первоначало и источник существующего. Отсюда используемые в системе мыслителя такие эквиваленты данного понятия, как абсолютно-сущее, сверхсущее, безусловно-сущее [3, с. 355; 5, с. 283 и др.].

Рассматриваемое само по себе сверхсущее предстает как абсолютно единое. Это безусловная единица, которая как такая никогда не станет многими [5, с. 220-221, 262].

Если атрибут безусловного единства принадлежит сверхсущему как такому, то атрибут множественности принадлежит реализации абсолютного — бытию [5, с. 235]. А поскольку соловьевское сверхсущее есть, как отмечалось выше, начало всякого бытия, то уже чисто логически приходим к выводу: единое — начало множественности. Сам Вл. Соловьев прямо формулирует указанный вывод, характеризуя структуру абсолютного: в безусловно-сущем различаются два полюса, или центра; первый — начало абсолютного единства, второй — начало множественности. Эти центры вечно и неразрывно связаны между собой, предполагают друг друга [4, с. 705, 709].

Итак, безусловное первоначало само по себе не является многим (неделимая единица, абсолютно едино). Но оно — начало множественности, обладает ею и, следовательно, в этом смысле не

исключает множественности (1), производит ее в себе, не нарушаясь ею. Порождающее из себя многое и не утрачивающее с этим многим связи абсолютно единое в метафизике Вл.Соловьева представляет, таким образом, единство единого и многого. Следовательно, то неделимое единство, которое заложено в основании мироздания как его первейший принцип, есть единство единого и многого. Такое единство Вл.Соловьев называет "положительным" [5, с.236], подчеркивая тем самым отличие своего понимания от интуиций древних, прежде всего восточных, философов (то есть от утверждения абсолютной единичности, исключающей всякое другое), а также от того решения дилеммы единого - многого, которое в значительной мере характерно для западноевропейского мирозерцания (здесь внутреннее единство приносится в жертву множественности).

Осмысление соловьевского холизма через призму категорий единого и множественного может быть существенно дополнено в результате выяснения специфики субординации между такими категориями метафизической схемы мыслителя, как целое и часть, а также система и элемент. Согласно Вл.Соловьеву, первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому. Основой, источником всякого существования является н е р а з д е л ь н а я ц е л о с т н о с т ь абсолютного. Последнее не может делиться на части, хотя бы и непространственные, так как любое деление приводит к умалению, ограничению. Вместе с тем сверхсущее как обладающее и единством, и множественностью есть ц е л о с т н о с т ь в с е г о: не как сумма частей, а как начало частных существований в их единстве и "вечный образ их полноты". Абсолютная целостность, заложенная в фундаменте мироздания, не упраздняет частного, а, напротив, утверждает истинную самостоятельность каждого, в солидарности всех [См.: 3, с.355; 5, с.543].

В конечном счете каждое частное начало понимается Вл.Соловьевым как элемент - обособившийся элемент всеединого: будучи отчужден от целого и утверждаем в своей исключительности, он теряет истинный характер и вступает в противоречие и борьбу с другими. Конкретная действительность представляет собой не сведенную к единству множественность непроницаемых друг для друга элементов. В своем актуальном бытии эта множественность - обломки распавшейся системы. Целостность последней мы находим в пределах абсолютного первоначала как такового, находим, правда,

только как один из моментов его содержания. Внесистемность сверхсущего как такового связана с присущей ему безусловной неделимостью [3, с.62, 143; 4, с.586].

В предложенной Вл.Соловьевым системе обоснований неделимого единства мироздания особый интерес представляет, на наш взгляд, то содержание, которое выявляется при рассмотрении соловьевской концепции целостности через призму решения дилеммы материального — идеального.

В своей первооснове мир есть неделимое единое, которое выше, "сильнее" всяких многих, всяких делений. Понятия дух и материя по отношению к тому первоначалу, в которое все погружено как в свой общий источник, просто не применимы. В своей первооснове мир есть не дух и не материя, а их неделимый синтез [5, с.330]. Лишь условно (и никогда не забывая об этой условности!), используя как один из методов познания оперирование абстракциями идеального и материального, идентифицирует Вл.Соловьев абсолютное первоначало с духом. Представляется, что исследователи творчества мыслителя не учитывают в полной мере своеобразие его учения, однозначно определяя соловьевское сверхсущее в качестве идеального [См.: 6, с.136], интерпретируя позицию философа как банальный редукционизм [См.: 2, с.10].

Уже те черты присущего Вл.Соловьеву понимания целостности, которые проступают в результате выяснения субординации между ведущими категориями его экзистенциологии, позволяют, на наш взгляд, говорить о мыслителе как авторе своеобразной концепции целостности. Представляется возможным выделить следующие принципы, обуславливающие специфику соловьевского холизма в его онтологическом аспекте:

1. Принцип "положительного единства": превосходство единого над многим понимается не как поглощение первым второго (принесение множественности в жертву единому неоднократно предпринималось в истории философии), но как включение многого в единое, так что единое есть одновременно многое, а единство мироздания — не отвлеченное, а "конкретное или цельное".

2. Принцип антиэлементаризма: утверждается неэлементарность действительности в ее основе и первоисточнике (что у Вл.Соловьева, однако, не исключает — более того, предполагает — как необходимость — наличие таких планов реальности, которые представляют собой множество элементов).

3. Антиредукционизм. О нем свидетельствует прежде всего то, что целостность действительности в философии всеединства покоится на синтезе идеального и материального начал.

В настоящее время, когда идея целостности мира превращается в концептуальный элемент науки и находит свое практическое осуществление в результатах социальной практики (глобальное движение за мир; предпочтение общечеловеческих идеалов и ценностей узкоклассовым и т.д.), обнаруживается, что многие аспекты соловьевского холизма корреспондируют современному пониманию феномена целостности. Так, утверждаемая философом идея существования мира как единого и в конечном счете неразложимого на какие-либо множества целого успешно используется в качестве методологического ориентира в квантовой теории (проблема световых сигналов внутри минимальных квантов пространства и времени; проблема расхождений и т.д.), находит в последнее время даже экспериментальное подтверждение как идея несепарабельности, то есть физической неотделимости подсистем единой квантовой системы, как бы далеко они ни разошлись после распада исходного состояния [См.: 1; 8].

Присущие философу представления о существовании мира как единого и в конечном счете неразложимого на дискретные ипостаси целого, стремление к преодолению черно-белой картины реальности на путях синтеза духовного и материального начал порождают сомнения в правомерности рассмотрения предложенной мыслителем концепции целостности в рамках традиционной схемы двух основных философских направлений. Явно не втискиваясь в прокрустово ложе подобного членения, соловьевский холизм пробуждает критическое отношение к привычной схеме, оказывается одним из ориентиров в поисках философских оснований новой, антиэлементаристской и антиредукционистской, концепции видения действительности.

Список литературы: 1. Г р и б А.А. Неравенства Белла и экспериментальная проверка квантовых корреляций на макроскопических расстояниях // Успехи физ.наук. 1984. Т.142, вып.4. 2. К у в а к и н В.А. Философия Вл.Соловьева. М., 1988. 3. С о л о в ь е в В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911 - 1914. Т.3. 4. С о л о в ь е в В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т.1. 5. То же, Т.2. 6. Т р у б е ц к о й Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. М., 1913. Т.1. 7. Ф р а н к С.Л. Сущность и ведущие мотивы

русской философии // Филос.науки. 1990. № 5. 8. Ц е х м и с т -
р о И.З. Интерпретация квантовой механики перед решающим шагом
// Филос.науки. 1989. № 10.

А.М.БИЛЫК, Я.М.БИЛЫК

ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТА В КУЛЬТУРЕ

Наиболее часто применяемое измерение культуры – локальная цивилизация (культурно-исторический тип) – основывается лишь на относительно устойчивых элементах культуры, являясь только попыткой нормирования изменчивого потока культуры, понимаемого прежде всего как совокупность традиций и инноваций. Однако есть причины утверждать, что не все в культуре, на наш взгляд, может рассматриваться как изменчивое и относительное. Другими словами, в культуре должен существовать некий абсолют.

Среди этих причин назовем некоторые. Во-первых, не все явления культуры могут быть в одинаковой мере равноценными. Во-вторых, в культуре всегда должно быть нечто, что могло бы быть мерой оценки остальных явлений культуры. В противном случае получилось бы, что все явления культуры одинаково ничего не стоят с аксиологической точки зрения. В-третьих, в культуре обязательно должно быть нечто такое, что придавало бы смысл как всей культуре в целом (а также историко-культурному процессу), так и отдельным ее явлениям.

То, что в культуре обязательно должен существовать какой-то абсолют, свидетельствует также и различная длительность существования у каждого из элементов или явлений культуры. Одни из них исчезают, едва возникнув, другим же суждено существовать вечно. Более того, многие явления в культуре, имея материальную форму, не используются ни современным им обществом, ни культурой вообще. Другие же – наоборот, будучи уничтоженными материально, продолжают свое существование в духовной сфере. Говорят даже, что каждая из исчезнувших в свое время цивилизаций оставила после себя своего рода духовный итог, не исчезнув в полном смысле слова окончательно.

