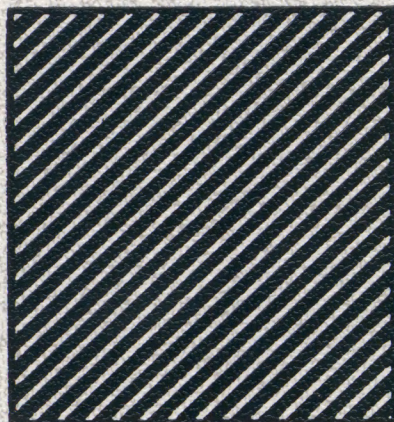


М.ВАРТОФСКИЙ

модели

М.ВАРТОФСКИЙ

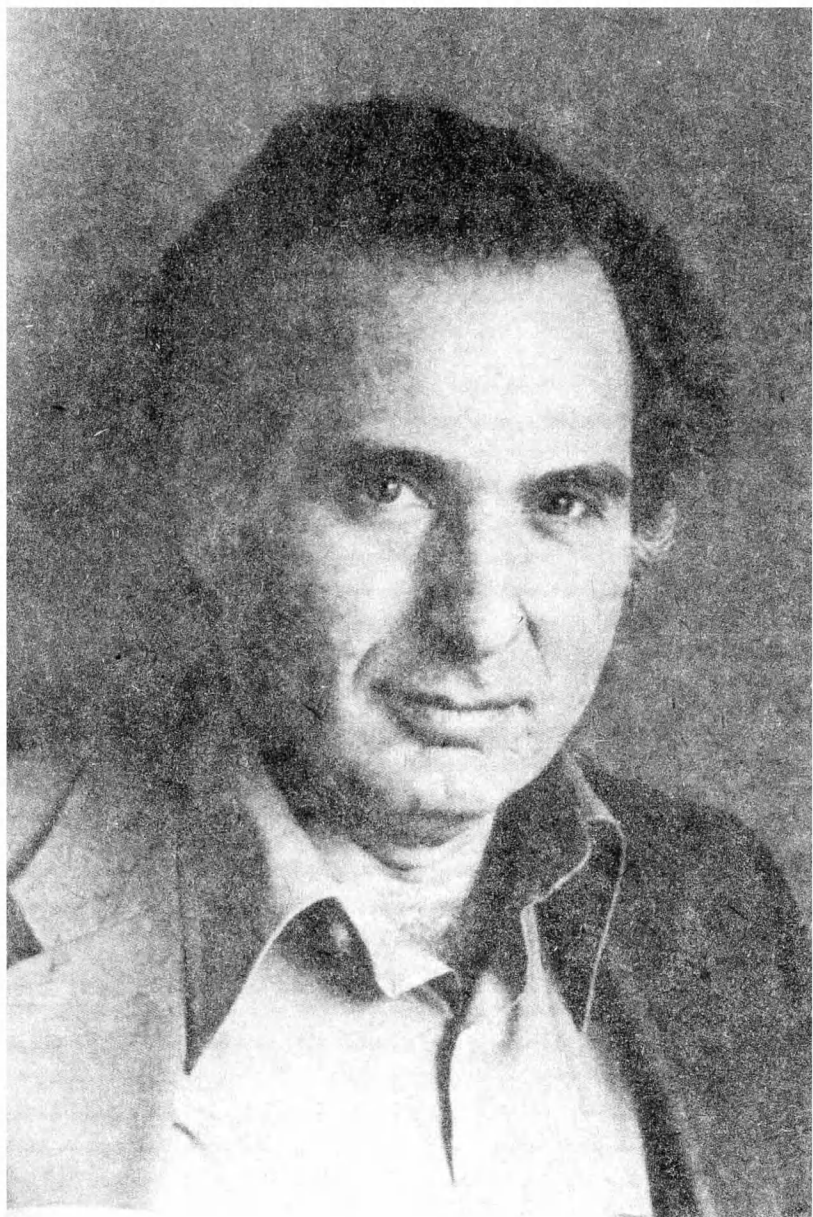
# модели



репрезентация  
и научное  
понимание







М.ВАРТОФСКИЙ

# **МОДЕЛИ** **репрезентация** **и научное понимание**

Перевод с английского

Общая редакция и послесловие  
*И. Б. Новика и В. Н. Садовского*



Москва  
«Прогресс»  
1988



ББК 87.3в  
В18

Редактор *О. Н. Кессиди*

BOSTON STUDIES IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, VOL. XLVIII

Marx W. Wartofsky

## MODELS

### Representation and the Scientific Understanding

D. Reidel Publishing Company  
Dordrecht: Holland/ Boston: USA  
London: England, 1979

*Редакция литературы по философии и лингвистике*

ISBN 5-01-001033-X

© 1979 by D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland  
© Перевод на русский язык. Послесловие — издательство «Прогресс»,  
1988

В  $\frac{0302000000-637}{006(01)-88}$  1-88

ISBN 5—01—001033—X

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Понятие репрезентации является одним из наиболее сложных и спорных понятий теории познания. Как показали недавние исследования в области лингвистики, когнитивной психологии и искусственного интеллекта, понятие «внутренней репрезентации» оказывается даже еще более сложным и спорным. Человеческое познание, существенной чертой которого является общение, включает в себя не только чувственное представление особенностей природной и социальной среды, но и творчество, передачу и хранение значений, духовную деятельность воображения, размышления, воли. В нем неизбежно присутствует эмоциональная сторона всякой мыслительной деятельности. Можно сказать, что во все это входит репрезентация — либо через создание и использование внешних средств репрезентации, а именно, символических систем в языке, науке и искусстве, либо через понимание таких средств и перевод во внутреннюю духовную жизнь способов когнитивной практики. Эта диалектика внешней и внутренней репрезентации, даже если рассматривать ее как психический феномен, в человеческом мышлении приобретает нормативный характер: она связана с эпистемологическими проблемами истинности или правильности в отношении когнитивного содержания репрезентации, а также с вопросами формальной адекватности и системности в отношении символических систем повседневного языка, логики и математики, используемых в качестве средства репрезентации в повседневных рассуждениях, в науке и искусстве (например, в живописи и литературе). Таким образом, репрезентация с особой остротой ставит философские проблемы перед реализмом, конвенционализмом и конструктивизмом. Значительная часть истории философии также была связана с обсуждением этих проблем.

Вместе с тем лишь сравнительно недавно выяснилось, что проблемы репрезентации и, следовательно, анализ способов человеческого познания имеют социальную и историческую стороны, что репрезентация имеет историю, представляющую собой часть социальной истории человеческой практики, и что теорию познания нельзя представить себе как чисто аналитическое, внеисторическое занятие. У истоков современного историко-социального сознания, т. е. осознания человеческим духом своей собственной историчности, стоят Вико, Гегель и Маркс. Но много ли было сделано с тех пор? Быть может, только в истории и философии науки, да в истории искусства заметны какие-то сдвиги.

В работах, включенных в эту книгу, я делаю лишь первые шаги в исследовании особенностей исторической эпистемологии. Как сказано во «Введении» к этой книге, в этих работах я попытаюсь сформулировать защищаемые мною тезисы. Представляя их на суд советского читателя, я надеюсь возобновить с советскими философами тот плодотворный обмен мнениями по данным вопросам, в котором я уже имел удовольствие участвовать пятнадцать лет назад. Эти вопросы занимают большое место в современной советской философии, играют важную роль в обсуждении научного реализма, так называемой «теории отражения» и творческой природы человеческого познания. Многие ведущиеся в этой связи споры восходят к важным, но вместе с тем дискуссионным высказываниям В. И. Ленина, содержащимся в «Материализме и эмпириокритицизме» и в «Философских тетрадах». Многие вопросы были также сформулированы и творчески разработаны в ранних работах Л. С. Выготского, в работах А. Р. Лурия и активно обсуждаются в современной советской философии. Надеюсь, эта книга внесет некоторый вклад в эту дискуссию, и я уже предвижу критику моих идей советскими коллегами — критику, являющуюся душой философского сотрудничества.

*Нью-Йорк, сентябрь 1987 г.*

*Маркс Вартофский*

## ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Вот уже на протяжении многих лет Маркс Вартофский работает над обширной совокупностью философских проблем, привнося в их исследование все богатство своего интеллекта, отличающегося одновременно как строгостью, так и глубиной воображения, как аналитичностью, так и ориентацией на сравнительно-исторический подход. Его философия адресована не только философам, но и всему человечеству.

Круг философских интересов М. Вартофского составляют естественные и общественные науки, проблемы восприятия, эстетики, искусства, французской философии XVIII в., немецкой философии XIX в., политики и морали, методов и этики медицины, — короче говоря, все аспекты человеческого существования. Среди своих коллег он считается своего рода «мастером на все руки», причем Мастером с большой буквы. Впрочем, читатель имеет возможность сам убедиться в том, что Вартофский-философ — это общительный, доступный и ненавязчивый собеседник, весьма серьезный, но не переходящий в своей серьезности границ разумного.

Мне нет нужды представлять читателю собранные в этой книге эпистемологические труды Вартофского, поскольку он сам с успехом делает это в своем обстоятельном «Введении». Единственное, на что я считаю необходимым обратить внимание читателя, пользуясь привилегией 21 года дружбы и сотрудничества с М. Вартофским, так это на глубину и неординарность его мысли, которые таятся под внешне добродушным и плавным изложением его идей.

Считаю также своим долгом отметить то удовольствие, с каким я встретил появление книги Маркса Вартофского в серии "Boston Studies in the Philosophy of Science"

*Бостонский университет,  
Центр философии и истории науки,  
Сентябрь 1979 г.*

*Роберт С. Коэн*



## ВВЕДЕНИЕ

Каждая из входящих в эту книгу работ первоначально для нее не предназначалась. У каждой из них своя логика изложения, свои цели и поводы написания. Большинство статей было приурочено к какому-либо определенному событию (симпозиуму, юбилейному изданию, подготовке того или иного сборника статей и т. д.). Часть из них явилась продуктом внезапно возникшей и мучительно оформлявшейся идеи. Иными словами, глубоко продуманного плана, этапами выполнения которого могли бы стать вошедшие в эту книгу статьи, не существовало. Более того, не было даже подспудной работы мысли, которая направлялась бы на реализацию подобного замысла. Вместе с тем эта книга представляет собой одновременно и нечто меньшее, и нечто большее, чем специально подготовленное издание.

Некоторое время назад, а точнее в январе 1974 г., я получил предложение от Массачусетского технологического института прочитать четыре лекции, в которых я попытался дать систематическое изложение концепции генезиса и исторической эволюции того, что я называю «формами познавательной практики», в частности науки и искусства. Короче говоря, в этих лекциях я стремился показать, что само человеческое познание обладает собственной историей. Под этим я понимаю не просто тот факт, что у наших знаний есть история или что идеи и теории претерпевают историческое развитие, а то, что с ходом истории изменяется природа познания, природа самого когнитивного присвоения мира. Тот способ, каким мы получаем знания, меняется по мере изменения форм социальной и технологической практики и форм социальной организации. В сущности, я стремился доказать, что исторической эволюции подвержены даже наши представления о том, что составляет содержание нашего знания. К этому выводу я пришел на основе анализа кар-

динального свойства познавательной практики человека, каковым я считаю способность к созданию репрезентаций. Я проследил развитие этой способности, начиная от первоначального производства артефактов, и прежде всего — орудий труда и оружия. В целом же я понимаю артефакты более широко, в соответствии с доброй аристотелевской традицией, т. е. как все то, что создается людьми путем преобразования природы и самих себя. Сюда входят и формы социальной организации и взаимодействия, и язык, и формы технологии, и навыки труда. Производство артефактов с целью их использования является одновременно и производством репрезентаций в том смысле, что артефакты не только находят свое применение в нашей деятельности, но и отражают, представляют, репрезентируют те формы деятельности, в которых они производятся или применяются. Так, результатом изготовления топоров и копий явилась не только возможность рубить и охотиться: в них одновременно репрезентированы и методы их производства, и сами процессы рубки дров и охоты на животных как формы деятельности. В своих лекциях в Массачусетском технологическом институте я обосновал точку зрения, согласно которой подобные внешние репрезентации основываются на первичной, базовой деятельности по производству и воспроизводству жизни вида и являются предпосылкой для так называемых внутренних репрезентаций, т. е. рефлексивной деятельности воображения, мышления, сознательного целеполагания, которые представляют собой эволюционирующие особенности человеческого познания.

При этом я вовсе не претендовал на то, чтобы показать, как мы прошли путь от амебы до Эйнштейна. Вместе с тем мой замысел не был и чрезмерно скромным. Моей целью было продемонстрировать, что высокоразвитые формы репрезентации, такие, как научные теории, живопись, литература, берут свое начало в формах репрезентации, возникших одновременно с нашей первичной производственной, социальной и языковой практикой. Эту концепцию я назвал «исторической эпистемологией». Материал, собранный мною и выходящий за рамки тех первых четырех лекций, пока не опубликован, хотя с того времени я разрабатывал это эпистемологическое направление в самых различных вариантах и для самых разнообразных сфер приложения, стремясь к тому же

придать ему историческое и антропологическое обоснование.

Я позволил себе столь длинное отступление, с тем чтобы объяснить, что статьи, включенные в эту книгу, представляют собой нечто *меньшее*, чем плод подсознательной работы мысли; в ретроспективе многие из моих ранних статей были написаны с иной целью, но тем не менее они в какой-то мере предварили поиски развиваемой мной концепции. История есть ретроспективная реконструкция, придающая прошлому соблазнительную стройность и убедительность: все, кому доводилось слышать шелест крыльев совы Минервы, хорошо это знают. Так или иначе, но большая часть моих ранних разрозненных работ оказалась своего рода преддверием к систематической концепции исторической эпистемологии.