Поиск осмысленности той или иной локальной цивилизации, какой-либо значимости для последующих культур неизбежно приводит

нас в сферу философии истории. Проблемы смысла и направленности историко-культурного процесса рассматриваются здесь также при условии вычленения некоего абсолюта, который может быть и вне самой культурно-исторической схемы (К.Ясперс). В противном же случае — аисторизм, с принципиальным отказом видеть какой-либо смысл или направленность культурно-исторических событий (А.Лосев). Такой подход не отрицает необходимость анализа культурно-исторических эпох (Античность, Ренессанс) или процесса их смены, но история как смысловая направленность здесь нонсенс [4, с.491, 534, 541-543]. Разновидностью такого подхода может рассматриваться и метод, исповедуемый Г.Гессе и Х.Борхесом.

В культуре несомненно должно быть такое абсолютное начало, которое присутствует если не во всех ее формах и проявлениях, то, по крайней мере, в большинстве из них. При этом следует подчеркнуть, что это абсолютное начало по своей природе должно выходить за обычные пределы значений самих этих форм и явлений культуры.

Наиболее подходящим началом культуры, которое обладало бы необходимыми для абсолюта чертами, может быть, на наш взгляд, понятие, которое обычно обозначается как гуманность (человечность). Действительно, если мы будем исходить из соображений главенства этого понятия и абсолютной, определяющей ценности его по отношению к другим понятиям и явлениям культуры, то только в этом случае у нас может появиться реальная возможность иерархии всех понятий, категорий, явлений и форм культуры. В ином случае мы сталкиваемся с хаосом всех элементов, которые в своей совокупности составляют культуру.

Человечность, гуманность — важнейшие понятия всей современной культуры. Однако нет необходимости доказывать, что и в истории, и в современном обществе далеко не все достаточно гуманно. Поэтому закономерно возникает вопрос: что же представляет собой человечность, гуманность или, другими словами, что есть подлинное, настоящее в человеке?

На первый взгляд кажется, что наиболее человеческим в каждом человеке должно быть то, что у него есть общего с другими людьми, ему подобными, т.е. нечто усредненное. Однако практика социалистического строительства в Советском Союзе и других тоталитарных, в том числе и фашистских, диктаторских государствах, наглядно показала, что все попытки, даже самые искренние, до-

стижения "равенства" всех людей по одному общему образцу (коллективизм) делает общество антигуманным.

Поэтому, наверное, следует согласиться с тем, что подлинное, гуманное начало в человеке — это как раз не то, что есть общего у всех людей, а наоборот то, что отличает одного человека от всех других ему подобных. Таким образом, оказывается, что древний и основной лозунг Христианства, который стал основой всей европейской культуры, — "будь самим собой!" — является также и основой всякого гуманизма. Но что это значит, быть самим собой? В чем заключается эта "самость" человека?

Человек далеко не всегда может действовать настолько свободно, как ему хотелось бы. Более того, очень часто он не только вынужден смириться с той постылой действительностью, которую он оказывается не в состоянии никак изменить, но иногда даже прямо соучаствовать в преступлениях, пусть даже и против своей воли. Такая мрачная участь уготована, например, всем жителям стран с различными тоталитарными режимами, независимо от того, осознают они это или нет.

Для того чтобы хоть в какой-то мере остаться человеком, он во многих случаях вынужден постараться уйти в себя, постараться хотя бы в своей душе найти потерянный рай. Еще Марк Аврелий говорил, что если уже мы ничего не в состоянии изменить в этом мире, то бежим в милую отчизну! Понимая под "милой отчизной" человеческую душу.

Тем более, что в себе самом, в своей душе человек может найти целый мир: "Как сердцу высказать себя? // Другому как понять тебя? // Взрывая, возмутишь ключи // Питайся ими и молчи!" (Ф. Тютчев). А в Талмуде сказано, что с каждым человеком умирает Вселенная.

В цивилизованных странах человек может попробовать сохранить гуманность, свою человеческую подлинность хотя бы в частной жизни, если это вообще возможно. Но в тоталитарном обществе этого не может быть в принципе. Ведь сущностное отличие тоталитаризма от свободного общества как раз состоит в том, что в тоталитарном обществе у человека не допускается существование ничего своего, в том числе и частной жизни.

Однако исследования психоаналитиков и произведения экзистенциалистов показали, что душа человека не так однородна, как это считалось раньше, и не все в ней является подлинным. Не менее

скептически они оценивали и частную жизнь демократического общества. Вероятно, можно говорить о разной степени подлинности и гуманности различных сторон жизни. В то же время это означает, что должен быть решен вопрос о наиболее подлинном в человеке.

В поисках ответа на вопрос, что значит по-настоящему быть самим собой, Х.Ибсен, например, приходит к выводу, что проблема подлинного "Я" может быть решена только в традиционном христианском смысле: "Пер Гьнт: Так погиб я ... // Да, погиб, коль загадки не разгадаешь!... Отвечай: где Пер Гьнт был, уйдя из селения? // Сольвейг: Где он был? // Пер Гьнт: Да - с печатью предопределения // Тем, каким он был задуман в мыслях Бога? // Знаешь ты? Если нет, - мне одна дорога-// В край тумана... // Где был я - самим собой...цельный... без лжи... // С божьим знаком на лбу?...// Отвечай мне скорей... // Сольвейг: Здесь: в любви, надежде и вере моей! " [3, с.184].

С этим трудно не согласиться.

Список литературы: 1. Б о р х е с Х. Проза разных лет. М., 1989. 2. Г е с с е Г. Гра в бсер. К., 1978. 3. И б с е н Х. Пер Гьнт // Х.Ибсен Х. Избранные сочинения. М., 1951. 4. Л о с с е в А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. 5. Я с п е р с К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

И.Н.ПАСИСНИЧЕНКО

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ПОВОРОТ К НОВЫМ ОРИЕНТИРАМ?

Кризис классического идеала науки и болезненное становление новой научной парадигмы - неоспоримая реальность наших дней, процесс, который охватывает все больше отраслей научного познания. Вслед за Ф.Капрой мы, очевидно, уже с большим основанием можем говорить, что отречение от жесткой механико-редукционистской модели, которое первыми провозгласили физики, превращается в научном сообществе в цепную реакцию.

С нашей точки зрения, имеется основания считать, что первые признаки такого поворота намечаются и в западной антропологии,

в частности в культурной антропологии. Краткому анализу попыток культуроантропологов преодолеть крайности линейно-редукционистской методологии в подходе к культуре, выражающейся, в частности, в проблеме понимания культуры как механизма адаптации, посвящена данная статья.

Следует отметить, что редукционистский подход к культуре в рамках культурной антропологии соседствует с "ментальной" концепцией культуры, согласно которой последняя понимается как идеальная или концептуальная система общепринятых ценностей, убеждений, значений, своеобразный "код поведения" [См.: 2, p.18]. В отличие от ментального подхода, автономизирующего, освобождающего культуру от реальности, редукционистский вариант, напротив, жестко связывает ее с какими-либо "определяющими", "фундаментальными" процессами, культура становится деривативной.

Наглядным примером этого стало такое течение культурной антропологии, как социобиология - примером крайней формы редукционизма, "линейного" редукционизма, как его определяет Пиаже, характерного прежде всего для естественных наук и заявляющего о своей способности объяснить проблемы одной науки в терминах другой. Следуя этим традициям, О.Вильсон и другие социобиологи заявили об открытии: возможности описать социально-культурные явления на языке законов биологии. Они убеждены, что знания о генах являются ключом к пониманию не только человеческой природы, но и общества, культуры. Другой пример - исследования, пытающиеся связать культуру с функционированием человеческого мозга. Согласно Де Винтеру, элементы культуры могут трактоваться как "ментифакты", как продукты функционирования возбужденных отделов центральной нервной системы [3, p.68].

Необходимо подчеркнуть, что в первых рядах критиков подобного сведения культуры к языку естествознания, биологии выступили многие видные представители культурной антропологии. Работы Джиртса, Салинса и Левонтина способствовали в целом подрыву линейно-детерминистической методологии и, что для нас особенно важно, привели к необходимости переосмысления проблемы адаптации.

Для культурной антропологии данная проблема является ключевым моментом традиционного понимания культуры как адаптивного механизма, позволяющего человеку приспосабливаться к новым условиям физического и социального окружения, включающего в себя выработку системы культурной трансляции [См.: 4, p.239-254].

Однако критика редукционизма нанесла удар и по этой традиции культуры как адаптации. Дело в том, что, во-первых, понятия "адаптация" и "отбор" стали основополагающими в редукции культуры к биологическим моделям, начиная с "культургеов" и заканчивая "культурным отбором", и, во-вторых, сыграли решающую роль в развитии языка и постижении сущности самой биологии. Поэтому концепция адаптации в конце концов превратилась в важный элемент линейно-редукционистского подхода.

Таким образом, поиск альтернативы линейному детерминизму и редукционизму приводит культуроантропологов к необходимости поиска альтернативы пониманию культуры как адаптации. Например, Гоулд и Левонтин, критикуя адаптационную модель, в качестве такой альтернативы акцентируют внимание на роли в эволюции автономных систем, отличающихся нелинейностью и большей целостностью [См.: 9, р.581-598]. С их точки зрения, в процессе непрерывной адаптации физиология, например, может выполнять такую же функцию, как и среда в концепции естественного отбора. При этом мы наблюдаем, что физиология способна к "самоутверждению", самоподдержанию, а также к стабильности форм, направляющих русло эволюции. В этом случае роль адаптации становится второстепенной, подчиненной роли самоорганизующихся факторов.

Тенденция к самоорганизации как альтернативе адаптации прослеживается в работах Сагала, акцентирующего роль концепций структуры в самоутверждении и гармонизации системы, а также Матураны и Варелы [См.: 5, 6]. Последние рассматривают самоорганизацию через призму концепции аутопоэза, анализирующей проблемы самовоспроизведения сложных систем без изменения их организации. Такое понимание самоорганизации исключает возможность приписать какую-либо цель операции самой аутопоэтической машины. Эта цель принадлежит нашему пониманию системы, истории машины в смысле ее наблюдения, а не функционирования. Значение исторического фактора в данном случае не фокусирует наше внимание на механизме, детерминирующем путь эволюции. Напротив, подчеркивается недетерминированность как результат взаимодействия цепей случайных явлений, и история становится "детерминированной" в том смысле, что взаимодействия автономных систем в сложной вселенной направляют эволюцию системы во времени. Но это уже собственно не редукционизм, так как здесь нет места редукции автономных систем к системам и законам более высокого уровня.

В этой связи представляется, что процесс поиска альтернативы редукционизму и концепции адаптации в культурной антропологии отражает общий процесс ломки теоретических оснований, составлявших опору прежней науки. Как известно, таким основанием служила вера в понятия, характерные для ньютоновского мировоззрения, в котором вселенная редуцировалась к функционированию определенных наборов принципов. Причем сами принципы формулировались как механизмы, в которых параметры пространства и времени представляли теоретически обратимыми. Если же мы, как отмечалось выше, возвращаем исторический фактор, время в его необратимости, на смену детерминизму ньютоновских принципов приходят понятия "порядок" и "хаос" и наше внимание сосредоточивается на динамике вселенной как непрерывного потока, вселенной, в которой "становление" вытесняет статику "бытия". Очевидно, что в таком мировосприятии концепция самоорганизации занимает центральное место, позволяя описать в более реалистических понятиях системы, действующие в недетерминированной вселенной. И если, по справедливой оценке Пригожина и Стенгерс, живые системы являются высшим выражением происходящих самоорганизующихся процессов, то эволюция этих живых автономных систем заслуживает особого внимания. Отличительной чертой новой вселенной становится также невозможность наблюдать ее со стороны, взаимозависимость человека и природы в мире, более не редуцируемом к механизмам. Отсюда нарастание, по словам Пригожина, процесса возрождения "метафизики", роли человеческого элемента. Взаимозависимость между познанием и вселенной настолько определяется нашим общим мировоззрением, что Пригожин и Стенгерс обращаются к ней в "культурных" терминах в смысле культуры как космологии, структурирующей наше познание мира [См.: I].

Для культурной антропологии отмеченные черты складывающейся новой научной парадигмы в качестве ориентиров, с нашей точки зрения, означают следующее. Во-первых, приоритетность проблемы многоуровневого анализа культурных факторов. Во-вторых, укрепление прежде интуитивных призывов антропологов исследовать локальные автономные культуры с их ценностными ориентациями на местный суверенитет и самоопределение. В-третьих, возникновение идеи культуры как познания, причем такого, которое, как и другие автономные явления имеет свою историю, подчиняется "внутреннему времени". Возможно проблема недетерминирован-

ной вселенной все больше принуждает нас отказаться от веры в запрограммированную эволюцию, и в наших планах мы скорее должны прислушиваться к совету Аллена придерживаться альтернативных траекторий "изменения", чем специфического пути "развития" [См.: 8, p.200-201, 210-222].

В заключение хотелось бы сказать, что отмеченные выше проблемы, в которых мы усматриваем ростки новой научной парадигмы на почве культурной антропологии, пожалуй, порождают больше вопросов, чем ответов. Но это требует лишь более глубокого и внимательного отношения к ним — как условия получения ожидаемого плодотворного результата.

Список литературы. 1. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. — М., 1986. 2. Vivello F.R. *Cultural Anthropology Handbook: A basic introduction*. — N.Y.: Mc.Graw-Hill, 1978. 3. De Winter K.W. *Biological and Cultural Evolution* // *Journal of Human Evolution*, 1984. V. 13. 4. Cavalli-Sforza L. *Cultural Transmission and Adaptation* // *International Social Science Journal*, 1988, V. 40, N. 116. 5. Matutana H.R., Veraña E.J. *Autopoiesis and Cognition*. — London: Reidel, 1980. 6. Varela F. *Two Principles for Self Organisation* // *Self-organisation and Management of Social Systems*. Berlin: Springer, 1984. — p. 25-32. 7. Sakal D. *Structure and Self-organisation* // *Behavioural Science*. V. 27, p. 249-258. 8. Allen P.W. *Towards a New Science of Complex Systems*. Tokyo, 1985. 9. Gould S.J., Lewontin R.C. *The Spandrels of San Marco and Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B*, V. 205.

В.С. СТАРОВОЙТ

"МАССОВАЯ КУЛЬТУРА" КАК ПЛАСТ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

К "массовой культуре" нельзя относиться как к однозначному процессу в культуре XX века, для которого свойственны "примитив-

ность характеристик отношений между людьми, низведение социальных, классовых конфликтов к сюжетно занимательным линиям, столкновениям "хороших" и "плохих" людей, чья цель - достижение личного счастья любой ценой" [5, 348].

В пределах небольшой статьи нельзя претендовать на освещение всех аспектов феномена "массовой культуры". Кроме того, в ряде работ довольно подробно описаны ее общепринятые характеристики [См.: 1,2,3,4,5], поэтому мы сделаем попытку остановиться на тех моментах, которые не нашли достаточного освещения в литературе и представляют для нас интерес: на анализе художественной* продукции "массовой культуры".

Очевидно, стоит задуматься над тем, почему этот пласт "массовой культуры" сумел прижиться в самых различных обществах с довольно ощутимыми социально-экономическими различиями. Несомненно, что определенную роль сыграло здесь то, что "массовая культура" с успехом выполняет зрелищно-развлекательную функцию. Она, как правило, несет в себе яркость, увлекательность, красочность, динамизм, даже стремительность действия, интригующий сюжет. Все это соединяется с профессионализмом создателей и исполнителей.

"Массовая культура" выполняет и другие функции, среди которых одной из важнейших является компенсаторная. Скорее всего, "массовая культура" не просто преобразует художественную культуру в отрасль экономики и не просто использует средства массовой коммуникации для производства и распространения стандартизированных образцов культуры, хотя все это ей присуще. Здесь присутствует и более сложная связь с внутренним миром неудовлетворенного рядового, среднего человека, повседневность которого полна забот, напряженности и неустойчивости. Иллюстрированные еженедельники, диски, фильмы, конкурсы красоты, показы мод помогают ему компенсировать запросы, потребности, желания, которые не могут получить удовлетворения в реальной жизни. Так, например, во многих фильмах этого плана есть поступки и страсти, и этим они привлекают зрителя. Главным же здесь, с нашей точки зрения, является вопрос о том, почему они, будучи такими прямолинейными,

* Слово "художественная" здесь употребляется для обозначения того аспекта "массовой культуры", который связан с производством продукции, традиционно относящейся к художественной (фильмы, литературные произведения, диски и т.п.).

демонстративными, а часто и прямо физиологическими, оказывают такое воздействие на зрителя.

В свое время О. Шпенглер, Ортега-и-Гассет, Т. Адорно высказали тревогу по поводу распространения "массовой культуры". Основу для ее экспансии они усматривали в "массовом обществе" с его утилитаризмом и нивелированием образа жизни и высказали опасения, суть которых в том, что под натиском "массовой культуры" может погибнуть подлинная, "высокая" культура, в центре которой всегда были проблемы человеческого духа.

В истории культуры могут происходить глубинные сдвиги, в результате которых на поверхности оказываются такие процессы, как распространение "массовой культуры". Такой сдвиг в европейской культуре произошел в конце 30-х - начале 40-х годов XX века, когда потерпела крах система сложившихся до этого духовных ценностей и идеалов Нового времени. "Само слово "дух" стало непонятным. Слишком обнажились низшие инстинкты - вегетативный и сексуальный. Слишком уверенно заговорил логический механизм рассудка... Обнажение физиологических функций культуры, исчезновение смысла жизни - как это всегда бывает при больших катастрофах, когда гибнет самый критерий оценок, подмена смысла жизни насыщением низших инстинктов, ложным смыслом, некультурным..." [I, 197-198, разрядка моя. - В.С.]

С тех пор прошло немногим более полувека, и культурная атмосфера оказалась до предела насыщенной именно такими образцами, которые подменяют смысл жизни, заполняют духовный вакуум людей. Сам процесс этой подмены практически не исследован, но, очевидно, неслучайно в художественной продукции "массовой культуры" внимание постоянно концентрируется на таких общепризнанных человеческих ценностях, как красота, любовь, семья, дружба, долг, борьбы со злом и т.п. "Массовая культура" как бы стремится утверждать ценности "высокой", но делает это на своем уровне. То, что "высокая культура" в осмыслении этих общечеловеческих ценностей выстрадала, добыла ценой тяжелых сомнений и противоречий, колоссальным трудом ума и души, "массовая" утверждает легко и безусловно. Один небольшой пример: в душе Константина Левина (роман Л. Толстого "Анна Каренина") живет глубокое и искреннее чувство к Кити Щербацкой, но даже после свадьбы он переживает такое сложное душевное состояние, что временами испытывает жела-

ние повеситься. Стремление к счастью, к полной гармонии, осознание недостижимости этого в произведении большого художника оказываются связанными со страданиями и душевной болью.