Почему же, однако, эта концепция есть одновременно и нечто *большее*, чем «подсознательная идея»? Да просто потому, что в ней нет места для какой бы то ни было надъисторической «Идеи», претендующей на «высшую рациональность» (по крайней мере более высокую, чем моя собственная), и, кроме того, потому, что автор готов спокойно воспринимать ошибки не как несчастные случаи, а как часть той цены, которую приходится платить за движение вперед. Это, безусловно, не означает, что моя собственная мысль не испытала на себе различных и достаточно сильных влияний и что у меня нет неумышленных заимствований у исторических и современных предшественников (некоторые из них мне прекрасно известны, а об иных смогут догадаться сами читатели).

Главным для всех статей этой книги является анализ понятия репрезентации, в частности анализ природы и роли моделей в естественных науках, в теориях восприятия и познания, а также в искусстве. Сама философия рассматривается мною как систематизированное построение таких моделей и их логический и критический анализ, причем модели понимаются в их наиболее развитом виде: как формальные структуры, как онтологические утверждения о природе вещей (миров, обществ, индивидов, действий, мышления и т. д.) и как эвристические конструкции, предлагающие нам варианты структурирования нашего понимания мира и самих себя. В этом «Введении» я попытаюсь дать лишь общее методологическое описание концепции репрезентации и применения моделей, описание, в рамках которого статьи этой книги

предстают в ретроспективе как фрагментарные элементы более общей теоретической конструкции.

В науке, так же, как по большей части и в искусстве, знания приобретаются человеком при помощи репрезентации. В отличие от других животных, люди сами создают средства своего познания. Иными словами, мы создаем когнитивные артефакты, которые не только идут дальше биологически развившихся и генетически унаследованных форм перцептивной и познавательной деятельности, но и кардинальным образом меняют саму природу научения и проводят демаркационную линию между человеческим знанием и интеллектом животных. Создаваемые нами когнитивные артефакты — это модели, т. е. репрезентации для нас самих того, что мы делаем, чего хотим, на что надеемся. Поэтому модель — это не просто и не только отражение или копия некоторого состояния дел, но и предполагаемая форма деятельности, репрезентация будущей практики и освоенных форм деятельности.

В более обычном истолковании модель понимается как избирательное абстрактное копирование человеком определенных свойств мира. Фактически модель рассматривается как конструкция, в которой мы располагаем символы нашего опыта или мышления таким образом, что в результате получаем систематизированную репрезентацию этого опыта или мышления как средство их понимания или объяснения другим людям.

Однако сторонники такой точки зрения, отвечая на вопрос «Что значит быть репрезентацией?», уходят от ключевого вопроса, а именно, вопроса о том, каким образом мы можем что-либо репрезентировать. Иными словами, проблема заключается в том, чтобы ответить на вопрос: «Каким образом возможна репрезентация?» Несомненно, рассмотрение этого вопроса требует и анализа того, что такое репрезентация или, если быть более точным, что же мы делаем, когда репрезентируем нечто.

Создаваемые нами когнитивные артефакты, при помощи которых мы приобретаем знания, многообразны. Если начинать с рассмотрения наиболее развитых из них, то, вероятно, придется остановиться на научных теориях как парадигматических примерах репрезентации. К таким артефактам относятся также логические и математические системы, различные формы репрезентации в литературе и искусстве. Все это наиболее развитые из достигнутых нами форм репрезентации. По



отношению к ним справедлив тот же самый вопрос, который мы сформулировали ранее: «Что делает возможной научную или математическую репрезентацию?» «Что делает возможной литературную или художественно-изобразительную репрезентацию?» Короче говоря, перед нами стоят две исследовательские проблемы — аналитическая и генетическая. Аналитическая заключается в выявлении того, как нам следует понимать природу и функцию репрезентаций в любой из форм человеческой деятельности. Генетическая — как нам удалось породить саму репрезентационную деятельность и прежде всего как мы сумели прийти к созданию когнитивных артефактов. Если люди, как я считаю, действительно создают средства когнитивного присвоения мира, то нам необходимо ответить на вопрос, каким образом и в ходе какой деятельности это происходит.

Подход к генетической проблеме в рамках этой книги только намечен. Репрезентация и построение моделей рассматриваются как присущие самой природе человеческой практики, или деятельности. Двумя фундаментальными формами этой деятельности являются производство вещей и социальное взаимодействие. Эти формы, особенно в их интегративной связи друг с другом, суть условия как нашего повседневного существования, так и исторического существования людей от поколения к поколению. Как производство вещей коренным образом зависит от производства и использования орудий труда, так и социальное взаимодействие существенно зависит от «производства» и использования языка. Это означает, что орудия труда и язык являются фундаментальными артефактами, благодаря которым вид *Homo sapiens* отличается от своих животных предков. Именно в русле анализа этих фундаментальных артефактов и следует вести разработку теории генезиса репрезентаций.

Различие между созданием (производством) вещей и социальным взаимодействием проводил еще Аристотель. Первая деятельность — *poiesis* — имеет своей целью создание вещей; вторая — *praxis* — других людей, или социальное взаимодействие. Неразработанным — в силу проведенного Аристотелем в его теории размежевания между практическим производством и социальной или гражданской жизнью людей — остался у него вопрос о социальной по своей сути природе самого производства. Производство вещей в его фундаментальных историче-

ских формах предполагает социальное взаимодействие людей. Это — социальная практика. Поэтому способность людей к социальному общению является условием самого производства. Таким же условием являются те формы социальной организации, в рамках которых протекает это производство. Отсюда следует, что язык и социальная организация — это не только условия деятельности человека как вида по поддержанию своего существования; они на самом деле придают человеческой производительной деятельности специфический характер.

Сущность отношений между производством и социальным взаимодействием была раскрыта К. Марксом. В своей концепции интегрального процесса человеческой деятельности он определил его как *практику* (соединив в этой более широкой концепции смысл обоих терминов — *poiesis* и *praxis* — и сохранив при этом акцент на социальном взаимодействии, как это и было свойственно первоначальной трактовке этого термина Аристотелем). Системную связь между общением и производством подчеркивал также Д. Дьюи, определявший язык как «инструмент инструментов». Под этим он понимал, что все, имеющее отношение к производству и использованию орудий труда, включает в себя общение, язык и что именно поэтому человеческое производство является социальной деятельностью.

В соответствии с этим, сославшись на высказывание Ф. Боаса о том, что «двумя внешними чертами, в которых находит выражение различие между умом животных и умом человека, является существование у человека организованной членораздельной речи и пользование им инструментами, находящими различное применение» [1], Дьюи замечает: «...В каждом случае предметы и их применение, использование и употребление оказываются тесно связанными с рекомендациями, указаниями и вообще с языковыми записями, возможность построения которых обусловлена речью; все, что говорилось о роли орудий труда, действительно лишь при учете роли языка — этого инструмента инструментов» [2]

Тем не менее я не считаю, что все репрезентации — это репрезентации лингвистические или что «внутренняя репрезентация» — это некая «внутренняя речь». Моя точка зрения достаточно далека от такого понимания и она более сложна, однако включенные в эту

книгу статьи не претендуют ни на однозначную постановку этой проблемы, ни на полное ее решение. Я лишь предполагаю, что репрезентация имеет место в лингвистических артефактах в той степени, в какой они являются символами или частями систем символов, в которых артефакты представляют значения, намерения, отношения и т. д. и репрезентируют для нас формы практики, связанной с их производством и использованием. Такая внешняя репрезентационная форма, так сказать, скрытая модель, это еще не лингвистический артефакт, хотя, как своего рода физическая «запись», она предваряет те виды знаков, которые становятся элементами конструируемых человеком языков и как таковая способствует зарождению пиктографических, иероглифических и алфавитных форм языка, т. е. диаграмматических или письменных лингвистических форм. Обособление репрезентационного знака от первичного артефакта, изобретение конвенциональных знаков, формальных систем и систем математических, изобразительных и лингвистических символов идут значительно дальше первоначальной интерпретации орудий как символов той формы деятельности, посредством которой они производятся или в которой они применяются.

Из этого следует, что связь между языком (в частности, устной речью) и производством вещей — это проблема, которую еще только предстоит осознать и исследовать. Глубокий афоризм К. Маркса «язык есть практическое... сознание» требует своего дальнейшего развития в том плане, что язык есть не только практическое, но и социальное сознание, т. е. средство коммуникации и выражения как при социальном взаимодействии, так и в производстве. Конечно, не вся человеческая деятельность есть производство, но все производство по сути своей социально. В этом смысле возможность «индивидуального» производства является не большей, чем возможность «индивидуального» языка.

И вне этих программных рассуждений тем не менее совершенно ясно, что язык является решающим условием теоретической деятельности и что как естественные, так и искусственные языки необходимы для построения научных теорий. Вместе с тем столь же необходимы и лингвистические формы репрезентации, которые можно охарактеризовать как изобразительные или диаграмматические формы (в математическом варианте — как

геометрические формы). Таким образом, генезис моделей следует искать в таких формах, которые обуславливают различия свойств и применения моделей. С этой точки зрения общим для моделей является то, что они преднамеренно создаются как репрезентационные артефакты и как таковые служат во всех своих формах тем средством, при помощи которого человеческое сознание может охватить свои собственные творения, т. е. тем инструментом, благодаря которому оно становится самосознанием. Под самосознанием я подразумеваю не просто осознание «себя», а скорее осознание своей деятельности (индивидуальной или видовой), той практики, которая, соединяя нас с миром, помогает нам конструировать его, благодаря чему мы приходим к его познанию и пониманию; иначе говоря, речь идет о той практике, благодаря которой мы можем выдвигать гипотезы, высказывать догадки и проверять *истинность* наших утверждений. Модели суть предлагаемые возможные истины. Выдвижение гипотез об истинности — это человеческое средство получения знания. В этом смысле когнитивное присвоение мира, человеческое обучение существенно опосредуется репрезентацией. И именно это делает возможным построение теорий.

Таким образом, репрезентация предстает как специфически человеческий способ познания. Строго говоря, можно утверждать, что без репрезентации нет человеческого знания. Или еще более категорично: без репрезентации нет никакого знания. По сути дела это означает, что знание, соответствующим образом определенное, есть специфически человеческое достижение и что оно качественно отличается от интеллекта и обучения у животных, от тех способов, благодаря которым животные передают приобретенные формы поведения или наследуют структурные формы восприятия, ощущения и моторной деятельности. Однако прежде чем продолжать развитие этой точки зрения, необходимо сделать ряд концептуальных и терминологических уточнений.

*Первое.* Если мы собираемся ограничить понятие знания или познания только присвоением знаний человеком, то это накладывает на нас довольно строгие ограничения относительно «познания» на уровне животных: любые разговоры об этом мы должны считать метафоричными и по сути своей антропоморфными. В таких разговорах обучению животных приписываются те свойст-



ва, которые, строго говоря, чужды ему. Вместе с тем несомненно, что животные обучаются, осознают воспринимаемое, решают свои проблемы и приобретают навыки и умения. Еще более существенно то, что животные могут приходить в затруднение, совершать ошибки, удовлетворять свои потребности, а также могут чувствовать себя удрученными или испытывать удовлетворенность.

Антикогнитивистски настроенный бихевиорист будет стремиться любым путем свести эти «когнитивные» состояния, действия и способности к простым стереотипам поведенческих реакций, формируемым за счет подкрепления. Мне же представляется, что в активности животных проявляются поисковое поведение, выбор, ориентация на цель, эмоции. Все это свидетельствует в пользу осознанности этой активности, а не простой ее реактивности. Тем не менее, я хочу оставить термины «познание» и «знание» исключительно для контекстов, подразумевающих репрезентацию. Тем самым я утверждаю, что в своей осознанной деятельности животные не производят и не применяют репрезентаций (хотя они могут использовать то, что *мы* создаем как репрезентации, либо рассматриваем в качестве таковых).

*Второе.* Если термин *репрезентация* употреблять только таким образом, что он будет служить разграничителем между сознанием и деятельностью человека, с одной стороны, и животного — с другой, то любые разговоры о «внутренней репрезентации» у животных или о репрезентации в машинах, например в компьютерах, или о репрезентации с помощью механических, электронных, химических и т. п. механизмов также будут метафоричными и антропоморфными. Можно сказать, что такое истолкование репрезентации паразитирует на понятии репрезентирующей деятельности человека.

Эти концептуальные и терминологические *предостережения* делаются не для того, чтобы ограничить развитие языка или осудить расширительное употребление терминов «знать» и «репрезентировать», которые сплошь и рядом используются в наших разговорах о научении животных и о вычислительных и репродукционных возможностях машин. Формулируя такие предостережения, я ставлю себе следующую цель, а именно — хочу подчеркнуть метафоричность, а не ошибочность такого употребления данных слов. Ошибка же имеет место тогда, когда забывают о метафоричности и антропо-

морфности такого употребления. Действительно, разумный антропоморфизм является, пожалуй, самым мощным эвристическим инструментом исследования поведения животных и машинных вычислительных процессов. Так, например, полезно и плодотворно говорить о «когнитивных картах» у животных (в смысле Толмена) или представлять, что компьютеры «складывают», «решают уравнения», «сопоставляют и оценивают вероятности» и т. п. И совершенно бессмысленно перефразировать эти утверждения таким, например, образом: «Машины не складывают и не решают уравнений; они делают нечто *похожее* на то, что делаем мы, когда складываем или решаем уравнения». Чтобы не впадать в антропоморфизм, необязательно говорить, что компьютеры «делают нечто похожее на то, что делаем мы», потому что они «делают» *совершенно не то*, что «делаем» мы. Достаточно того, что мы можем пользоваться *моделью* «сложения» или «решения проблем», чтобы *репрезентировать эти процессы самим себе* и чтобы лучше понять, что же «делают» компьютеры или, вернее, как они действуют, поскольку, строго говоря, сами по себе они не «делают» ничего: просто в соответствии с программой они переходят из одного состояния в другое. И наоборот, мы начинаем лучше понимать, что делаем мы сами, когда мы производим арифметические действия или решаем проблемы, репрезентируя эти процессы в некоторой модели машинных операций, лишенной всех (или почти всех) антропоморфных свойств. И опять-таки модель никоим образом не следует рассматривать как объяснение того, что мы *делаем*, когда производим вычисления или рассуждаем. Подобным же образом, приписывание животным когнитивных процессов оказывается могучим эвристическим приемом для выявления исследовательских проблем или для моделирования с целью объяснения или понимания поведения животных. А это, как я покажу ниже, именно те функции, которые свойственны моделям. От нас — по крайней мере в этих случаях — требуется лишь помнить о метафоричности таких моделей и не забывать о различии между моделью и тем, моделью чего она является.

Однако это сразу же порождает серьезную проблему. В соответствии со сказанным не являются ли модели не более чем «вычисленными» фикциями, которые, будучи несомненно ложными, тем не менее могут плодо-

творно применяться с инструментальной и эпистемологической точки зрения? Может ли модель вообще быть «истинной», т. е. может ли она быть истинной репрезентацией объекта? Это подводит нас к вопросу о том, что значит «быть репрезентацией». И в этой связи возникает наш основополагающий вопрос — либо некоторые вещи являются репрезентациями других вещей благодаря каким-то внутренним или реляционным свойствам, которыми репрезентация обладает по отношению к тому, что она репрезентирует, либо *быть* репрезентацией — это свойство, которое зависит от чего-то другого. Я считаю, что верно именно второе. В двух словах, мои аргументы сводятся к следующему.

1. *Все что угодно* (в самом сильном и безусловном смысле этого словосочетания) может быть репрезентацией всего остального. Поэтому не существует внутренне присущих и реляционных свойств, которые делали бы некоторую вещь репрезентацией чего-то другого. Или, как отметил Н. Гудмен, все что угодно обладает бесконечным множеством свойств, общих для него и чего угодно еще, и поэтому в силу этих общих свойств все можно рассматривать как репрезентацию всего остального.

2. Именно *мы* определяем нечто как репрезентацию чего-то другого. Поэтому чтобы нечто стало репрезентацией, оно обязательно должно *рассматриваться* как репрезентация.

3. Из пп. 1 и 2 следует, что репрезентацией может быть все, что таковой считается; репрезентирование — это то, что *делаем мы*; ничто не может *являться* репрезентацией, если только мы не делаем или не считаем его репрезентацией; причем оно будет именно такой репрезентацией, какой мы его делаем или считаем.

Эти рассуждения переносят акцент с рассмотрения того, чем *являются* репрезентации, на рассмотрение деятельности человека по *репрезентированию*, поскольку фактически репрезентации суть не что иное, как то, что совершается благодаря такой деятельности. Если подойти к этому несколько иначе, то в парадигмальном плане репрезентации — это интенциональные объекты. Они становятся тем, чем они есть, сохраняются таковыми и могут быть исчерпывающе описаны только в свете наших собственных интенций. Далее, поскольку функция репрезентации заключается в замещении чего-то находящегося за ней, а не в простом обозначении этого,

т.е. в представлении некоторой вещи таким образом, чтобы мы смогли понять ее, репрезентация по сути своей имеет как референцию (соотнесение), так и значение. Причем, референция в этом случае есть то, что делаем *мы* и поэтому референция есть интенциональная деятельность. Само по себе, по своим внутренним свойствам ничто не является референциональным; нет двух вещей, которые находились бы в отношении референции друг к другу сами по себе, вне зависимости от наших намерений придать этому отношению статус референции. Это не значит, что имеется *два различных* вида отношений — репрезентация и референция. Скорее следует говорить, что, репрезентируя, мы одновременно соотносим (референцируем) или что референция есть существенный аспект репрезентации. Намереваясь репрезентировать что-то или принимая нечто за репрезентацию чего-то другого, мы одновременно стремимся соотнести это нечто с чем-то другим. Референция, таким образом, является частью той деятельности, которую мы совершаем, когда конструируем репрезентации.

Наши рассуждения об интенциональных объектах явным образом подразумевают онтологию мыслительных сущностей, которые имеются «в сознании» и «для сознания» и которые следует каким-то образом отличать от пространственно-временных физических объектов как таковых. Репрезентация, в той мере, в какой она является созерцательной или рефлексивной деятельностью воображения, т.е. репрезентация, имеющая место в контексте мышления или создания мысленных картин перцептуального типа (например, связанных с визуальными или слуховыми образами), — это, на мой взгляд, генетически позднейшая и, вероятно, самая сложная форма репрезентационной деятельности. И именно применительно к такой деятельности мы в основном говорим об интенциональных объектах — независимо от того, идет ли речь о математических объектах, понятиях или перцептивных образах, т.е. объектах памяти или воображения, формирующихся в рамках чувственного восприятия. Однако я утверждаю, что подобные «мыслительные» объекты, или «внутренние репрезентации», являются производными и их генезис лежит в нашей первичной репрезентационной деятельности, в которой в качестве репрезентаций мы берем объекты внешнего мира, т.е. то, что мы также называем физическими объектами. Более



того, я рассматриваю наше *производство* репрезентаций прежде всего как реальную практику создания конкретных объектов в мире в *качестве* репрезентаций (или как практику использования в качестве репрезентаций созданных объектов).

Высказанные предварительные замечания о природе репрезентации еще ничего не говорят о ее историчности. Вместе с тем в них содержатся предположения о том, как может развиваться историческая эпистемология, и на основании этих замечаний можно утверждать, что такая эпистемология должна стать чем-то большим, чем простой историей идей (пусть даже и историей идей об идеях). Если формы когнитивной практики меняются с изменениями способов производства, форм социальной организации, техники и технологии, это значит, что необходимо выявление связей между познанием и действием, между теоретической и прикладной практикой, между сознанием и поведением. В противном случае мы будем иметь только представление о тех или иных корреляциях без каких бы то ни было промежуточных связей между коррелируемыми контекстами. В односторонних манифестах классических философских систем — материализма («бытие определяет сознание») и идеализма («сознание определяет бытие») — отсутствует ответ на решающий вопрос: «Каким образом?». В лучшем случае либо «детерминированность» истолковывается как в сущности пассивное «отражение» «мира» или даже нашей «практики» в сознании (как это делается, например, в устаревшей и эпистемологически некорректной «теории копирования»); либо «мир» превращается в «мою идею» или даже в «абсолютную идею» в ее (диалектической) потусторонности, т. е. в не что иное, как внешний продукт самодифференцирующейся деятельности самого сознания. Таким образом, мы оказываемся между инертным эпифеноменализмом и сверхактивным креационизмом и имеем дело с двумя неприемлемыми теориями мышления (и как следствие — с двумя искаженными теориями науки).

Мне представляется, что если теория репрезентации будет основываться на практической деятельности по производству вещей, социального взаимодействия и коммуникации, то в ней появится надежда на подлинно историческое, нередукционистское описание роста знаний и эволюции когнитивных средств этого роста. Думаю, что в таком ключе собранные в данной книге статьи

будут выглядеть более связанными и последовательными, чем они первоначально были задуманы.

Опираясь на проведенную ретроспективную реконструкцию, мы можем разбить статьи книги на несколько групп. Повторяю, сами по себе они не являются *частями* какого-то исследования, скорее, они представляют собой аспекты его формулирования и понимания, так сказать, части его собственной истории. В первую группу входят самые ранние работы, главной задачей которых было рассмотрение понятия модели, в частности понятия теоретической модели в науке. В статьях второй группы анализируется активная роль репрезентации и моделирования в формировании у человека механизмов восприятия и познания, а также их роль как эвристических помощников в нашей теоретической и практической деятельности. Здесь предполагается, что живопись в искусстве и построение теоретических моделей в науке несомненно являются формами более фундаментальной репрезентационной деятельности; выдвигается положение о том, что наше перцептивное и когнитивное понимание мира в значительной степени формируется и изменяется под воздействием создаваемых нами самими репрезентационных артефактов. В сущности, мы являемся, таким образом, продуктами нашей собственной деятельности: посредством творимых нами репрезентаций мы трансформируем наши собственные формы восприятия и познания, способы видения и понимания.

В определенном смысле это своего рода историцированное кантианство. Теоретические артефакты в науке и художественно-изобразительные или литературные артефакты в искусстве образуют априорные формы нашего восприятия и познания. Однако, в противовес внеисторическим и эссенциалистским традиционным формам кантианства, я считаю, что именно мы являемся создателями и преобразователями этих априорных структур. Поэтому они не являются ни неизменными трансцендентальными структурами понимания, ни возникающими в ходе эволюции вида *Homo sapiens* априорными структурами, которым свойственно лишь биологическое развитие (как считают, например, Ж. Пиаже и сторонники эволюционной эпистемологии). Несомненно, динамический или генетический структурализм Пиаже весьма важен для нас. Выдвинутый им принцип «нет генезиса без структуры, нет структуры без генезиса» предпо-

лагает диалектическую связь между практическим возникновением и трансформацией *самых* структур, с одной стороны, и формированием нашего опыта и мышления *с помощью* этих структур — с другой. Однако сферой этого генезиса я считаю контекст нашей социальной, культурной и научной практики, а не одну лишь биологически-видовую эволюцию. Историческая эпистемология начинается там, где заканчивается эпистемология эволюционная. Восприятие и познание человека обладают историей, лежащей за пределами видовой эволюции, причем это история, которую творим мы сами в ходе нашей социально-культурной практики. Поэтому в определенном смысле формы нашего познания сами являются артефактами, создаваемыми и изменяемыми нами благодаря использованию сырьевых материалов нашего биологического наследия. При этом важнейшим средством такого саморазвивающегося построения наших перцептивных и когнитивных систем, как обосновывается в ряде статей этой книги, является репрезентация.

Третья группа статей — это главным образом статьи исторического плана, в которых анализируются философские концепции, формирующие наше понимание мира и понимание нами наших собственных возможностей восприятия и познания. Можно сказать, что в определенной степени случайно сюда попали работы, посвященные концепциям Спинозы, Юма и Дидро. Причины включения таких работ в историко-философский анализ указаны мною в статье «Эвристическая роль метафизики в науке» [3], где я утверждал (в 1965 г\*, когда это уже давным-давно могло бы быть банальностью, но не являлось таковой), что построение научных теорий по существу всегда находилось под глубоким влиянием метафизики и что существенная часть современной метафизики фактически использовалась для построения научных теорий. (Вполне вероятно, что сказанное касается и Платона, и Аристотеля, и вообще большей части древнегреческой философии, это особая задача, которую я начал решать в первой части своей книги «Концептуальные основы научной мысли» [4] (1968), но которую я не буду здесь рассматривать.)

В статье «Эвристическая роль метафизики в науке»

---

\* М. Вартофский, по-видимому, указывает время написания этой статьи, которая опубликована в 1968 г. (см. [3]). — *Прим. ред.*

дается критический анализ взглядов, утверждающих значимость метафизики для науки, а именно взглядов Поппера, Агасси и Куна. В более поздней статье «Соотношение философии науки и истории науки» [5] (1974\*) я попытался проследить историю критики и самокритики концепций философии науки позитивизма и логического эмпиризма и показать, как в ходе этой критики происходил рост исторического понимания науки и осознания роли ее метафизических компонентов, что было только намечено в 1965 г.

Наконец, последнюю группу составляют статьи, рассматривающие понятие модели в искусстве, а также понятие самого искусства как модели определенного типа практики. Связь этих исследований (как они излагаются в данных статьях) с анализом роли моделей в науке неочевидна, однако они хорошо вписываются в более широкую концепцию репрезентации, а именно — концепцию репрезентации, находящуюся в центре внимания этой книги.

В заключение необходимо остановиться еще на том, как развивается наше познание на основе создаваемых нами форм репрезентации. Рассуждения о моделях и репрезентации в целом обычно ведутся в таком эпистемологическом ключе, в котором познающий субъект противопоставляет заменителю объекта познания — модели, выступающей в качестве репрезентации «внешнего мира». Согласно такому пониманию, модель моделирует мир, или если не мир, то общество или абстрактные отношения между математическими или логическими сущностями; наконец, в качестве объекта человеческого познания модель может репрезентировать человека. В противоположность этому в концепции модели, предлагаемой на страницах настоящей книги, она одновременно является также репрезентацией познающего субъекта: каждая модель фиксирует определенное отношение к миру или к моделируемому ею объекту и вовлекает в это отношение своего творца или пользователя. Поэтому из модели мы всегда можем реконструировать субъекта моделирования — это такой индивид, который находится с миром или с другими людьми в том отношении, которое выражено в данной модели. В этом смысле все формы репрезентации могут стать также формами самопозна-

---

\* Опубликовано в 1976 г. (см. [5]). — *Прим. ред.*

ния. Каждая научно-теоретическая модель в той же степени является «самоконцепцией» ее творцов, в какой она является концепцией моделируемого ею мира. В той мере, в какой в модели представлен мир таким, каким он является (или кажется) познающему *субъекту*, в ней также содержится своеобразный «портрет», характер и система убеждений этого субъекта. Таким образом, познавая мир, субъект познает самого себя, а изменяя мир, изменяет и себя. Эта идея отнюдь не нова, но она очень важна в контексте теории репрезентации.