В художественных же образцах "массовой культуры" подобные сложнейшие состояния человеческой души заменяются ставшей расхожей фразой "Я люблю тебя". Персонажи "массовой культуры" отличаются завидной духовной комфортностью. Даже сокрушительные смертельные удары они наносят с полным сознанием своей правоты. Другими словами, у них нет проблем, даже если они есть. Эти нюансы необходимо иметь в виду, когда в прессе или на телевидении раздаются голоса о том, что "массовая культура" пересекается с "высокой". Они не пересекаются, но "массовая культура" охотно подпитывается за счет "высокой". Она заимствует у нее ценности и даже делает их расхожей модой со всеми вытекающими отсюда последствиями, ибо это уже ценности, поданные на уровне "массовой культуры", где любовь, красота и семья утверждаются только через показ обнажившихся инстинктов, а долг и порядочность — через умение напавал сокрушить "плохого" человека. И никаких сложных душевных состояний, никаких переживаний по поводу того, что один человек причиняет другому боль или даже смерть. Это и есть подмена смысла жизни в художественной продукции "массовой культуры", как и то, что место творческого вдохновения, горения человеческого духа занял трезвый расчет умелых профессионалов. (Вспомним пушкинское "Порой опять гармонией упьюсь / Над вымыслом слезами обольюсь..." или пастернаковское "Когда строку диктует чувство, / Оно на сцену шлет раба, / И здесь кончается искусство / И дышат почва и судьба..." Здесь совершенно очевиден "логический механизм рассудка", действующий на основе подмененных критериев: продолжительности проката, классовости, количества снятых копий, тиража и т.п.

Сказанное выше дает основания по-другому подойти к дискуссионному вопросу, который время от времени поднимается в прессе и в научной литературе. Это вопрос о той грани, после которой "массовую культуру" следует относить к антикультуре. Известна точка зрения, в соответствии с которой эта грань переступается тогда, когда "массовая культура" пропагандирует насилие, жестокость, порнографию. Однако вряд ли создатели "массовой культуры" ставят перед собой цель пропагандировать эти антигуманные начала.

"Массовая культура" — уже сложившийся пласт современной культуры. У ее зрителей, читателей, слушателей существуют вчужеродные установки на восприятие ее продукции, поэтому любители боевиков внутренне готовы к большому или меньшему количеству трупов, как заранее определены ожидания и у зрителей эротических фильмов. "Массовая культура" не побуждает трудиться умом и душой, размышлять, постигать жизненные истины. Потребители ее кино- или издательской продукции со временем могут настолько привыкнуть видеть то, что в нормальной жизни ужасает, потрясает или отвращает (вид крови, изуродованное или мертвое тело, интимные акты), что в результате многие потом окажутся не в состоянии воспринимать эти вещи как противоречащие или не подходящие для публичного показа. С нашей точки зрения, это тоже относится к результатам подмены тех духовных ценностей, которые культура вырабатывала не одно тысячелетие.

В различных странах распространение "массовой культуры" имеет свои особенности. Для нас представляет наибольший интерес, как это происходит в нашем обществе. Не нужно много доказательств, чтобы обнаружить совпадение с описанной выше ситуацией: другое понимание смысла жизни, другие критерии оценок — с теми процессами, которые ныне очевидны в художественной культуре и усугубляются происходящей ломкой общественных отношений.

В то же время история отечественной культуры содержит много свидетельств тому, что искусство всегда играло в ней особую роль. Например, художественная литература (и русская, и украинская) выходила далеко за рамки беллетристики. Она ставила перед собой более глубокие цели. При царистском режиме, затем — тоталитарном обществе было фактически лишено права и правосознания. В этих условиях нравственное сознание и нравственные ценности приобрели особую важную роль в отечественной культуре. Произведения великих художников (Л.Толстого, Ф.Достоевского, А.Чехова, Т.Шевченко, Л.Украинки и др.) наполнены глубоким духовным смыслом. Быть проблемным, осмысливать важнейшие жизненные вопросы, жизнеустраивать — это в течение веков сложившаяся культурная миссия отечественного искусства, в лучших проявлениях неотъемлемая от художественности как сущностной характеристики искусства. Несмотря на все бедствия и сложности нашей исторической и общественной жизни была создана великая культура. Многие отечественные художественные произведения стали ценностями мировой культуры.

В нашем обществе всегда был интеллектуальный слой - интеллигенция, которая поддерживала в культуре духовную атмосферу. Не этот слой вынужден расходовать не только физические, но и духовные силы на обеспечение необходимых средств к жизни. Есть опасения размывания этого слоя людей с духовными потребностями. Не случайно многие деятели культуры во весь голос говорят о своей тревоге в связи с коммерциализацией и прагматизмом, которые все более распространяются на сферу художественной культуры. Все это не только усиливает позиции "массовой культуры", но может еще раз в нашей культурной истории обернуться прерыванием традиции, что не может не сказаться негативно на состоянии нашей культуры в целом.

Таким образом, сейчас наша культура переживает переломный момент, который сопровождается интенсивным засильем "массовой культуры". Утвердит ли она за собой доминирующее положение в культуре и потеснит позиции "высокой"? Сумеет ли подлинная культура сохранить свое значение и развиваться на основе присущих ей критериев и традиций, характерных для отечественной культуры? Это пока открытые вопросы, ответ на которые даст будущее и во многом будет зависеть от культурной политики, проводимой в обществе.

Список литературы: 1. Г о л о с о в к е р Я.Э. Логика мифа. М., 1987. 2. К а р ц е в а Е.Н. "Массовая культура" в США и проблемы личности. М., 1974. 3. К у к а р к и н А.В. Буржуазная массовая культура. М., 1978. 4. Р а й н о в Б. Массовая культура. М., 1979. 5. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Л.Г.МОРОЗКО, О.В.ФРОЛОВА

О ТВОРЧЕСТВЕ

До недавнего времени в центре внимания философов находились прежде всего деятельностные характеристики творческого процесса, его связь с целеполаганием, опредмечиванием сущностных сил человека и т.д. В последние годы преобладает анализ творчества как

феномена культуры: его гуманистическая направленность, наличие ценностных ориентаций, соотнесенность с нормами и традициями. Нетрудно заметить, что оба направления рассматривают творчество прежде всего как деятельность, создающую материальные и духовные ценности, содержащие элементы новизны и неожиданности. На наш взгляд, ограничение анализа творчества в рамках социокультурных характеристик, принятых в качестве сущностных определений, в итоге приводит к чрезмерно рассудочному, морализаторскому представлению о нем. Творчество при этом предстает как нечто всегда положительное и прекрасное.

Нам представляется плодотворным исследование творчества как биосоциокультурного феномена, являющего собой сложно структурированную целостность, в конструкцию которой заложены нейрофизиологические, психологические и социокультурные элементы.

Человек как биосоциальное существо стоит на стыке двух миров, двух типов объективной реальности. Будучи биологическим организмом, человек неотъемлемая часть природы и в этом аспекте над ним давлеют естественноприродные закономерности. Есть ли здесь место творчеству? Общепринята точка зрения, что в основе своей творческая деятельность — феномен сугубо социальный, животные не творят. Да, животное не творит, оно приспособляется к окружающей среде и если вносит в нее какие-то изменения, то лишь в силу своего объективного существования, в силу взаимодействий с другими явлениями, обусловленных его естественной природой и природой этих явлений.

Человек, в отличие от животного, не довольствуется тем, что дала ему природа, создает, "творит" свою "социальную" среду обитания. И все же мы полагаем, что антиномия "человек — животное" при анализе творчества не совсем корректна. Создавая человека, природа "взяла на себя грех" наделить его способностью творить. Исследования и открытия современной нейрофизиологии выявили новые грани качественного отличия мозга человека от мозга животного [1, с. 74]. Обнаружена объективная специфическая особенность — функциональная асимметрия левого и правого полушария мозга человека, что весьма важно для понимания механизма творческого акта как противоречивого единства понятийного и образного мышления. Исследования творческих потенций человека дают основание утверждать, что любое творчество невозможно без определенного набора врожденных и унаследованных способностей и склонностей.

человека. Совокупность качеств, позволяющих заниматься творческой деятельностью, психологи называют эмпатией (вживание, идентификация, перевоплощение, вчувствование и т.п.). Эмпатия составляет необходимый момент творчески-человеческого отношения к миру, позволяет мыслить, чувствовать "иное" как самое себя, проникая в его глубинные характеристики. В этом смысле творчество — процесс расширения границ природного, собственного "Я", разворачивающаяся возможность самоидентификации человека. Через творчество человек с природной определенностью и конечностью своего "Я" утверждается как "не-Я", предстает в иной ипостаси, как существо культурное, социальное. В этом плане творческий акт — это больше чем акт самореализации, это акт творения новой целостности.

Как базовую потребность человека рассматривает творчество известный американский социальный психолог, основатель так называемой гуманистической психологии А. Маслоу [2, с.172]. Его иерархическая классификация потребностей человека включает в себя потребность в самореализации (*self-actualization*). Имеется в виду самоутверждение, самосовершенствование человека в социокультурном мире через реализацию его способностей. В отличие от предыдущих четырех потребностей, которые Маслоу обозначил как потребности нужды или недостатка, таланты и способности, составляющие комплекс самореализации человека, определены им как потребности роста. Творя, человек как природная целостность "прорастает" в культуре, питаясь ею и создавая ее как новую целостность, как продолжение своего природного тела, не отвергая и не отрицая целостность природную. Человек, выходя за пределы своей телесной сущности, в культуре творит себя как бесконечность.