К рассматриваемой проблеме можно подойти и по-другому, используя следующий пример. Факт повсеместного распространения в палеолитическом искусстве отпечатков ладони ставит следующий любопытный вопрос: как мы должны интерпретировать этот, возможно, древнейший из всех визуальных артефактов? Вроде бы простейший и самый очевидный ответ таков: эти отпечатки суть намеренно оставляемые следы присутствия — «я здесь был». Но давайте попробуем вникнуть в этот факт глубже: отпечаток ладони фиксирует жест, действие, намерение. Следы ноги, оставленные на песке Пятницей, вовсе не предназначались для того, чтобы Робинзон Крузо узнал о его существовании. Но хотя эта информация была непреднамеренной, она безошибочно указывала на владельца следов и на факт его пребывания на берегу. Крузо обладал достаточной степенью понимания, чтобы след на песке навел его на мысль о пребывании на острове человека, подобного ему самому. Охотник учится читать следы зверей с помощью воображения и знания повадок диких животных. Абсолютное перцептивное распознавание жертвы и хищника коренится еще более глубоко, в нейрофизиологии зрения, обоняния и т. п.; оно генетически встроено в рецепторы дистанции, в сами клетки животного. Однако отпечаток ладони — это намеренная саморепрезентация человека, в которой он видит не только собственную ладонь, но и ладонь, похожую на ладонь похожих на него людей. Иными словами, такие репрезентации становятся отличительными знаками, посредством которых вид репрезентирует себя *самому себе*. Они предполагают нечто большее, чем прирожденные или даже приобретенные механизмы видораспознавания, характерные для перцептивных систем всех животных. Такие знаки включают в себя сознательную цель саморепрезентации, сознательный императив представ-

ления себя самому себе или другим, что влечет за собой акт чисто человеческого узнавания. Позволю себе здесь лишь одно предположение: этот элемент нашей репрезентационной деятельности функционирует не только в виде настенных надписей или «автопортретов», но и в наших научно-теоретических моделях. Мы становимся теоретиками, когда осознаем себя таковыми, причем это осознание происходит в самом акте создания теоретических артефактов. Уподобление теории обиходным настенным надписям означает, по-моему, не принижение теории, а признание важности для наших поисков объективного знания человеческого императива «утверждения нашего присутствия» и императива «узнавания нас другими по результатам нашего труда».

Конечно, небезопасно представлять содержание данной книги в одном очерке. Но здесь я описывал мои модели, мое видение самой проблемы репрезентации и мои способы ее решения. Если же кто-то захочет пойти дальше, то весь содержащийся в этом «Введении» материал открыт для критического анализа, пересмотра и отрицания.

## Литература

1. B o a s F. The Mind of Primitive Man. 3 ed. New York, Macmillan, 1938, p. 98 (русск. перев.: Б о а с Ф. Ум первобытного человека. М.—Л., 1926, с. 54)..

2. D e w e y J. Experience and Nature. 2nd ed. La Salle, Ill., 1929, p. 140.

3. W a r t o f s k y M. Metaphysics as Heuristic for Science.— In: Boston Studies in The Philosophy of Science, vol. III. In Memory of Norwood Russell Hanson. Ed. by R. Cohen and M. Wartofsky. Dordrecht, Reidel, 1968 (русск. перев.: Эвристическая роль метафизики в науке.— В: Структура и развитие науки. Сборник переводов. М., 1978, с. 43—110).

4. W a r t o f s k y M. Conceptual Foundations of Scientific Thought. New York, Macmillan, 1968.

5. W a r t o f s k y M. The Relation between Philosophy of Science and History of Science.— In: Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 39. Essays in Memory of Imre Lakatos. Ed. by R. S. Cohen, P. Feyerabend and M. Wartofsky. Dordrecht and Boston, D. Reidel, 1976, p. 717—737 (с. 97—121 наст. изд.)

## Раздел I

# МОДЕЛИРОВАНИЕ, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

### ПУТАНИЦА С МОДЕЛЯМИ: НА ПУТИ К НЕУМЕРЕННОМУ РЕАЛИЗМУ

Цель данной статьи — описать в чисто репрезенталистском плане природу и роль моделей в науке. В связи с этим я собираюсь, во-первых, проанализировать различия между моделями, теориями, аналогиями и т. д.; во-вторых, показать, что все они — «особи» одного рода, а именно — «репрезентации»; и, в-третьих, рассмотреть сами репрезентации в их наиболее явном значении — как образы или копии. Реализм, о котором пойдет речь, это реализм, согласно которому репрезентированные в моделях объекты, события и процессы суть материальные объекты, а также события и процессы материального мира. Я надеюсь избежать соблазна громить примитивный, наивный реализм, поскольку я отказываюсь от наивного понятия о репрезентации как о простом копировании. Поэтому избранная мною тактика — это тактика обогащения концепции репрезентации за счет включения в нее множества достаточно совершенных научных моделей. Среди этих моделей есть и такие, которые представляются весьма далекими от понятия репрезентации; и если нам удастся показать, что их тоже можно считать репрезентациями, это поможет при анализе моделей, более близких к репрезентационным.

Рассматриваемую в настоящей статье проблему я называл «путаницей с моделями»; симптом путаницы состоит в быстром увеличении числа «странных» и не связанных между собой сущностей, которые называют моделями. Действительно, термин «модель» используется для обозначения чрезвычайно широкого класса явлений: чисто механических конструкций, которые служат демонстрационными пособиями в школах и музеях; теоретических конструкций физики и психологии, которые могут воплощаться в математических или вербальных выражениях, но которые, однако, считаются истинным описанием какой-то лежащей вне языка части реального мира; в равной мере для обозна-

чения отображений некоторых неинтерпретированных формальных систем в их интерпретации или другие типы их воплощения, причем такое отображение может иметь (а может и не иметь) какого бы то ни было смысла вне языка или вне системы языковых форм логики и т. д.

Пытаясь упорядочить быстрое разрастание неопределенных и *ad hoc* применений термина «модель», модели стали отличать от теорий и аналогий (или от «просто аналогий»). Основой для такого различия служит либо степень их соответствия тому, что Дж. Кемени назвал «подразумеваемым фактически истинным описанием», либо степень структурной системности, либо границы применения, которые имеют, с одной стороны, модели, а с другой — теории и аналогии. Так, необходимость подобного различия отстаивает П. Ачинстайн [1], подчеркивающий, что аналогии должны характеризоваться главным образом «физическим подобием между аналогом и теоретическим объектом», а не просто формальным сходством структур. Модели, по Ачинстайну, — это нечто другое, что можно назвать «множеством допущений или постулатов, описывающих некоторые физические объекты или явления...» В свою очередь модели следует отличать от рисунков и диаграмм, которые могут быть полезны при объяснении или демонстрации тех или иных свойств моделей, но сами таковыми не являются. Что же касается моделей и теорий, то их различие в следующем: «Рассмотрение чего-либо в качестве *модели*  $x$  означает предположение, что это есть некоторый способ представления  $x$ , обеспечивающий по крайней мере определенное приближение к фактической ситуации. Более того, это означает признание возможности альтернативных способов представления  $x$  для других целей. Рассмотрение же чего-либо в качестве *теории*  $x$  означает признание, что  $x$  управляется такими-то и такими-то принципами, а не просто предположение о том, что в таких-то целях полезно представлять  $x$  в качестве управляемого этими принципами или что эти принципы близки тем, которые управляют  $x$  в действительности» [2]. Отсюда следует, что различие между моделью и теорией состоит в *подходе* к набору принимаемых допущений: рассматриваются ли они только как «полезные» или «приблизительные» или считается, что они выражают явную когнитивную ориентацию на истинность.

Я бы хотел сразу отказаться от подобных различий, приводящих к утверждениям типа: «Это не модель,



а теория»; «Это лишь аналогия по частному признаку, и ее не следует путать с полноценной теорией». Дело не в том, что такой подход неоправдан из-за невозможности нахождения четкого критерия для различения между понятиями «модель» и «теория» или для эмпирического различения их применения. Дело в другом. Я хочу высказать предположение о существовании универсального отношения, проявляемого всеми этими сущностями,— отношения, в пределах которого они оказываются скорее одинаковыми, чем различными. В другой работе (см. ст. «Модели, метафизика и причуды эмпиризма», с. 57—78 наст. изд.) я предложил типологию моделей, иерархически ранжированных в зависимости от степени их экзистенциальных обязательств, которые принимаются каждым типом моделей. При таком подходе к упорядочению моделей самое слабое экзистенциальное обязательство проявляется в *ad hoc* аналогиях; затем в порядке усиления степени экзистенциальных обязательств идут вычислительные модели (математические модели, единственной функцией которых является функция «механизма для вывода» или функция структуры для упорядочивания данных); механические модели; гипотетические модели типа «как-будто моделей»; модели, которые считаются только аппроксимативными; модели, формирующие предположения, и, наконец, модели, экзистенциальные притязания которых находятся на грани рациональной веры: либо их адекватность не вызывает у нас сомнений, либо убеждение в их адекватности не находит сколько-нибудь правдоподобного опровержения. Отсюда видно, что я не ухожу от различий. Вместе с тем я считаю, что различия моделей по степени веры в них или по силе их экзистенциальных притязаний должны подкрепляться анализом того, каким образом все типы моделей *репрезентируют* моделируемое. Иными словами, требуется не просто анализ их структурных свойств, а анализ отношений между этими свойствами и предполагаемыми объектами моделирования.

Путаницу с моделями я считаю семантической (а в конечном счете — онтологической), т. е. путаницей в отношении статуса тех сущностей, которые мы называем моделями, и статуса того, моделями чего они являются,— статуса моделируемого. В дебатах о моделях им отводится промежуточное место между двумя мирами. С одной стороны, их не считают «полноценными гражданами» мира реальных объектов и процессов; в лучшем случае их

рассматривают только как «граждан второго сорта» благодаря их соотнесенности с реальным миром. С другой стороны, им отказывают в полном равноправии с истинами когнитивного мира, отводя им функцию инструментов познания и считая их только «подпорками знания», «помощниками воображения», «средствами вывода», «эвристическими устройствами», «структурами для упорядочивания данных» и т. д. Пытаясь обойти эту проблему, Б. Рассел предложил оперировать не «сущностями», полученными в результате «вывода», а «логическими конструкциями». Однако статус этих конструкций так и остался невыясненным. Если речь идет о возврате к реализму Платона, то логические конструкции не решают проблему, а лишь представляют ее в ином свете. Затеянные Маккворквудейлом и Милом и длящиеся десятилетиями дебаты психологов-теоретиков о гипотетических сущностях и промежуточных переменных (эти дискуссии были вызваны проблемами, поднятыми Р. Толменом и К. Халлом) привели к куда большей неразберихе, чем та, что послужила их началом. Глядя на эту чехарду, ученый-естествоиспытатель, склонный относиться ко всем подобным «разъяснениям» и «уточнениям» с позиции «не мешайте, я работаю», с веселой непринужденностью продолжает множить число моделей самых разных сортов. В целом специалисты в области философии науки, руководствуясь принципом «застенчивой» онтологии, характерной для колебаний логического эмпиризма, наделили модели тем же статусом, каким обладали метеки в древних Афинах: будучи необходимыми для торговли и процветания государства, они, тем не менее, были чужестранцами, которых терпели только за приносимую ими пользу. На мой взгляд, подобная инструменталистская «иммиграционная политика» по отношению к моделям требует кардинального пересмотра.

Начинать нужно с однозначного утверждения тривиальной истины: модели существуют, или, говоря более характерным для философов языком, существуют такие вещи, которые являются моделями. Кроме того, имеется еще одна тривиальная истина, которая может шокировать некоторых: все что угодно может быть моделью всего чего угодно! На самом деле это не более чем утверждение того факта, что любые две вещи во вселенной имеют некоторое общее для них свойство и что существует некоторое отношение, связывающее их между собой. Но из всего этого *embarras de richesses* (удивительного богатства — *фр.*)

лишь некоторые вещи мы отбираем и используем в качестве моделей других вещей. Этот отбор происходит на основе определения релевантных свойств, которые связывают эти вещи между собой. При этом простого выделения двух вещей, связанных между собой в некоторых релевантных аспектах, недостаточно для того, чтобы одна из этих вещей использовалась как модель другой. Чтобы это все же произошло, в дело должна вступить наша собственная познавательная деятельность, в ходе которой один объект отбирается для репрезентации другого, причем происходит это с учетом ограничений относительно того, что может быть превращено в модель, а что нет.

Давайте обратимся к простейшему случаю и посмотрим, что считает моделью пресловутый «средний человек»: по-моему, для него модель — это способ абстрактной репрезентации или абстрактного представления некоторого объекта или состояния дел. Иными словами, он считает, что в модели проявляются лишь некоторые свойства моделируемого объекта, а именно те, которые отвечают его потребностям и интересам в использовании этой модели. Так, модель солнечной системы (подвешена ли она к потолку планетария, представлена в двумерном изображении на листе бумаги, или дана в словесном описании) репрезентирует в абстрактном виде определенное состояние дел: *некоторые свойства* модели сходны, отображают, отражают или замещают некоторые свойства солнечной системы. Утверждать, что «солнечная система *на самом деле* не такова», значит изрекать пустые, никому не нужные предостережения, потому что, во-первых, никто не совершает такой ошибки всерьез (никому при взгляде на модель солнечной системы не приходит в голову, что планеты на самом деле могут *быть* шариками для пинг-понга, а орбиты планет — проволочными эллипсами), и, во-вторых, в соответствующем релевантном аспекте модель действительно *есть* утверждение о том, что солнечная система является именно таковой. Вопрос о степени приближения модели к оригиналу также мало существен, если помнить о накладываемом на модель простом ограничении, которое можно считать либо определением модели (или частью его), либо соответствующей конвенцией: ничто, являющееся моделью, не может считаться ни моделью самого себя, ни моделью чего-то тождественного самому себе. Доводы в пользу такого ограничения вытекают из формального анализа моделей.

В противоположность обычному взгляду на модели как на абстрактные репрезентации объектов или тех или иных состояний дел логики говорят о них как об интерпретациях, или воплощениях некоторого формального исчисления, когда между структурой формальной системы и структурой ее интерпретации существуют отношения изоморфизма (более строго, гомоморфизма). В этом смысле, если бы можно было построить аксиоматическую формальную систему, которая могла бы отобразить, скажем, математическую структуру классической механики, то классическая механика и стала бы такой интерпретацией, или таким воплощением, этой системы. В рамках такого логического анализа (например, у А. Тарского, Дж. Кемени, П. Суппеса, Р. Карнапа и др.) неинтерпретированная формальная система называется *теорией*, а ее интерпретация — моделью этой теории. В крайнем случае, когда имеется единственная модель теории или когда для данной области существует единственная теория, отношение между формальной теорией и ее интерпретацией является отношением изоморфизма. Это позволило Л. Апостелу утверждать, что «целью науки является создание исчисления, для которого реальность — единственная модель» [3]. Но в этом случае возникает следующая проблема. Поскольку с формальной точки зрения отношение изоморфизма рефлексивно и все объекты и процессы изоморфны самим себе, то получается, что все является моделью самого себя, если строго придерживаться этого структурно-формального условия. Представляется, что рефлексивности можно избежать путем введения условия «интерпретации» или «воплощения», которое включает в себя интенциональную теорию референции, однако это возможно только тогда, когда независимо от принятого формального определения признается, что нечто не может быть интерпретацией или воплощением самого себя. Такое ограничение содержится в большинстве определений и концепций модели, хотя и не во всех; это ограничение утверждается в слабом смысле, когда считается, что предельный случай, при котором нечто является моделью самого себя, является тривиальным. Однако А. Розенблют и Н. Винер [4] стремятся «поставить все точки над  $i$ »: «Лучшая материальная модель кошки — это другая кошка, хотя желательно, чтобы она была той же самой кошкой» [5]. Подобное же рассуждение содержится в работе Б. Скиннера «Вербаль-

ное поведение»: «...в той степени, в какой реакции сходны со стимулами, реакции, связанные с аналогичными стимулами, сами будут аналогичны друг другу. Этим свойством обладают модели. Наиболее полное описание состояния дел достигается путем реконструкции этого состояния, иначе говоря, путем построения точного дубликата. В соответствии с нашим определением таковым является вербальное поведение, поскольку причиной построения и использования модели является то влияние, которое она оказывает на «слушателей»... Отсылка к объекту — это один из вариантов построения моделей. Человек может начать фразу: «*Я никогда не выхожу из дома без...*» и закончить ее, вытащив из-за пояса пистолет» [6] Иными словами, по Скиннеру, акт демонстрации объекта или состояния дел фактически превращает его в контексте вербального поведения в модель самого себя.

Если использовать сформулированное ограничение, согласно которому ничто не может рассматриваться как модель самого себя или чего-то тождественного себе, то модельное отношение оказывается в определенном смысле асимметричным. Было бы прекрасно, если бы мы могли приписать эту асимметрию природе сущностей, находящихся между собой в таком отношении, при котором одна из них является *моделью другой*. В таком случае во вселенной можно было бы навести хотя бы некоторый порядок, разделив все вещи на те, которые могут быть моделями, и те, которые не могут ими быть. Или, пожалуй, на те, которые могут быть моделями чего угодно, кроме самих себя, и те, которые могут быть и моделями самих себя. Однако существенной особенностью модельного отношения, благодаря которой такой подход оказывается невозможным, является следующее: хотя по условию все может рассматриваться как модель другого, именно *принятие чего-либо в качестве модели* актуализирует потенцию, превращая потенциальную модель в реальную. При этом каждый случай *принятия чего-либо в качестве модели* включает в себя ограничение относительно *релевантных свойств*. В той степени, в какой релевантность связана с теми целями, которые мы преследуем, принимая один объект в качестве модели другого, мы не можем считать, что каждый объект обладает релевантными свойствами, которые позволяют рассматривать его как модель чего-то другого. Действительно, если релевантность ограничена намерениями и универсумом рассуждений челове-

ка, то именно мы и должны произвести отбор — из всего многообразия имеющихся у объекта свойств — тех из них, благодаря которым между двумя сущностями устанавливается модельное отношение. Таким образом, хотя модельное отношение представляется нам диадичным, на самом деле оно триадично: любая сущность может рассматриваться как модель любой другой тогда и только тогда, когда мы можем выделить общие для них релевантные свойства, т. е. свойства, благодаря которым одна сущность похожа на другую. Льюис Кэрролл задает Алисе загадку: «Чем ворон похож на конторку?», на которую та не может найти ответа. Однако если бы Алиса умела выделять релевантные свойства, она бы заполнила своими ответами всю книжку от начала до конца.

Итак, границами моделирования являются не некоторые внутренние границы различных сущностей, которые мы можем знать заранее, а границы наших представлений о том, какие свойства этих сущностей и для каких целей являются релевантными. В соответствии с этим мы можем сформулировать триаду модельного отношения следующим образом:

$$(1) M(S, x, y),$$

т. е. субъект  $S$  рассматривает  $x$  как модель  $y$ . Однако асимметрия этим не обеспечивается, поскольку  $S$  может легко изменить свою позицию и рассматривать  $y$  как модель  $x$ . Предлагаемое в некоторых случаях ограничение, согласно которому модель (или, на языке логики, теорию) следует рассматривать как лингвистическую реалию, а ее референцию (интерпретацию, или воплощение теории) — как экстралингвистическую, представляется слишком строгим. Асимметрия модельного отношения проистекает из его практического применения, а именно из того, что мы не считаем модели, как и репрезентации, столь же богатыми релевантными свойствами, как и моделируемые ими объекты или состояния дел. В определенном смысле (если принимать наше ограничение достаточно серьезно) модель не может быть столь же богатой свойствами (то есть столь же богатой теми же свойствами), что и моделируемый объект, потому что в этом случае она оказалась бы тождественной ему. Модель, конечно, может иметь много свойств, но это будут свойства, иррелевантные объекту моделирования. Они будут отсутствовать у объек-

та моделирования, поэтому модель нельзя рассматривать как репрезентирующую эти свойства. Отсюда следует, что набор релевантных свойств у модели должен быть «беднее», чем у ее объекта или референта. В случае строгого изоморфизма единственная уникальная репрезентация оказывается столь богатой, что включает в себя любое релевантное свойство моделируемого объекта или состояния дел. «Единственная Истинная Теория» охватывает все, что может быть выражено посредством репрезентации. Однако это ведет к платоновскому тождеству бытия и мышления или к «абсолютному тождеству» в идеализме Шеллинга, названному Гегелем «ночью, когда все кошки серы». Исключая такие гностические крайности, *adequatio rei in intellectu* всегда *adequatio*; наша репрезентация чего-то посредством физического устройства, диаграммы или логической или математической теории всегда несет в себе наше отношение к ней как к модели — свойство, которым объект репрезентации не обладает, если только он не тождествен своей модели. Репрезентация при этом является абстракцией в том смысле, о котором говорилось выше: у объекта моделирования имеются свойства, о которых мы знаем, что они есть и релевантны в том плане, что мы считаем их характерными для объекта, и которые являются частью нашего исследования объекта, но которые *не* репрезентируются в модели. Более того, отвергая претензии на абсолютное знание чего бы то ни было, мы полагаем, что моделируемые нами объекты или состояния дел обладают еще не познанными нами свойствами. Специфической чертой плодотворных научных моделей является возможность открытия с их помощью тех свойств моделируемых объектов, о которых нам пока не известно: исследуя свойства модели, мы делаем заключения о свойствах объекта, которые проверяем затем экспериментально.

Отсюда как будто бы можно прийти к выводу о том, что «хорошая» модель является *столь же богатой* своими свойствами, как и ее объект, поскольку из такой модели мы непрерывно получаем выводы из анализа ее структуры и свойств и сохраняем соотнесенность (референтность) этой модели с объектом. Действительно, если такая ситуация имеет место в предельном случае, модель оказывается тождественной своему объекту. Однако если мы обнаруживаем у модели свойства, которых нет у ее объекта, сфера релевантности модели сужается. М. Хессе описывает

«отрицательную аналогию» как накладываемое на модель ограничение: «Модель представляет собой фактуальное описание, если она демонстрирует позитивную аналогию и не демонстрирует отрицательной аналогии применительно ко всем подвергнутым проверке свойствам и если у нее имеется принципиально проверяемое избыточное содержание» [7]. Итак, как бы это ни казалось странным, модель, более богатая по своим свойствам, чем ее объект, оказывается непригодной, потому что она слишком «богата» и потому что у нее могут быть обнаружены «отрицательные аналогии». Мы можем надеяться, что для нас она достаточно богата, чтобы мы могли с успехом использовать ее как инструмент исследования объекта. Исключая тождество модели и объекта, мы считаем, что модель, — для того, чтобы оставаться моделью, — не может быть в пределе столь же богатой, как и ее объект. В своих релевантных аспектах она должна быть беднее объекта. Именно это мы и имеем в виду, говоря, что модель всегда является абстрактной. Теперь мы можем уточнить формулу (1), установив асимметрию модельного отношения:

$$(2) M(S, x, y) \& R(x) < R(y),$$

где  $R(x)$  и  $R(y)$  — области релевантных свойств или степени богатства релевантными свойствами соответственно  $x$  и  $y$ .

Все вышеизложенное — это аргументы в пользу репрезентационалистского подхода к моделям, причем «репрезентация» понимается здесь в самом широком смысле как любое отображение структур на структуры или свойств на свойства. Принципиальной чертой репрезентации является референция, и хотя могут сказать, что не всякая референция выражает «репрезентацию», я берусь, быть может ошибочно, утверждать обратное: всякая референция имеет «репрезентационные» свойства.

К сожалению, «репрезентационализм» пробуждает локковское учение о призраках и вновь оживают все те возражения, которые предъявляются «картинной» теории языка (язык как картина). Однако я полагаю, что проблема здесь не в Локке и не в понимании языковых выражений как картин, а в наивном взгляде на образы и картины, который принимается за парадигму репрезентирования. Используемая в этой критике логика такова: поскольку-де научные теории и модели в основном «выглядят не так», как то, теориями и моделями чего они



являются (исключая тривиальные наглядные пособия типа диаграмм и моделей-жестянок), репрезентационный подход как некоторая теория копирования граничит с бессмыслицей. Я же, напротив, утверждаю, что «рисунки», «копии» и даже «зеркальные отображения» являются отнюдь не базовыми, простыми, а необычайно сложными вариантами репрезентации. Их можно считать базовыми и простыми только в одном смысле: это наиболее знакомые и близкие нам формы репрезентации; мы на практике постоянно сталкиваемся с ними на протяжении уже нескольких сотен тысяч лет, поэтому они и легли в основу наших представлений о репрезентации, покоящихся на здравом смысле. Но, если вдуматься, эти почтенного возраста примеры «прямых» и «точных» копий, фотографий и т. п. на самом деле представляют собой невероятно сложные преобразования свойств объекта, причем лишь некоторых специально отобранных его свойств. Более того, современная оптика показывает, какие необычайно сложные трансформации образуют «простой» зеркальный образ: мы лишь сейчас начинаем понимать, что это такое, хотя практически человечество использовало зеркальные образы на протяжении всей своей истории. Уж не имеет ли смысла возродить изумление и благоговейный страх древних перед зеркальным отражением? Так же обстоят дела со всеми «картинами» и способами получения таких картин. При серьезном анализе «простые» картины оказываются более сложными трансформациями их объектов, чем большинство теорий.

На основе сказанного я рассматриваю модели как «картины» именно в таком достаточно сложном их понимании: как картины, соотносящиеся с чем-то. Эта референция всегда есть соотнесение с чем-то реальным, лежащим вне изображения и репрезентации. Следовательно, исключается какое бы то ни было самоотнесение, ничто не может быть моделью самого себя. Таким образом, «картина» может «походить» на объект или «выглядеть» как объект в самых разных смыслах, начиная с простейшего случая последовательного отображения контуров карты и кончая случаем «представителя» нации, который может отображать, «репрезентировать» ее — своими взглядами, предпочтениями, поведением и т. д., если же такое отображение отсутствует, он не может считаться подлинным ее «представителем».

В этой связи я хочу выдвинуть достаточно радикаль-

ный тезис, который и послужил отправным пунктом для подзаголовка этой статьи: «На пути к неумеренному реализму». Этот тезис заключается в том, что модельные отношения имеют смысл не только для весьма сложных репрезентаций, называемых нами научными теориями или теоретическими моделями науки, но и для любого дескриптивного высказывания. Любое предложение, которое можно рассматривать как дескриптивное, является моделью того, о чем говорится в этом предложении: оно является репрезентацией своего референта, то есть репрезентацией определенного состояния дел. Если это приемлемо, я хочу пойти дальше и утверждать, что все языковые высказывания — это дескриптивные предложения в той степени, в какой они вообще являются лингвистическими сущностями, то есть используются для общения в рамках того или иного сообщества говорящих. Я, естественно, отдаю себе отчет в том, что это утверждение требует разъяснений.

Предложение «Стул стоит на столе», очевидно, можно рассматривать с различных точек зрения в разных теориях языка, но несомненно, что это — «картина», и с этим трудно спорить. Вместе с тем это предложение можно считать выражением моего убеждения, симптомом определенного состояния говорящего как физического организма, лингвистической записью, напечатанной несколькими строками выше. Однако данное предложение — модель, если для меня или для вас оно репрезентирует определенное состояние дел. Но возьмем восклицание «Ай!» или любое повелительное, эмотивное, экспрессивное высказывание — весь этот немыслимый «зоосад» якобы недескриптивных утверждений. В нашем случае «Ай!» представляется наиболее удачным примером. Я утверждаю, что это высказывание истинно или ложно и что оно имеет референт, то есть что оно с очевидностью соотносится с некоторым состоянием дел, а именно, с тем, что *мне больно*. То же можно сказать и о повелительных предложениях: «открой дверь» с очевидностью соотносится с состоянием дел, а именно, с *моим желанием, чтобы вы открыли дверь*.

Реализм требует только одного, чтобы подобные желания, намерения, чувства и т. д. рассматривались как состояния дел, и представляется тривиально истинным, что они действительно являются определенными состояниями дел. Физический реалист может утверждать, что

такие состояния — это физические состояния организма. Более сангвинически настроенный дуалист, возможно, назовет их «психологическими фактами». Бесспорно лишь одно: они существуют и они являются референтами языковых выражений, хотя неясно, как их следует характеризовать онтологически или как их соотносить с состояниями дел других типов. Аналогичным образом можно трактовать выражения, соотносящиеся с «формальными», или «математическими», объектами или отношениями; и в этом случае спорным является не вопрос о референции, а вопрос о соответствующих онтологических структурах. Имеются, безусловно, и такие выражения, которые не соотносятся ни с чем, например, артикли (неопределенный артикль «а» в английском языке и др.), глаголы-связки («есть» и др.), союзы (к примеру, «или»), но это не предложения и, строго говоря, вовсе не лингвистические высказывания, а лишь их части. (Утверждение о том, что 'а' соотносится с а как его имя, тривиально. Можно считать, что имена реферируют как эллиптические выражения, как это имеет место, например, в случае «'х' есть имя для х». Это последнее утверждение является дескриптивным высказыванием относительно употребления имени, и оно или истинно или ложно и очевидным образом зависит от контекста.)