В этом плане и культура может быть интерпретирована как творчество, так как она безусловно есть непрерывный процесс познания человеком самого себя, своей истинной природы.

Мы полагаем, что в основе своей творчество аксеологически нейтрально. Будучи базовой в своих предельных основаниях потребностью человека (природной, не культивированной), творчество прорывает "плоть" культуры, создавая новую реальность в результате интимного, непосредственного контакта с бесконечной природой. Используя метафору, можно сказать, что на этом этапе в человеке "говорит" сама природа. Это своеобразные робинзонады,

творчества. Здесь нет смысла, целеполагания и целесообразности. Они появляются тогда, когда творчество приобретает статус культурного продукта, в котором снимается природное начало.

Поэтому от творчества всегда можно ожидать непрогнозируемых результатов, весьма опасных для человеческого сообщества. В творчестве есть необузданная природная стихия, бесконечные возможности которой до определенного времени скрыты, не наблюдаемы. Эти черты очень точно подметил С.Лем: "Человек — существо творческое, и необходимы stagnирующие системы, чтобы обуздать в нем неуправляемый творческий порыв" [3, с.16]. В какой-то мере такой "стагнирующей системой" выступает культура. Результаты творчества, вторгаясь в "плоть" культуры, приобретают оценочно-нравственный, смыслообразующий характер. Происходит процесс соотношения, соответствия их принятым в той или иной культуре ценностям и идеалам, нормам и традициям. Нередко "суд" культуры, социума бывает жесток и великие открытия "открываются" лишь будущим поколениям. Здесь можно согласиться с Бердяевым, что все, кто подчиняется усредненным, устоявшимся стереотипам, живут не творчески, механически, неподлинно [4, с.100]. Норма, правило больше применимы к морально-нравственному поведению человека: нельзя поступать так или иначе, нельзя убивать, лгать, красть, развратничать и т.д. Меньше всего норма применима к творчеству. Ее житейская рассудочность может превратить человека в премудрого пескаря, носителя лозунга обывателя всех времен и народов: "Не высывайся!". Но если абстрагироваться от многообразия культурных норм и традиций, то в форме трансляции их от поколения к поколению обнаруживается одно общее — стремление человека увековечить себя как неповторимую личность, что есть творчество коллективное.

У "мозга" культуры также есть своя "функциональная асимметрия", отвечающая всеобщему физическому закону (или принципу) дополнительности: материальное дополняется идеальным, временное — вечным, человеческое — божественным, телесное — духовным, понятия — образами, рациональное — иррациональным и т.д. В процессе культуротворчества возникают противоречия, доходящие порой до конфликта. Происходит постоянное столкновение нравственного и аморального, истинного и ложного, прекрасного и безобразного, что составляет неотъемлемые черты человеческого существования. Механизмом разрешения этих противоречий выступает в итоге куль-

тура — как способ и мера творческой реализации человека. Разрешая подобные коллизии, культура образует тот вектор творческой ориентации личности, который позволяет обрести надежду и устойчивость в окружающем мире, передать свое "Я" будущим поколениям, а значит, обрести бессмертие.

Список литературы: 1. Вейн А. Мозг и творчество // Наука и жизнь. 1983. № 3-4. 2. Гречко П.К. Диалектический гуманизм, или о природе человека // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991. 3. Лем С. Не может быть рая на Земле // Огонек. 1983. № 3. 4. Бердяев Н.А. О назначении человека. П., 1931.

А.М.БИЛЫК

Я.М.БИЛЫК

ПРИНЦИП ВОЛИ В ЭТИКЕ

В некоторых сократических диалогах Платона утверждается, что если человеку объяснить, что такое добродетель и как следует себя вести, то он никогда якобы не сможет поступать плохо. Согласно убеждению Сократа, человек может поступать плохо только из невежества [6].

Таким образом, с точки зрения Сократа и Платона, нравственность каждого человека определяется только его разумом, его знаниями. Только невежественный человек может быть аморальным, а тот, у кого в достаточной мере проявились и сформулированы понятия добродетели, должен быть нравственно совершенным. С высоты опыта двадцатого века эти рассуждения могут показаться наивными. Но не будем забывать, что на подобном убеждении (человека можно научить поступать правильно) основывалось (и основывается!) достаточно много теорий воспитания.

Только в эпоху поздней античности с возникновением христианства постепенно возникает понимание того, что поступки человека определяются не только и не столько его познанием добра и зла, сколько его волей: желанием или же, наоборот, нежеланием поступать так, а не иначе.

Одним из первых обратил на это внимание Тертуллиан. Он пришел к выводу, что поступки человека, выбор им пути добра или зла в конечном счете определяется отнюдь не его просвещенностью в вопросах морали, а только его свободной волей. Таким образом, только в христианстве человек впервые стал оцениваться в качестве нравственно свободного существа. Можно утверждать, что человек поступает нравственно тогда и только тогда, когда он хочет этого. Воля, поэтому, есть необходимое условие для нравственности. Но только достаточно ли для этого человеку одной только воли?

Эпикур, например, полагал, что для счастья человеку достаточно удовлетворения необходимых естественных потребностей, в результате чего он получает удовольствие и наслаждение: "удовольствие - высшее благо". Понимая, что погоня за удовольствиями, а тем более чрезмерные удовольствия могут привести к страданиям и повредить человеку, Эпикур полагал, что пределы стремления человека к удовольствиям должны определяться его самочувствием.

Вряд ли можно согласиться с этим положением. Ведь печальный опыт наркоманов, алкоголиков, гомосексуалистов показывает, что само по себе самочувствие человека отнюдь не может служить объективным критерием нравственного благополучия и состояния здоровья человека. Организм человека, его природа создают пределы для счастья в совершенно другом отношении.

Однако наличие у каждого человека потребностей и присущее всем стремление к удовольствиям свидетельствуют о всесторонней зависимости человека от природы. Они привязывают человека к его собственной природе, а также и к окружающему миру. И это при том, что сам Эпикур стремился обосновать принцип самодостаточности (атараксии), т.е. независимости человека от мира, связав его с принципом удовольствия, которое в принципе также является зависимостью человека от природы. Возникло явное противоречие. Поэтому Эпикур полагал, что следует выбирать не всякое удовольствие, также как и избегать не всяких страданий, предпочитая духовные удовольствия телесным и естественные - неестественным, а также необходимые - таким, без которых можно обойтись. Но это совсем не меняет суть дела.

В удовлетворении какой бы потребности человек ни стремился найти счастье, он всегда ограничен в своих возможностях. Это

понимал и Эпикур, который говорил о бесконечности желаний, так как "ничего не достаточно тому, кому достаточно мало..." [7, с. 623]. Когда мы говорим об ограниченности возможностей человека, мы подразумеваем, что он ограничен и во времени, и в пространстве, и своими энергетическими возможностями, и слабостью духа и тела, и, как это не странно звучит, даже своими потребностями. Речь идет о том, что не все потребности однонаправлены — они могут приходиться в противоречие друг с другом. Кроме того, человек является таким существом, которое не может раз и навсегда удовлетворить свои желания и потребности: "... не может человек пересказать всего; не насытится око зрением; не наполнится ухо слушанием" [2]. Его потребности и желания возникают вновь и вновь. И в этом их недостижимость для воли.

Долго ли длится наслаждение? — Один миг или чуть больше. Это хорошо осознавали уже киренаики. И прав был Аристип, когда считал необходимым говорить об интенсивности удовольствий и их разной в зависимости от этого ценности. Ведь если быть последовательным, то придется признать, что только наиболее сильное (интенсивное) наслаждение действительно является таковым. Но наиболее сильное и чрезмерное наслаждение не в состоянии выдержать даже самый крепкий организм. Поэтому человек, даже напрягая все свои силы, может достичь поставленную цель, например, наслаждение, только на самый краткий миг, и даже если ему удастся напрячь свою волю в сверхчеловеческом усилии, результат все равно будет ограниченным. Кроме того, не надо доказывать, что в результате такого напряжения воли конечный итог для организма может оказаться просто плачевным.

Подобно тому как при спонтанном (неконтролируемом) стремлении к удовольствиям может быть нанесен ущерб для организма, так и при перенапряжении воли человек приносит непоправимый ущерб своему организму. То же самое можно сказать, если целью волевых усилий будет не стремление к удовольствиям и не удовлетворение потребностей, а что-нибудь другое, например стремление выполнить долг. Ведь долг — это тоже категория воли и о нем можно говорить только тогда в полном смысле, когда человек в своем стремлении выполнить долг преодолевает какие-нибудь препятствия, в том числе и связанные с его собственной человеческой природой.

И. Кант, например, говорил о противоречии склонности и долга. Если человек, несмотря ни на что, хочет принести себя в жертву

принципу, то это опять-таки приводит к перенапряжению и опустошает его душу. Но еще хуже, если человек приносит в жертву своей воле не себя, а других, игнорируя чужие страдания, даже если при этом он исходит из убеждения, что благо всех выше страданий каждого. Можно, конечно, подобно ибсеновскому Бранду стремиться к цели несмотря ни на что (*quantum satis* — полной мерой), но для этого надо заставить себя не слышать и не видеть: "... Один из толпы: "Постой! Старик-отец устал!" / Другой: "Я сутки хлеба в рот не брал!" / Многие: "насыть нас! Жажду утоли нам!..." / Одна из женщин: "Стой! Мой ребенок болен..." / Другая: "Ноги / Истерла в кровь я по дороге!..." [3, с.116]. Впрочем, практика строительства социализма, равно как и других тоталитарных обществ, показала, что это отнюдь не умозрительная возможность.