Таким образом, все лингвистические высказывания являются моделями, репрезентациями фактов или предполагаемыми фактуально истинными дескрипциями (и наоборот, все модели являются в той или иной форме лингвистическими высказываниями, используемыми для сообщения фактуально истинных дескрипций). Отсюда, далее, следует, что различие между индивидуальными, *ad hoc* высказываниями и устоявшимися, сложившимися высказываниями-комплексами типа научных теорий — это различие не в их первичной функции (поскольку все высказывания в равной степени являются репрезентациями), а в масштабах и способах осуществления этой функции.

Используя концепцию Р. Брейсуэйта, высказывания можно считать минитеориями. Это представляется вполне допустимым. На такой основе можно говорить о континууме от мельчайших лингвистических выражений до грандиозных теоретических научных конструкций. В принципе речь может идти и о более широкой проблеме, но я даже не решаюсь поднять здесь этот вопрос,

а именно вопрос о том, что у репрезентации в науке и искусстве имеется общее основание и общая функция.

Итак, мы начинаем создавать модели с наших первых мимических актов и с первого опыта языкового общения и продолжаем создавать их посредством использования того, что, опираясь на разные основания, называют аналогиями, метафорами, гипотезами, теориями. «Неумеренность» (см. подзаголовок этой статьи) такого создания и использования моделей заключается в следующем: если я прав, то наша деятельность в значительно большей степени ориентирована на поиски истины, чем мы обычно считаем или признаем. Моделирование предполагает референцию с объектом моделирования, а референция предполагает наличие утверждений об истинности или ложности. «Человек — это животное, стремящееся к истине». Это определение, возможно, дает нам не столько некий поэтический образ, сколько фиксирует определенный аналитический смысл.

### Литература

1. A c h i n s t e i n P. Models, Analogies and Theories. Philosophy of Science, vol. 31, No. 4, Oct. 1964, p. 328—350; Theoretical Models, «British Journal for the Philosophy of Science», vol. XVI, No. 62, 1965, p. 102—119. Эти взгляды высказывались П. Ачинстайном и в личных беседах с автором.

2. A c h i n s t e i n P. Theoretical Models. Op. cit., p. 105.

3. A p o s t e l L. Towards the Formal Study of Models in the Non-Formal Sciences.— In: The Concept and Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences. Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1961, p. 9.

4. R o s e n b l u e t h A. and W i e n e r N.— Role of Models in Science, «Philosophy of Science», vol. 12, No. 4, 1945, p. 316 ff.

5. Ibid., p. 320.

6. S k i n n e r B. F. Verbal Behavior. New York, Appleton-Century, 1957, p. 124.

7. H e s s e M. Forces and Fields. London, 1961, p. 27.

## РЕДУКЦИЯ, ОБЪЯСНЕНИЕ И ОНТОЛОГИЯ

Многие участники недавней дискуссии о научной редукции и ее философской интерпретации в той или иной форме утверждают, что объяснение через редукцию не обязательно влечет за собой редукцию онтологическую, что редукционное объяснение не обязательно означает оправдание соответствующих научных высказываний и что редукция — это не просто элиминация референции редуцируемых терминов или редуцируемых теорий. Среди участников этой дискуссии — Р. Карнап [1], Э. Нагель [2], У. Куайн [3], П. Оппенгейм и Х. Патнэм [4], М. Бунге [5], К. Поппер [6], Дж. Хосперс [7] и др.

В этих спорах термин «редукция» употребляется в различных смыслах, а в целом его судьбу можно проследить, начиная от раннепозитивистской концепции редукции как элиминации в физикализме Р. Карнапа и О. Нейрата и кончая «умеренным эмпиризмом» И. Шеффлера [8] и критикой инвариантности значения П. Фейерабендом [9].

Четверть века назад Карнап ввел понятие редукции в ее чисто синтаксической форме как метод элиминирования предикатов с помощью правила подстановки. Вместе с тем для случаев введения новых терминов, обладающих реальным содержанием, Карнап построил формализм редукционных пар, позволяющий модифицировать полное элиминирование, которое возможно при использовании эксплицитных определений. Таким образом, эта ревизия раннепозитивистской концепции редукции расширяет возможности редуцирования, но не до такой степени, чтобы обеспечить «неограниченную возможность элиминирования и ретрансляции (обратного перевода)» [10].

Проводя размежевание между редукционным объяснением и онтологической редукцией, Э. Нагель писал: «Редукция одной науки к другой, например, термодина-

мики к статистической механике или химии к современной физической теории, не упраздняет и не трансформирует в нечто несубстанциональное или «только кажущееся» различия и формы поведения, признаваемые редуцируемой наукой. Так, детальное установление физических, химических и физиологических условий возникновения головных болей не доказывает иллюзорности последних. Напротив... этим достигается объяснение возникновения головных болей» [11].

В той же работе Э. Нагель дает определение редукции одной науки к другой как «дедукции одного множества эмпирически верифицируемых *высказываний* из другого множества. Однако проблемы редукции часто обсуждаются при предположении, что она является выводением *свойств* одного объекта из свойств другого... Концепция редукции как дедукции одних *свойств* из других, порождая ложные проблемы, потенциально может вести к заблуждениям... Дедуцировать можно высказывания, а не *свойства*» [12].

В подобном же духе У. Куайн, отстаивая физикализм, предлагает менталисту «менее категоричную версию элиминирования» и задает вопрос: «В конце концов, разве физикализм — это концепция отрицания мысленных объектов, а не теория таких объектов? Разве физикализм отрицает психические состояния боли и гнева в угоду сопутствующим им физическим состояниям? Разве он отождествляет психическое состояние с состоянием физического организма (и, следовательно, состояние физического организма с психическим состоянием)?» [13].

Анализируя редукцию, П. Оппенгейм и Х. Патнэм [14] считают конечными границами такого анализа то, что они называют «эпистемологическими тезисами», в частности тезис о редукции к некоторым основным сенсуалистским предикатам или к наблюдаемым качествам физических вещей. Вместе с тем они молчаливо признают (а в одном месте открыто предполагают) наличие онтологического контекста для всей иерархии редукций. По крайней мере они считают возможной естественную упорядоченность наук, полагая, что вычлениваемые ими редукционные уровни «приблизительно соответствуют хорошо известной ранжированности вещей». Так или иначе объясняющая редукция в рамках этой концепции уровней не влечет за собой какого-либо онтологи-

ческого элиминирования соответствующих уровней.

Наиболее явно онтологически рассуждает М. Бунге, само название статьи которого («Отражают ли уровни науки уровни бытия» [5]) служит соответствующим контекстом для предлагаемой им интерпретации редукции. Его ответ — своего рода «нет с оговорками»: он характеризует отношение между бытием и знанием как «гетероморфизм бытия и знания». Это переводит вопрос об эксплицитной онтологической редукции в плоскость естественнонаучного решения.

Согласно всем этим точкам зрения, объяснение интерпретируется как редукция. Однако редукция при этом понимается по-разному и при ее анализе делаются различные акценты. Для крайне элиминативной точки зрения редуцируемость может означать эксплицитную определенность терминов, в других случаях — ограниченную переводимость и лишь частичную спецификацию значений, дедуцируемость множеств эмпирически верифицируемых высказываний из других таких множеств. Она может означать и экстенциональное тождество редуцируемых и редуцирующих терминов или экстенциональный изоморфизм редуцируемых и редуцирующих теорий при сохранении интенциональных различий между ними. Редуцируемость может означать также конструктивные («часть — целое»), онтогенетические, каузальные отношения между элементами одной науки или разных наук, или, согласно иной точке зрения, разных уровней реальности. Однако ни в одном из этих случаев редукционное объяснение не является синонимом радикального онтологического элиминирования, и именно на это следует обратить особое внимание.

Традиционное возражение против редукционного объяснения чаще всего опирается на то, что редукционное объяснение органически связано с онтологической редукцией типа «ничто, кроме...». Согласно этой точке зрения, редукционному объяснению отказывают быть «объяснением», потому, что оно неправильно описывает или элиминирует определенные свойства реальности и поэтому оставляет их вообще необъясненными.

Ошибка этой традиционной точки зрения заключается в том, что в ней смешиваются два разных случая редукции; в одном редукционное объяснение эксплицитно влечет за собой онтологическую редукцию, в другом этого нет. Традиционное возражение имеет смысл только

для первого случая, причем решение вопроса относительно законности онтологической редукции является прерогативой специальных наук, а не философии.

Примерами эксплицитной онтологической редукции являются исторически осуществленные редукции теорий — редукции калориметрической теории теплоты, концепции импетуса в теории движения, флогистонной теории горения, концепции дьявольских козней в теориях болезней или более спорные случаи типа интерпретации отрицательных результатов в эксперименте Майкельсона — Морли и номиналистских попыток элиминировать классы.

Однако если эксплицитные притязания на онтологическую редукцию отсутствуют и если сама редукция дает несомненные объяснения, традиционное возражение теряет всякий смысл. Действительно, значение редукционных объяснений, как показывают вышеприведенные примеры, очевидно. Вместе с тем, хотя утверждение о том, что редукционное объяснение не обязательно влечет за собой онтологическую редукцию, является корректным и к тому же указывает на источник ошибки традиционного возражения против редукции, это, однако, еще не решает всей проблемы: остается открытым вопрос об онтологическом статусе в редукционном объяснении редуцируемых и редуцирующих терминов, редуцируемых и редуцирующих теорий. Короче говоря, открытым остается вопрос об онтологической референции редукционных объяснений в случае отсутствия притязаний на онтологическую редукцию.

Я хочу проанализировать здесь три альтернативных подхода к этому вопросу. Первые два я называю (1) *отказ от онтологических претензий* и (2) *онтологическая отсрочка*. Третьим членом этой триады является (3) *принятие онтологических обязательств*. Я считаю, что в первых двух подходах налицо отказ от *явного* рассмотрения онтологических обязательств, хотя при втором подходе онтологические обязательства учитываются *скрыто*. При третьем подходе онтологическая референтность рассматривается двумя альтернативными путями: первый исходит из концепции *тождества*, а второй — из концепции *уровней*.

1. Подход, которому свойствен отказ от *онтологических обязательств*, связан с инструменталистской точкой зрения на природу теорий и так называемых теоретиче-



ских сущностей. При этом подходе избегаются те или иные утверждения относительно онтологической редукции за счет того, что с самого начала отвергается онтологическая референтность теорий. Коль скоро *нечего* редуцировать, то, очевидно, нет ничего, что могло бы подвергнуться элиминированию при редукционном объяснении. А поскольку редукция есть вопрос *дедущуируемости высказываний*, рассуждения об элиминировании сущностей или свойств путем редукции оказываются либо бессмысленными, либо лишенными законного основания. Таким образом, это — неонтологическая редукция (которой я противопоставляю ее альтернативу — нередукционную онтологию).

Согласно рассматриваемой точке зрения, у теорий нет обозначаемого (денотата), и они не могут быть ни истинными, ни ложными. При этом считается, что критерием теорий является инструментальный критерий адекватности: объяснительная адекватность теории заключается в том, что мы можем выводить из нее эмпирически подтверждаемые высказывания. Поэтому где-то в процессе редукции должна иметь место эмпирическая или операциональная референтность. Таким образом, асимметрия редукции переходит на некий «базовый», или «основной» редукционный уровень, скажем, уровень предикатов наблюдения, чувственных данных или пространственно-временных физических сущностей. Но в том-то и состоит вся загвоздка! Ведь для того чтобы теория была значимой и являлась адекватной научной теорией, за ее онтологическую нейтральность приходится платить очень дорогую цену, причем «покупатель» все равно оказывается обманутым, поскольку гарантии нейтральности он так и не получает.

Действительно, хотя можно сказать, что вполне разумно иметь *некоторую* эмпирическую референцию на некотором редукционном уровне, и при этом добавить, что эмпирическая референция не есть референция онтологическая, аргументация уже приняла фатальное направление, и в результате всех этих усилий сторонников концепции отказа от онтологии их копыя глубоко увязают в крыльях эпистемологического ветряка. Теперь от сторонников отказа от онтологии требуется адекватный критерий, благодаря которому можно было бы определить ту точку, в которой так называемые «теоретические термины» из игры выходят, а так называемые «термины

наблюдения» (или любые другие референты) в нее вступают. Инструменталист, стремящийся быть нейтральным в онтологических вопросах «до последнего», цепляется за свои «термины наблюдения», «чувственные данные», «непосредственно данные» или за их нынешних собратьев типа «непосредственно разрешимых предложений», оберегая их от «онтологической заразы». «Я ничего не *утверждаю*, — кричит он. — Я просто *принимаю* тот или иной концептуальный каркас, поскольку он отвечает моим потребностям и целям. У меня нет даже веры в него, если не считать того, что, если я захочу, я могу верить во что угодно, достойное этого». Что ж, возможно, У Джемс был прав, заметив, что печать змия человеческого знания лежит на всем. Так или иначе, но контексты веры включают в себя по крайней мере «скрытую» онтологию, удовлетворяющуюся определением реальности как чего-то того, в чье существование *верят*.

2. Стремление избежать онтологии постепенно переходит на позиции второй точки зрения, а именно — на позиции онтологической «отсрочки». Эта позиция по крайней мере выглядит более обещающей. Ею не отрицается онтологическая референтность, но вопрос сводится к выбору между альтернативными схемами референции, что на практике означает выбор между альтернативными языками. У каждого из таких языков имеются свои специфические онтологические обязательства, касающиеся допустимых значений его переменных или типа сущностей, о которых можно говорить в рамках данных языковых систем. В чем же тогда заключается «отсрочка»? Ведь какой бы выбор вы ни предпочли, волей-неволей вы обязаны принять те или иные онтологические обязательства. Дело, однако, в том, что вопрос об альтернативных онтологических обязательствах оказывается на самом деле не дескриптивным, а нормативным. Речь идет не о том, какую онтологию вы *действительно* исповедуете, выбрав данный языковой каркас, а о том, какой каркас вам *следует* выбрать. Именно здесь защитники позиции онтологической «отсрочки» уходят от прямого ответа. Обращение к какому-либо критерию выбора между языками либо отвергается, либо решение этого вопроса откладывается. Этот отказ сам по себе означает, что такое обращение когнитивно бессмысленно и представляет собой, по выражению Р. Карнапа, «внешний вопрос». Р. Карнап пишет: «Быть реальным в научном

смысле значит быть элементом системы; следовательно, это понятие не может осмысленно применяться к самой системе. Те, кто поднимает вопрос о реальности самого мира вещей, может быть, имеют в виду вопрос не теоретический, как это кажется благодаря их формулировке, а скорее практический — вопрос практического решения относительно структуры нашего языка. Мы должны сделать выбор — принять или не принять, употреблять или не употреблять эти формы выражения в рассматриваемом каркасе» [16].

Но каковы «практические основания» для такого выбора? Если эти основания не являются теоретическими (то есть не являются когнитивными), то являются ли они «практическими» в том смысле, что мы выбираем как раз то, что нам следует выбрать? Подходя к этому вопросу с позиций горячего сторонника Карнапа, Г. Максвелл назвал Карнапа по поводу обсуждения им этой проблемы «мучительно лапидарным» [17]. Мягко сказано!

Допустим, что вместо проведения таких рассуждений мы присоединимся к У. Куайну и скажем, что «качество» мифа относительно. Значит ли это, что одни мифы лучше других? Несомненно. Но на каком основании? То ли они полнее отвечают нашим потребностям и целям, то ли они более адекватны в системном плане, то ли они проще, то ли онтологически более экономны, то ли, наконец, они лучше потому, что их референция «более глубоко укоренилась в нашем словообразующем прошлом» [18]? Что ж, такая постановка вопроса обещает хотя бы что-то. По крайней мере эти теоретические подходы поддаются исследованию, несмотря на всевозможные трудности. Однако такое исследование может быть значимым только если сами вопросы будут рассматриваться нами как онтологически релевантные *независимо* от «выбора языкового каркаса». Дело в том, что обсуждение критериев выбора лингвистических каркасов само требует принятия некоторого каркаса, который выбирается нами на основании некоего критерия и который либо является «практическим» и некогнитивным (и тогда мы опять попадаем в ловушку отказа от критериев), либо сам требует когнитивного обоснования (и тогда мы опять в ловушке бесконечной регрессивной отсрочки). Но разве нельзя задаться вопросом, почему один каркас должен лучше удовлетворять нашим потребностям и целям, чем

другой, или почему онтологическую экономность следует предпочесть онтологической пролиферации? (Давайте вспомним замечание У. Джемса о том, что «ведущим мотивом реальности может быть не экономность, а избыточность» [19]). Является ли простота лишь *логическим* вопросом о природе теорий или это *эмпирический* и *онтологический* вопрос?

В ходе решения или по крайней мере теоретического обсуждения всех этих проблем позиция «отсрочки» хотя и прояснила вопрос об онтологических обязательствах, оказалась не в состоянии подойти к нему как к *онтологическому вопросу*. Точнее говоря, эта позиция является подходом к рассмотрению метаонтологических вопросов, и ее польза заключается по крайней мере в уточнении того контекста, в котором должно проходить обсуждение собственно онтологических вопросов.

3. И сторонники «отказа от онтологических обязательств», и сторонники «отсрочки» останавливаются перед «явным» рассмотрением вопросов онтологической референтности и, соответственно, перед тем, каково онтологическое значение редукции теорий в науке. Когда же онтологическая референтность предполагается совершенно недвусмысленно (как, например, у К. Поппера, заявляющего, что каждая научная теория имплицитно претендует на описание чего-то реального [20]), то вопрос об онтологических референтах редукционных объяснений решается двумя альтернативными путями, которые я называю концепцией *тождества* и концепцией *уровней*.

а) Согласно первому подходу — концепции тождества, референтность редуцируемых терминов (и теорий) и редуцирующих терминов (и теорий) однозначна, то есть референт «редуцированного *x*» и референт «редуцирующего *x*» *тождественны*. Согласно концепции уровней, референтность редуцируемых терминов (и теорий) и редуцирующих терминов (и теорий) не однозначна, то есть у каждого из них имеется свой собственный референт в плане онтологических *уровней*, или *контекстов*. Ни один из этих подходов, как мы видим, не претендует на осуществление в ходе объяснительной редукции редукции онтологической.

Следуя принципу *тождественности* и утверждая однозначность референтов, мы тем самым утверждаем, что различия между редуцируемыми и редуцирующими

терминами суть не более чем различия в способах рассуждения об одном и том же. Так, например, на редуцированном (вторичном) языке я говорю о генетических законах, а на редуцирующем (первичном) языке — о биофизических свойствах молекулы ДНК, что объясняет эти законы; или другой пример — на одном языке я говорю о твердости и хрупкости какого-то металла, а на другом — о физической модели молекулярно-атомарной структуры вещества, что объясняет твердость и хрупкость металлов. Существенно, что в обоих случаях я не «элиминирую» генетические законы или твердость и хрупкость металла ради более глубокой реальности. Я утверждаю только, что референтность обоих описаний однозначна. Правда, можно посчитать, что «одно» объясняет «другое», но это различие между ними только умозрительно. Оно не есть подлинное различие, поскольку нет *двух* «вещей» (генетических законов и молекул ДНК), а есть лишь одна «вещь» — молекула ДНК с присущим ей способом функционирования, который и является генетическим законом. Это же положение можно выразить иначе: существует генетический закон, который является способом функционирования молекулы ДНК.

Подобным же образом У. Джемс в своем самом первом изложении теории эмоций писал: «Эмоциональные мозговые процессы не просто напоминают обычные сенсорные мозговые процессы: в действительности они суть не что иное, как эти процессы в различных комбинациях» [21]. Позднее, в «Принципах психологии», он говорил, что ощущение телесных реакций на тот или иной стимул и *есть* эмоция [22]. При этом он не утверждал, что это ощущение *вызывает* эмоцию или что оно является *условием* или *коррелятом* появления эмоции; он отождествлял ощущение с самой эмоцией. В наше время эту точку зрения подхватил У. Селларс, выступивший против мифа о чувственном содержании. Он, например, считает, что «чувственные свойства вещей в действительности являются одним из измерений нервной деятельности» [23]. Аналогичной точки зрения придерживается Дж. Ледерберг, утверждая, что «когда генетика будет полностью сведена к ее молекулярным основам, она, возможно, будет и дальше выступать в том же качестве, что и термодинамика по отношению к механике» [24].

б) Со своей стороны концепция уровней допускает

наличие двух сущностей: одной — как референта редуцируемого термина или теории и другой — как референта редуцирующего термина или теории. Здесь также нет притязаний на то, что в ходе объяснительной редукции происходит и редукция онтологическая. Считается, что у редуцированного термина есть референт, но этот референт трактуется либо как нечто состоящее из референта термина редуцирующего, либо как нечто каузально связанное с ним, либо выводимое из него (не в логическом, а в онтогенетическом смысле) и т. п. В онтологии научного мировоззрения это означает, что стол можно «свести» к клеткам дерева, из которого он состоит; те, в свою очередь, — к молекулярным структурам, состоящим из определенным образом расположенных атомов и так до бесконечности. Подобным же образом стоящего у этого стола человека можно «свести», редуцировать до атомарного уровня, не потеряв при этом ни грана его индивидуальности и не рискуя превратить его в нечто неотличимое в конечном счете от стола. Ясно, что «редуцируемый» не означает здесь «выводимый из», и я не думаю, чтобы такое достаточно принятое словоупотребление, основанное на признании онтологических референтов, может вызвать какие бы то ни было недоразумения (тем более, что мы конкретизируем его). По крайней мере оно не более сомнительно, чем выражение «солнце встает», если, произнося его, мы отдаем себе отчет в том, что мы говорим.

Тем не менее возможные в этой связи возражения против редукции могут носить примерно такой характер: «Если один атом углерода неотличим от другого, в то время как и человек, и стол состоят главным образом именно из таких атомов, не означает ли это, что редукция в конечном счете, отрицая реальность молярных сущностей, принимает реальность микроэлементов? Не является ли микроредукция онтологически направленной? И далее — не правомерно ли утверждение, что онтологический статус любой составной сущности «выпадает в осадок», осаждаясь на дно редукционной иерархии?» Сторонник концепции уровней мог бы ответить на эти возражения следующим образом: каждый уровень такой редукционной схемы столь же реален, как и любой другой; онтологическая направленность, или асимметрия, является одним из свойств отношения между частью и целым, отношения выведения или отношения

причинной упорядоченности; поскольку схема редукционного объяснения иерархична, то даже если любое мгновенное свойство человека можно было бы выразить через исчерпывающее описание мгновенных квантовых состояний этого свойства и даже если проблему дополнительности пришлось бы решать путем новой модификации квантовой теории (что позволило бы обеспечить мгновенное описание соответствующих канонических свойств со сколь угодно высокой степенью точности), то и в этом случае ничто существенное не оказалось бы упущенным или элиминированным. Онтология остается иерархической, и на каждом уровне используемые имена сущностей *имеют референты*, причем они соотносятся с предположительно реальными вещами, состояниями, событиями, процессами, структурами, функциями и тому подобными характеристиками объектов референции. (В скобках замечу, что спасительным моментом для сторонников этой точки зрения является возможность утверждать, что такие предположения и характеристики могут быть ложными, однако для обеспечения такой референции имеется надежная логическая теория [25].) Различие между сторонниками концепции уровней и сторонниками «отсрочки» заключается в том, что первые рассматривают редукционную иерархию как отражающую подлинное состояние дел, а наши дескрипции — как в определенной степени соответствующие этому состоянию, пусть даже, по словам М. Бунге, «приблизительно и неустойчиво». Основанием утверждения, согласно которому критерием в этом случае является системная адекватность, является наше предположение об адекватности представления Вселенной как системы, причем само это предположение либо истинно, либо ложно. Когда в качестве критерия используется простота, это объясняется нашим предположением о том, что природа функционирует по принципу наименьшего действия. В любом случае проверкой предположения служит не анализ значения терминов и проверкой критериев не является их соответствие нашим интересам и целям.

Скорее анализ значения *делает предположение проверяемым* и тем самым придает ему статус утверждения о реальности; наши же интересы и цели делают *критерий значимым* [26]. Значимость и проверяемость — действительно суть условия установления научной истины, однако

эти условия еще не говорят нам, *что* истинно. Значимость и проверяемость не делают одну теорию более близкой к истине, чем другую. В самом деле, любое утверждение о жизни на Марсе (в рамках определенного временного отрезка) или о детерминации пола генетическим кодом нельзя считать менее *истинным* сейчас, чем в будущем, только на том основании, что пока оно еще не столь значимо и не столь проверяемо, как это будет, по нашим предположениям, в последующем.

Итак, кратко обобщим вышеизложенное. Концепции тождества и уровней сходны в том, что в обеих как редуцируемые, так и редуцирующие термины рассматриваются как имеющие онтологическую референтность. Ни в одном из этих подходов не делается попыток избежать или «отсрочить» решение онтологических вопросов и ни в одном из них не выдвигается притязаний на онтологическую редукцию. И при том, и при другом подходе редукция является функцией объяснения, отношением между элементами нашего знания о мире, в котором знание получает свое выражение в форме истинных или ложных предположений о реальности.

К онтологии какого типа склоняются сторонники этих подходов? Позиция, провозглашающая тождественность референтов, стремится к онтологической экономности; позиция, провозглашающая их уровневый характер, — к онтологической пролиферации. Следует подчеркнуть, что вопрос об используемой онтологии не является предметом конвенции, как не является конвенциональным и осуществляемый сторонниками этих концепций выбор, хотя, конечно, мы можем выбрать ту или иную конвенцию для формулирования наших предположений.

В той степени, в какой концепция тождества ограничивается экстенциональной тождественностью, она онтологически элегантна и ведет к онтологической экономии. Так, в вопросе о корпускулярно-волновом дуализме данная концепция сохраняет онтологическую референтность элементов этого дуализма, но вместо того чтобы утверждать существование *и* частиц, *и* волн, она предполагает, что существует нечто, при одних условиях проявляющееся как частица, а при других — как волна (это своего рода вариант классической концепции дуализма). Данное предположение есть также предположение о том, что будет найдена модель (коль скоро



наследие классических концепций волны и частицы будет aufgehoben — «снято» и одновременно «сохранено». — Нем.), не просто описывающая этот дуализм, а адекватно объясняющая его. Когда такая модель будет построена, — а это, следовательно, является программой, а не заявкой на конкретную модель, — она не элиминирует волны и частицы, а установит их экстенциональную тождественность с какой-то более сложно представляемой сущностью, которая даст объяснение и тем, и другим, и в результате произойдет изменение значения терминов «частица» и «волна».

Концепция уровней склоняется к онтологической пролиферации и в то же время она элегантна в системном плане: если у этой концепции и есть определяющая характеристика, так это, бесспорно, ее непрерывность, системное единство и преемственность иерархических уровней редукции. Более того, для этой концепции характерна терпимость относительно введения новых сущностей и относительно различий между типами законов и принципов объяснения, свойственных каждому редукционному уровню. Объяснение сущностей одного уровня путем редукции к другому включает в себя онтологическую *направленность* (микроредукцию), но не онтологическую *редукцию*. Последовательность выведения лишена здесь онтологического пиетета. Так, например, «человек» считается не более реальным, чем стоящие «ниже» его «животные», а микросущности — не более реальными, чем макросущности. Все остатки устаревших представлений о нормативном статусе восходящих и нисходящих рангов реальности, т. е. представлений, свойственных классической метафизике и теологии, отброшены концепцией иерархичности уровней редукции: согласно этой концепции, онтологический статус в равной мере присущ каждому уровню.