Если бы человек действительно смог преодолеть свою природу, став по-настоящему сверхчеловеком, тогда он был бы в состоянии достичь нравственного совершенства и счастья. Как сказано в Писании: "Если бы человек мог иметь состязание с Богом!" [4]. То, что воля человека, вступая в противоречие с его собственной физической и духовной природой, которые и становятся для нее непреодолимыми препятствиями, ограничена, хорошо осознавали первые христиане, которые создали концепцию благодати как помощи человеку свыше: "Получает от благодати, стало быть, человек воспоминание, чтобы втуне давалось воле его повеление" [1]. Под благодатью понимается такое состояние, когда человек, получая помощь свыше, становится во многих отношениях уже сверхчеловеком. Если наслаждение длится миг, то благодать сравнивается с морем [5].

Для сохранения и выработки такой нравственной позиции, согласно которой человек в любых условиях смог бы сохранять внутреннюю независимость от этих условий и духовную свободу, по мнению Эпиктета, он должен мысленно разделить все вещи и дела в жизни на зависящие от него и независящие. И в первом случае мужественно исполнять свой долг, а вторым — просто не предавать большое значение.

Список литературы: 1. А в г у с т и н. О благодати и свободном произволении IV — 9. 2. Е к к л е з и а с т I, 8. 3. И б с е н Х. Бранд // Ибсен Х. Избранные сочинения. М.; Л.,

1951. 4. И о в 16, 21. 6. И с а и я 11, 9. 6. П л а т о н.
Гиппий Меньший 370 е - 36 в; Хармид 174 е; Протагор 361 с -
362 а.

В.Н. ЛЕОНТЬЕВА

КОНТРАКУЛЬТУРА И ПОСТМОДЕРН

В рассуждениях об "эпохе постмодерна" и "постсовременности" стало общим местом, что наше "постсоциалистическое" общество незаметно для себя самого "въехало в постмодернизм" и теперь пытается узнать, что же это такое, что скрывается за метафорическим: постмодерн - это современность, "пришедшая к пониманию собственной невозможности" [1, р.23]. Не претендуя ни на всесторонность рассмотрения, ни тем более на выявление "истинной сущности" постмодерна*, рискнем высказать тезис о контркультурной "пропедевтике" последнего, так как, на наш взгляд, контркультура (на дорефлексивном своем этапе - интуитивно, а после 1968 года - и концептуально) едва ли не первой среди целостных социокультурных феноменов XX века зафиксировала отмеченную тенденцию "к пониманию невозможности", в том числе - и своей собственной. В то же время она устремилась к преодолению "невозможной современности", будучи, тем не менее, самой настоящей современной, - той, которую ругают и переживают, которой подражают и отчасти завидуют, идеи и означающие которой эксплуатируют и превращают в символы "нашего времени".

В основе контркультурных ценностей и ориентаций - требование установить "новые" отношения между людьми и "новое" отношение человека к самому себе. Закавыченность (являющаяся характерной чертой постмодернистских стилей, тяготеющих к передаче важнейших смыслов посредством узнаваемой цитаты или многозначного, амбивалентного термина) признака новизны контркультурных ценностей необходима, - ведь контркультура "н о в а" только "на выходе", только в силу своей эклектичности и синкретиз-

* Удачная, на наш взгляд, попытка систематизировать имеющиеся точки зрения на содержание и сущность постмодерна представлена в книге [2, с.86-114].

ма. "На входе" же вся контркультура состоит из традиций весьма древних — пасторализма, анархизма, романтического мироощущения богемы, из азиатских религиозных и мистических учений, из мудрости американских индейцев, из нигилизма и дадаизма начала века, — о чем писали и классики контркультуры [3, р.ХШ], и исследователи эволюционирующей контркультуры*. То есть контркультура второй половины XX столетия как бы соткала свою ткань из обильного цитирования уже бывших ориентаций и способов самоосуществления, альтернативных — в разное время в разных аспектах — господствовавшему типу культуры. Тем не менее, контркультура стала именно современностью, предложив вместо системы идей, реально функционировавшей в культуре индустриального общества ("индивидуализм — эгоизм — манипуляция — изоляция — власть"), иную: "общинность — взаимопомощь — заботливость — защита природы". Причем, сформулированная таким образом ценностная сетка появилась в результате опросов общественного мнения американской студенческой молодежи в 1969-1971 гг. [5], эти ценности, присущие в 60-е годы мировоззрению участников контркультурного Движения, определили направление "новых ценностных ориентаций" и через полтора-два десятилетия превратились в превалирующие ориентации общественного сознания США [6]. Сами же "новые ценностные ориентации" образовали "ценностный каркас" так называемой постмодернистской мировоззренческой парадигмы [7, с.223-229].

Концепция контркультуры, оформившаяся на рубеже 60-70-х годов и тесно связанная с идеями, настроениями, ожиданиями обыденного сознания, не случайно сосредоточила свое внимание на проблемах проявления противоречия между "токсичной культурой" индустриального общества ("общества организаций") и повседневной жизнью людей; и, очевидно, прав Д.Янkelович [6, р.ХІХ], оценивший классическую концепцию контркультуры, явными детерминантами которой оказались аксиологический и праксеологический аспекты отношения человека к миру, как "практическую философию", закладывающую основы новой философии жизни, в которой

* Один из них, Б.Бергер, считает, что все перечисленное как будто ждало своего воскрешения, и всегда в обществе были группы, хранившие и передававшие из поколения в поколение эти традиции. — [См.: 4, р.204].

"жизнь" понимается как обыденность, как повседневность. Практика же контркультуры всегда имела своей целью создание такой новой реальности, в которой утверждались бы "новые ценности".

Почему же "старая" - институционально закрепленная и стабильная - повседневность стала объектом контркультурного отрицания? Логика поиска ответа на этот вопрос подсказали размышления Г.С.Кнабе о диалектике повседневности [8] и идеи В.А.Конева о диалектике порождения форм культуры [9]. Здесь попытаемся резюмировать некоторые результаты этого поиска, направленного на установление соотносимости явления и сущности контркультуры с тем, что принято обозначать как постмодерн.

После II мировой войны в культуре техногенной цивилизации раскрылась тенденция, намечавшаяся еще в начале века и вызванная, в конечном счете, развитием массового производства, которое, с одной стороны, значительно повысило комфортабельность (следовательно, и - на какой-то срок и до каких-то пределов - внутреннюю, психологическую комфортность) человеческого повседневного бытия, а с другой - оказалось способным воспроизводить такие элементы быта, которые унифицируют бытовую среду и самое повседневность индивидуальной человеческой жизни. К резким формам противоречия между индивидуальным и социальным содержанием жизнедеятельности "добавилась" амбивалентность повседневности, пробуждающая чувство неудовлетворенности ("тоски") и стимулирующая стремления к иным, альтернативным, формам самосуществования. И дело не в том, что осознаваемой причиной "тоски" часто выступала укоренившаяся модель обыденности "жить как все", - скорее, наоборот, эта модель (ориентация "как у людей", "не хуже чем у других", "все - наверх" и т.п., служащая неким мерилom повседневности среднестатистического индивида) была явно прослеживаемой нормой в системе культуры, которая строилась естественноисторическим образом и в которой повседневность, будучи важным модусом культуры, не конфликтовала, но органично дополняла специализированную и институционализированную культуротворческую деятельность - Культуру с большой буквы. Такая повседневность, "по природе своей" синтезирующая стихийно порождаемые остенсивные формы культуры и основанные на них императивные и аксиологические (которые в повседневном своем бытовании воспринимались так же органично,

даже если запреты, нормы, ценности и идеалы оказывались уже институционализированными – после того, как они "выросли" из опыта реальной жизни), была синтезом своего непосредственного содержания (воспроизводства человеческой жизни) и возникшего на этой основе культурного (символического) смысла.

Во второй половине XX века произошло смещение акцентов в традиционном и сущностном для системы культуры взаимодействии Культуры и повседневности. Равновесное когда-то соотношение целенаправленного, преимущественно специализированного и институционализированного Культурой, и стихийного – повседневного – потоков создания, утверждения, хранения и трансляции социокультурного опыта оказалось нарушенным, и это может быть понято как нарушение меры институционализации культуры, – не случайно образ критикуемого контркультурой общества – это "общество организаций". В условиях технизированной и тиражируемой цивилизации, посредством массового производства, духовного в том числе (прежде всего – и н с т и т у т а массовой культуры, само название которой долгое время бралось в кавычки), повседневность, традиционно репрезентировавшая автономный, внеинституциональный стихийный поток опыта, становится "отгиском" и "рабом" институционализированной Культуры и цивилизации. Как следствие этого, повседневность населяется обесмысленными знаками (заметим, что почти пророческой оказалась неопозитивистская идея об обособлении семиотического и семантического слагаемых языка, если под "языком" понимать и язык культуры: в повседневно-бытовом пласте культуры "цивилизованного мира" накануне III тысячелетия "отделение" знака от смысла стало наблюдаемым явлением). Главное же – потребность выяснять смысл знаков, составляющих "нечитабельный текст" повседневности, как будто атрофируется: содержание знаков таково, что его знание, равно как и не-знание, н и ч е г о не добавляет к ж и з н и, – в ней достаточно принимать стереотипы, имиджи и ценности престижа (которые функционально превращаются в императивы), следование которым не требует внутреннего усилия "аффирмации" как самостоятельного поиска и утверждения смысла и его ценности. Но именно эта внутренняя работа, личностный опыт этого усилия представляется не только универсальным, но для огромного большинства людей, не связанных с профессионализированной Культурой, единственным способом осуществить свои сущ-

ностные культуротворческие силы. То есть развитие цивилизации индустриального, техногенного типа, "по идее" облегчая проникновение науки и искусства как форм Культуры в обывденную, повседневною жизнь, превращает повседневность из модуса культуры в ее отрицание. Возможна ли такая, находящаяся в "состоянии конфликта" с культуротворчеством, повседневность, в которой человек действительно лишен способности и прочтения (ибо "прочитывать" нечего), и утверждения (оно попросту лишнее, не укладывающееся в ставшие императивами поведенческие и идеологические стандарты) культурных смыслов и ценностей?

Думается, что именно та к а я повседневность и привела к возникновению контркультурных ориентаций. И теперь понятен глубинный смысл самого термина "контр-культура": это то, что против системы культуры как "конфликтной реальности" – и против воспроизводимой цивилизацией Культуры, выступающей в роли автора и наборщика "текста повседневности" (да к тому же еще и хозяина, не позволяющего тексту после его создания "жить своей жизнью"), и против повседневности, из которой выхолены культурные смыслы и смысложизненные символы. Контркультура – это не столько "отрицание технически ориентированной культуры" (невозможность этого была осознана самими приверженцами контркультуры уже в начале 70-х*, да и эволюционирующая контркультура не сумела "отменить" и "изгнать" из повседневности достижения цивилизации), сколько, скорее, попытка преодолеть дихотомию Культуры и повседневности, которые в парадигме модернизма (в фокусе которой – идея прогресса, прежде всего – научно-технического) расходились все дальше и дальше, пока их взаимное противоречие, "доведенное до крайности", из диалектического не превратилось в деструктивное...

И теперь понятно стремление контркультуры к созданию и н о й, "новой" повседневности, в которую были бы возвращены некогда населявшие ее смыслы и символы, которой было бы возвращено ее культуротворческое измерение. Условием подлинной повседневности в контркультуре считается способность к трансценденции; выход личности за пределы индивидуально-данного и отчужденно-обывденного возможен через творчество (его ипостаси в практике контркультуры: общение, самовыражение, воображение и фантазия) и

* См., например: [10, p.126-136].

экстаз (который есть и форма, и цель творчества). Не останавливаясь на характеристике этих важнейших означающих "контркультуры", отметим лишь, что творчество и экстаз — это те остенсивные формы самосуществования (вытесненные из "старой" повседневности институционализированными императивами), которые немислимы и невозможны без личностного усилия "аффирмо", противопоставляющего "новые" ценности нормам и ценностям размеренно-упорядоченной, институционально закрепленной повседневности техногенной цивилизации, такого усилия не требующим. Но именно в этом и снимается антитеза "культура — контркультура", так как последняя объективно начинает выполнять "функцию производства личности", имманентно присущую к у л ь т у р е. Восстановление "культурных прав" повседневности происходит через признание за каждым днем каждого индивида права на "преступание" традиционно очерченных границ повседневности и Культуры: любой из великого множества "альтернативных стилей жизни" (контркультурных по происхождению форм, совершивших определенную эволюцию) т а к ж е достоин быть произведением искусства (фактом Культуры), как "высокое искусство" способно составлять не только суть повседневности, но и ее остенсивные формы.

Таким образом, соотносительность контркультуры с постмодерном заключена, на наш взгляд, не только в предварении контркультурой "эпохи постмодерна" как осознаваемой "невозможной современности"; не только в развернувшейся вполне в постмодернистском духе амбивалентности эволюционирующего феномена (да и самого термина: какая же она "контр-"?); не только в ее эклектизме, сотканности из историко-культурных цитат и развивающейся в лоне "новых ценностных ориентаций" плюрализации образа жизни и моделей взаимодействия Культуры и повседневности; но и — быть может, более всего — в том, что контркультура, по с у т и сливаясь с культурой, пытается творить неконфликтную реальность, сближая ж и з н ь и Культуру и отказывая идее прогресса в самодовлекшем ценностном значении. И если можно в чем-то усмотреть пафос контркультуры, так это в ее ощущении ц е л о с т н о с т и человека и его бытия-в-культуре, в которое "введена Природа"; не власть над природой, а "защита природы", — это ли не символ нашего времени? Точно так же может символизировать "конец Нового времени" и контркультурный (=культурный?) переход к ненормативным ценностным системам, в которых "норма" — лишь "моя са-

модостаточность", "мое на то добро", что, собственно, и можно обозначить как "постмодернизм повседневности".

- Список литературы: 1. *Bauman Z. From Pillars to Post* // *Marxism Today*. 1990. Febr. 2. Рыбников В.Н., Чукин С.Г. Постмодернизм в культуре и культура постмодерна // Символы в культуре: Сборник. С.-Пб., 1992. 3. *Rossak Th. The making of Counter-Culture: Reflections on the technocratic Society and youthful opposition*. N.-Y., 1969. 4. *Berger B. The Survival of a counter-culture Ideological Work and weedyday life among rural communities*. - Berkeley ect. Univ. of California press, 1981. 5. *The changing values on campus. Political and personal attitudes of today college students. A survey for JOR 3rd by D. Jarkelevich, inc. Introd by John D. Rockefeller 3rd*. N.-Y., 1972. 6. *Jarkelevich D. New rules: Searching for selffulfillment in a world turned upside down*. N.-Y., 1981. 7. Кунг Х. Религия на переломе эпох // *Иностр.лит.*, 1990. № II. 8. Кнабе Г.С. Диалектика повседневности // *Вопр.филос.* 1989. № 5. 9. Конев В.А. Диалектика культуры как диалектика порождения // *Диалектика культуры: Сборник*. Куйбышев, 1982. 10. Его же: *Философия культуры и парадигмы философского мышления* // *Филос.науки*. 1991. № 6. 11. *French D. After the fall: What this country needs is good counter-culture* // *Social realities. Dinamic perspectives*. Ed by L. Ritzer Boston, 1974.

Н.Г.СВЯТОРОВА

КЛАССИКА НА СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ СЦЕНЕ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Формулируя типологические закономерности художественного прогресса, М.Бахтин справедливо отмечал, что в развитии искусства не может быть однолинейного движения, поскольку "всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к

началу, к обновлению начал" [I, с.492]. Нынешняя театральная ситуация в значительной мере развивается под знамем возвращения к национальным истокам творчества, в силу чего особую привлекательность получают традиции украинского культурного ренессанса, эстетическое наследие Л.Курбаса. Не случайно в последнее время в практике Харьковского театра им.Т.Г.Шевченко наблюдается своеобразный репертуарный парадокс: возвращение на сцену театра в новой интерпретации произведений, непосредственно связанных с традициями курбасовского "Березиля" и его ближайших последователей. Так, например, появление на афише театра таких пьес, как "Дай сердцу волю — заведет в неволю" М.Кропивницкого, "Ревье-молочник" по Шолом-Алейхему невольно напомнило о замечательных актерских традициях М.Крушельницкого, в свое время создавшего незабываемые образы в этих классических произведениях. Однако нынешний опыт шевченковцев оказался менее удачным. Спектакли не стали заметным явлением культурной жизни города.

Гораздо более успешным был премьерный показ постановки "Мина Мазайло" (режиссер А.Беляцкий). Пьеса М.Кулиша, возвращенная из забвения, неожиданным образом вписалась в духовный контекст нашего сложного времени, раскрылась актуальными, смысловыми гранями, яркой театральностью формы. В известной мере успех этого спектакля стимулировал более активное, чем раньше, обращение украинских театров к драматургии М.Кулиша, в частности, таким "забытым" пьесам, как "Народный Малахий", "Маклена Граса".

В нынешнем процессе освоения классики театр сталкивается со многими трудностями, но пожалуй, наиболее сложной является проблема художественной новизны, поиска созвучной времени формы сценического воплощения. Это объясняется тем, что классическая драматургия, как правило, имеет шлейф театральных традиций, которые каждому поколению приходится переосмысливать заново. Сложность этого процесса можно проследить на многих спектаклях. Отдельные грани этой проблемы проявились при постановке "Короля Лира" В.Шекспира в театре им.Т.Г.Шевченко. С одной стороны, спектакль шевченковцев (режиссер И.Борис) всей своей образной структурой обращен к современности, располагается в системе собственных художественных координат и существует по своим внутренним законам. С другой стороны, эта пьеса Шекспира имеет своеобразную предисторию, связанную с культурными традициями "Березиля". Ведь еще Л.Курбас хотел поставить "Короля Лира" на сцене

своего театра, но в силу драматических обстоятельств личной судьбы (в 1933 году он был снят с поста руководителя "Березиля" и через некоторое время репрессирован), выдающийся режиссер сумел лишь частично реализовать свой замысел в совместной работе с С.Михоэлсом - одним из наиболее талантливых интерпретаторов образа Лира в театре XX века. В воспоминаниях М.Бажана [2, с.249] есть свидетельство о том, что концепция роли была предложена исполнителю Л.Курбасом, который видел ее сценическое воплощение в особом ракурсе философской притчи.

Видимо, не без влияния образа, созданного С.Михоэлсом, в середине 30-х годов М.Крушельницкий предпринимает попытку поставить "Короля Лира" на сцене театра им.Т.Г.Шевченко, для постановки которого приглашает известного режиссера А.Попова. В музее театра сохранились фотографии первых встреч постановщика с труппой, а в книге помощника режиссера за сезон 1935/36 года лаконичным языком протокола отражен начальный период репетиционного процесса. Тогда в раскладе ролей Лира должен был играть А.Бучма в параллели с И.Марьяненко, шута - М.Крушельницкий. Однако по разным причинам спектакль не состоялся, и шекспировская трагедия надолго осталась в числе нереализованных замыслов художника: к ее воплощению М.Крушельницкий придет только в конце творческого пути. На сцене киевского театра им.Ив.Франко он сыграет главную роль в шекспировской трагедии. Подобно тому, как когда-то С.Михоэлс поразил современников нетрадиционным обликом безбородого Лира и трагической ипостасью своего актерского дарования, так и М.Крушельницкий удивил театральную аудиторию новым, необычным ракурсом изображения - трагикомическим. Именно этот, интерпретационный аспект казался тогда наиболее спорным и неожиданным. Но если учесть, что в истоках творчества М.Крушельницкого - опыт театральной эстетики Л.Курбаса, считавшего, что "комедия является пародией на трагедию" и широко применявшего в своей режиссерской практике принцип двойного изображения (трагедия, отраженная в зеркале комедии), то тогда трагикомический ход в роли Лира у М.Крушельницкого можно рассматривать как дальнейшее развитие давних традиций.

Совершенно очевидно, что этот культурный слой березильских традиций напрямую не может быть соотнесен с практикой современного театра, но как некий эстетически ценный опыт прошлого, веро-

ятно, может и должен присутствовать в дне сегодняшнем, поскольку, по мудрой мысли М.Бахтина, "идти вперед может только память, а не забвение". В современной трактовке "Короля Лира" у шевченковцев акцент сделан на приемах действенной, постановочной режиссуры. Максимально увеличенное пространство сцены становится местом столкновения разных враждующих группировок (не случайно многочисленными батальными сценами вооруженных схваток и боев поданы почти с эпическим размахом), где трагическая судьба Лира (Л.Тарабарин) — только эпизод в жестких схватках противоборствующих кланов за власть. Но поскольку исполнитель основной роли — актер психологического дарования, то в стилистике откровенно условного, сориентированного на игровой, представленический план спектакля, ему трудно существовать по линии внутреннего действия, или иными словами, жить в образе. Поэтому только отдельные сцены, где актер представлен "круглым планом", можно назвать удачными. В целом же очевидное несовпадение ритмики постановочного и исполнительского стиля привело к диссонансам более глубокого свойства: противоречивости художественной концепции спектакля, эклектическим наслоениям. Следует заметить, что при всей известной свободе, с которой современная режиссура трактует классику, все же заметной смены эстетических вех не происходит. Осовременивание идет по внешнему ряду, по существу не затрагивая глубинные пласты содержания.

Не менее сложно протекает процесс постижения классического наследия и на оперной сцене, где особенно заметно влияние канонов. Поэтому наблюдаемое сегодня стремление по-новому взглянуть на хорошо известные произведения, преодолеть сложившиеся стереотипы — одна из обнадеживающих тенденций. Именно такое направление поисков обозначили постановщики оперы М.Мусоргского "Борис Годунов" в харьковском театре им.Н.Льсенко.

Как известно, одна из самых парадоксальных и загадочных историй "Бориса Годунова" Мусоргского связана с поливариантностью, множественностью музыкально-сценических версий знаменитой оперы, в которых она появлялась на театральных подмостках. Как бы "по забыв" о существовании собственно авторских редакций (первая создана композитором в 1869 году, вторая — в 1872 году), музыкальный театр широко ставил их различные обработки и контаминации, выполненные в разное время Римским-Корсаковым, Шостаковичем, Ллойд-Джонсоном, Ратхаузом и др. Конечно, столь необычная ситуация

складывалась не без влияния мифа о некоем несовершенстве оригинальных партитур Мусоргского, их художественной незавершенности. Еще при жизни композитора возникло мнение о том, что первая, или как ее называют, предварительная редакция оперы, была лишь пробным, эскизным вариантом основной (второй) редакции, в силу чего не могла обладать значением законченного, самостоятельного произведения. В результате сложилась почти импровизационная структура оперы, которую каждая театральная эпоха "редактировала" в соответствии со своими эстетическими вкусами и пристрастиями. И хотя периодически раздавались голоса в защиту авторских партитур, ситуация в целом существенно не менялась. И только на исходе XX века, в юбилейный год Мусоргского, началось разрушение старого мифа. Характерное для нынешнего времени стремление к достоверности, объективному и полному постижению исторического прошлого стимулировало интерес оперных театров к подлинным текстам композитора. Поиск в этом направлении предпринял и харьковский театр. Здесь так же в основу спектакля "Борис Годунов" была положена авторская партитура предварительной редакции, которую отличает не только лаконичность и камерность формы, но и своеобразие концептуального решения. Если в основной редакции пространство драмы определяется масштабностью конфликта "народ и власть", то в данном варианте главное — судьба человеческая в ее трагических изломах и противоречиях. Доминирующее значение образа Бориса Годунова подтверждается и своеобразной "оборванностью" линии самозванца, роль которого в последующей редакции вырастает до могучей альтернативной фигуры. В соответствии с авторским замыслом, в постановочном решении (режиссер Л. Куколев) акцент сделан на психологической характеристике центрального образа. Уже с первого появления Бориса (Н. Коваль) в сцене венчания на царство подспудно возникает тревожный мотив вины. Начатый на *piano* монолог Бориса "Скорбит душа..." вносит контрастную к происходящим праздничным событиям драматическую ноту. С развитием действия тревожные интонации нарастают. Композиционно опера построена таким образом, что каждый последующий эпизод "работает" на усиление эмоционального напряжения. Поэтому впервые прозвучавшее в глухой монастырской келье обвинение Бориса в убийстве, эхом отзывается в следующей сцене — "Царский терем". Исповедальная ария "Достиг я высшей власти..." не только обнажает подлинный драматизм ситуа-

ции, но и подводит к кульминационному в психологическом смысле моменту: страшному признанию Бориса в совершенном злодеянии. В последующих сценах мотив вины стремительно нарастает, настоящим рефреном повторяясь в словах кривового, обвинениях Пимена, молве народной — вплоть до трагической развязки: безумия и смерти Бориса Годунова.

С точки зрения сценического воплощения работа Н.Коваля — одна из наиболее интересных в спектакле. Используя разнообразие пластических ритмов, смену эмоциональных настроений, артисту удалось раскрыть сложную динамику центрального образа оперы. В то же время вокальная сторона исполнения, достаточно гибкая в кантиленных и лирических местах, оказывается менее наполненной в патетических, драматически насыщенных эпизодах. Видимо нельзя не учитывать, что в сравнении с более привычным базовым звучанием партии Бориса, баритональное исполнение кажется несколько необычным. Вообще в этом варианте оперы много непривычного для слушателя: начиная с гораздо более "прозрачного" звучания оркестра, отсутствия знаменитого "польского акта" и сцены под Кромами, до нетрадиционного финала, заканчивающегося смертью Бориса Годунова и плачем кривового. Новизна авторской партитуры, вероятно, показалась излишне смелой и постановщику спектакля, который, расширяя народные сцены, вводя дополнительные эпизоды-пантомимы, попытался "скорректировать" композиторскую версию в сторону более привычного второго варианта. Такого рода интерпретационный ход в контексте продекларированной верности первоисточнику, только подтверждает сложность практического разрешения проблемы традиций и новаторства, преодоления канонов в современном оперном творчестве.

Список литературы: 1. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. 2. Лесь Курбас: статьи и воспоминания о Л.Курбасе. Литературное наследство. М., 1987.

СОДЕРЖАНИЕ

Шкода В. В. Испеление философияй	3
Пчелин Н. П. Интертекстуальность сознания и парадигма целостности	7
Кочубей Н. В. Концепции самоорганизации в современной научной картине мира	11
Грилихес Д. В. Идея целостности в основе идеографического описания рефлексирующего сознания	17
Гороховская Н. М. Философские аспекты моделирования интеллекта	22
Штанько В. И. Информационная парадигма в исследовании мышления: черты кризиса	28
Халилова О. В. Неклассические методологические инварианты описания квантовых систем (к преодолению ЭПР-проблемы)	34
Минаков И. В. Концепция квантового рождения мира: метаморфозы научной рациональности	41
Пугач Б. Я., Петров Ю. Е. Гносеологическая природа наблюдаемых и ненаблюдаемых объектов и их познание	46
Головин А. И. «Материальное»: в потоке сознания. (Научный термин как интегративный и коммутативный фактор в философско-литературном творчестве Г. Сковороды и Т. Шевченко)	52
Гусаченко В. В. Глобальный макрокосм и микрокосмы духовности	58
Смоляга М. В. Метафизика Вл. Соловьева в свете поисков современного варианта концепции целостности	64
Билык А. М., Билык Я. М. Проблема абсолюта в культуре	69
Пасисниченко И. Н. Культурная антропология: поворот к новым ориентирам?	72
Старовойт В. С. «Массовая культура» как пласт культуры XX века	76
Морозко Л. Г., Фролова О. В. О творчестве	81
Билык А. М., Билык Я. М. Принцип воли в этике	85
Леонтьева В. Н. Контркультура и постмодерн	89
Суворова Н. Г. Классика на современной украинской сцене: культурологические аспекты проблемы	95