Так что же можно сказать о выборе между этими альтернативными концепциями? Когда нам следует принимать одну, а когда — другую? Представляется очевидным, что в следующих и им подобных случаях выбрать нужно концепцию тождества: когда мы открываем, что тепловые и световые явления можно объяснить одной теорией, с помощью сущностей одного и того же типа; когда законы электричества и магнетизма укладываются в единое множество законов или выводятся из одной теории; когда, если это возможно, эмоции или ощущения

и соответствующие им физиологические состояния описываются общей для них теоретической моделью, например, моделью микросостояний физиологического организма, которая может объяснить микроструктурные изменения как в физиологических состояниях организма, так и в характерных для них стереотипах ощущений и чувств или в некоем общем для тех и других *aistheisis* («чувство», «ощущение». — *Греч.*); когда, если это возможно, будет обнаружено, что и волны, и частицы могут быть описаны с помощью адекватной им модели «волныцы», и т. д. и т. п.

Возьмем, однако, другой типичный пример — цвет и цветовые ощущения. Даже если появится возможность объяснения так называемых вторичных качеств типа света через длину волн электромагнитного излучения, даже в этом случае то, что *цвет является* нам, есть факт, и это «являющееся-в-виде-цвета-нечто» есть не менее фактуальное состояние дел, чем длина световой волны в видимом спектре излучения. Хотя этот факт и объясняется с помощью редукции, тем не менее на соответствующем уровне он имеет свой онтологический статус. Описание «цвета-как-являющегося» может — по вашему желанию — быть физическим, например оно может включать в себя химическое описание структур сетчатки глаза, палочек и колбочек и физическое взаимодействие световых волн определенных длин с этими структурами, и это будет фактом (хотя только *одним*), характеризующим «свет-как-являющееся». Фактом другого типа может быть феноменологическое «ощущение» цветового состояния, причем этот факт связан с предыдущим фактом, аналогично тому, как в этом предыдущем факте оказываются связанными между собой два типа фактов — структура сетчатки глаза и длина световой волны. Представляется, что в таком случае можно говорить о различных фактах или о сочетаниях фактов на различных уровнях или в различных контекстах. И в этом случае исходная посылка концепции тождества о единственности и уникальности референции накладывает на рассматриваемую ситуацию такие ограничения, которые являются искусственными и игнорируют ее специфику. Именно для описания таких состояний дел наиболее адекватной концепцией оказывается концепция уровней.

Таким образом, выбор между конкурирующими онтологиями должен строиться не на философских, а на

естественнонаучных основаниях: он должен исходить из того *действительного* знания о состоянии дел, которое дают нам наши теории, а также из тех предположений, которые могут оказаться для нас продуктивными или интересными. Из этого следует, что в данном случае требования философа аналогичны требованиям ученого: терпимость и терпение там, где онтологические обязательства отсутствуют, и тщательный анализ там, где они очевидны. Короче, это те условия, которые требуются для глубоких философских размышлений и для творческого научного теоретизирования.

### Литература

1. Carnap R. The Methodological Character of Theoretical Concepts.— In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. I, Ed. by H. Feigl and M. Scriven. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, p. 74—75.

2. Nagel E. The Structure of Science. New York, Harcourt Brace & World, 1961, Ch. 11.

3. Quine W. V. Word and Object. New York. Technology Press of MIT and John Wiley. 1960, p. 265.

4. Oppenheim P. and Putnam H. Unity of Science as a Working Hypothesis.— In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. II. Ed. by H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell. Minnesota Press, 1956, p. 3—29.

5. Bunge M. Do the Zevels of Science Reflect the Levels of Being. Metascientific Queries. Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1959, p. 108—123.

6. Popper K. Three Views Concerning Human Knowledge.— In: Contemporary British Philosophy, 3rd Series. Ed. by H. D. Lewis, p. 383—384 (русск. перев.: Три точки зрения на человеческое познание.— В: П о п п е р К. Логика и рост научного знания. М. «Прогресс», 1983, с. 290—324).

7. Hossers J. What is Explanation? "Journal of Philosophy", 1946, reprinted in: Essays in Conceptual Analysis. Macmillan, 1960, p. 94—119.

8. Scheffler I. Prospects of a Modest Empiricism, "The Review of Metaphysics", vol. X, No. 3—4, 1957, p. 383—400, 602—625.

9. Feyerabend P. Reduction, Explanation and Empiricism.— In: Minnesota Studies in the Philosophy of

Science, vol. III. Ed. by H. Feigl and G. Maxwell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, p. 28—97 (русск. перев.: Фейерабенд П. Объяснение, редукция и эмпиризм. В: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 29—108).

10. Carnap R. Testability and Meaning, reprinted in: Readings in Philosophy of Science. Ed. by H. Feigl and M. Broadbeck. New York, Appleton-Century-Crofts, 1953, p. 67

11. Nagel E. Op. cit., p. 366.

12. Ibid., p. 364, 368.

13. Quine W. V. Loc. cit.

14. Oppenheim P. and Putnam H. Op. cit.

15. Bunge M. Op. cit.

16. Carnap R. Empiricism, Semantics and Ontology, reprinted in: Carnap R. Meaning and Necessity. Chicago, University of Chicago Press, 1956, p. 207 (русск. перев.: Эмпиризм, семантика и онтология.— В.: Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1956, с. 301).

17. Maxwell G. Theories, Frameworks and Ontology. "Philosophy of Science", vol. 29, No. 2, April, 1962, p. 133.

18. Quine W. V. Op. cit., p. 234.

19. James W. Pragmatism. Lecture 5. New York. Meridian Edition, 1907, p. 126.

20. Popper K. Op. cit., p. 384 (с. 229 русск. изд.).

21. James W. What is an Emotion? "Mind", 1884, reprinted in: Psychology Classics, I, Baltimore, Williams and Wilkins, 1922, p. 13.

22. James W. Principles of Psychology, 1893, p. 373.

23. Sellars W. The Language of Theories.— In: Current Issues in Philosophy of Science. Ed. by H. Feigl and G. Maxwell. New York, Holt Rinehart and Winston, 1961, p. 76.

24. Lederberg J. A View of Genetics. "Science", vol. 13, No. 3396, 1960, p. 269.

25. Carnap R. Meaning and Necessity. Chicago, 1956, p. 36, 84 (русск. перев.: Карнап Р. Цит. соч., с. 75—76 и 140—142).

26. Ср: Nagel E. Op. cit, p. 363—364, где говорится об утверждениях относительно редуцируемости как о «вопросах, имеющих временное ограничение».

## МОДЕЛИ, МЕТАФИЗИКА И ПРИЧУДЫ ЭМПИРИЗМА

В каком смысле можно говорить, что исследователь, использующий модели, связывает себя определенными метафизическими обязательствами или избегает их? Иными словами, в каком смысле он принимает утверждения относительно существования таких предполагаемых моделями реалий, как отношения, процессы, события и тому подобное? Широкое использование моделей как в преподавании, так и в научной теории, наталкивает нас на пересмотр того, что является классической проблемой философии о природе утверждений о реальности и существовании, а отсюда, с неизбежностью, и на пересмотр соответствующих доказательств. Более конкретно этот вопрос касается определенных научных гипотез и того, в каком смысле в этих гипотезах могут делаться когнитивные утверждения относительно существующего и могут ли они вообще делаться.

С самого начала хочу покаяться в грехе объединения нескольких терминов в один, оправдание чему я представляю в ходе рассуждений в данной работе. «Теория», «гипотеза», «модель», «аналогия» — все это, на мой взгляд, «особи» одного рода, который я называю «репрезентации» (хотя «формирование образов» или «отображений» — термины ничуть не хуже). Возможно, у кого-то может возникнуть неудовольствие в связи с тем, что термин «репрезентация» вызывает дух локковского репрезентационализма. У этого духа есть, разумеется, свои предшественники, включая *eidolei* Демокрита и Платона и *mimesis* («подражание») Аристотеля, и его многочисленные метаморфозы объясняются наличием его различных вариаций в истоках истории философии. Хочу сразу же предупредить, что в вопросе о «репрезентации» я не претендую ни на что большее, кроме того, что может подразумевать под этим понятием обычный человек. Он

же понимает это слово в двух связанных между собой смыслах: во-первых, оно означает отношение «похожести» или «сходства», благодаря которому в одной вещи легко угадывается сходство с другой; и, во-вторых, оно дополнительно также означает, что одна из вещей может в определенных аспектах «замещать», «представлять» или «репрезентировать» другую. В этом втором смысле — как «замещение» — репрезентация может быть ослабленным вариантом понятия «сходства» — здесь подчеркивается ее функциональный аспект, как это имеет место, например, когда мы говорим о представителе нации (вряд ли есть основание считать, что этот представитель «похож» на нацию, хотя есть основания говорить, что он «отражает», скажем, ее взгляды, характер, цели и т. д., как и подобает подлинному представителю).

Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что существуют аргументы против так называемого здравого смысла или наивного репрезентационализма, в том числе и те, которые базируются на существовании иллюзий или галлюцинаций или опираются на образный аргумент А. Эддингтона о «двух столах», или, наконец, которые исходят из социологических рассуждений о вездесущности нарциссизма и антропоморфизма, трансформирующих нечто, являющееся «подлинно другим», в нечто «подобное мне». Однако, насколько бы глубоко эти аргументы ни были связаны с эпистемологическими вопросами о роли в познании метафор и объяснения, я их здесь опускаю и перехожу непосредственно к онтологическому вопросу, как он ставится в репрезентационализме, а именно, к вопросу об отношении между тем, что берется в качестве репрезентации, и утверждением о действительном существовании репрезентируемого.

Очевидно, что не каждая репрезентация имеет характер вердикта, т. е. утверждения о реальном существовании, которое удостоверено проверками. Конечно, если репрезентация носит характер вердикта, то она утверждает, что репрезентируемое существует в реальности. Но это ли мы обычно имеем в виду, говоря о репрезентации? Несомненно, репрезентация Пегаса без крыльев не соответствует действительности. Вместе с тем репрезентация Пегаса с крыльями вовсе не несет с собой обязательства утверждать, что Пегас существует в действительности. Что бы ни думали древние греки на разных этапах демифологизации, мы-то знаем, что Пегас не существ-

вует и никогда не существовал. Допущение вымышленных сущностей как «существующих» в концептуальном пространстве человеческого воображения и обладающих в этом пространстве различными свойствами и, следовательно, имеющих как соответствующие, так и несоответствующие действительности репрезентации, можно было бы принять за искусный ход, но это означало бы такое расширение понятия «существовать», при котором у нас появился бы целый зоосад различных «существований», зоосад, в котором каждый зверь имел бы свою «зону обитания»: «в математике», «в художественной литературе», «в мировоззрении племени хопи», «в структуре языка L» и так далее.

Можно, конечно, «экзистенциализировать» все на свете, превратив все и вся в «со-вселенцев» и считая, что пересечение различных репрезентаций представляет собой «точки референции» для таких «со-вселенцев». Однако это фактически означает порождение сущностей из репрезентаций, подобно тому как в полиции из показаний свидетелей создают так называемый фоторобот. При этом проблема *референции (соотнесения)* таких конструкций остается нерешенной, т. е. не дается ответа на вопрос о том, *существуют ли* такие подразумеваемые или конструируемые сущности в действительности. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть *интенции*, или *намерения*, создателя таких репрезентаций. В примере с фотороботом источником для репрезентаций должны служить показания свидетелей; при этом подразумевается, что свидетелем (или свидетелями) создается репрезентация того, что они видели, а не того, как, по их мнению, подозреваемый должен был выглядеть, или их догадок о том, как он мог бы выглядеть, или, наконец, того, каким его было бы целесообразно представить с той или иной точки зрения. Лишь в последнем случае имеется хотя бы самая слабая связь с реально существующим подозреваемым. Чтобы арестовать действительного преступника, целесообразно представить его таким, каков он есть на самом деле (или по крайней мере таким, каким он представляется, если такое представление может помочь его арестовать). Но подумайте только, как странно звучала бы следующая рекомендация: целесообразно думать, что подозреваемого можно представить в том или ином виде, потому что такое его полезное фиктивное изображение с большой вероятно-

стью приведет к его аресту, но при этом мы не можем знать, как подозреваемый «реально» выглядит. Короче говоря, в обычных случаях идентификации людей, столов, стульев, шкафов и любых других макроскопических объектов мы исходим из того, что «предполагаемый вид» и «реальный внешний вид» объектов неразличимы. Вещи таковы, каковыми они нам являются, и наивный реализм процветает на этом тождестве. Однако наивный реализм никогда не впадает в ошибку феноменализма, утверждающего, что вещи *суть* их явления или что порожденные нами подобию тождественны тем объектам, подобиями которых они являются. Не входит в круг забот наивного реализма и проблема существования явлений или подобий как таковых, поскольку для него ее решение очевидно. Витгенштейновское обвинение философии в том, что она, уклонившись от общепринятого употребления языковых выражений, безнадежно увязла в проблеме существования такой странной сущности, как явление, концептуально наивно. Наивный реализм современен наивному анимизму, занимающемуся существованием или реальностью образов, будь то иконы, тотемы, видения, объекты сновидений или какие-то другие виды репрезентации, например имитация сходства в живописи и скульптуре, экспрессивные танцы и ритуалы, заклинания. Все это и есть предфилософия, и все это в равной степени является как частью «общепринятого» употребления языка, так и образует те парадигмы, к которым обращаются витгенштейнианцы в своем стремлении прояснить философские псевдопроблемы. Однако, возразим мы, время колдунов и колдуний прошло и сейчас создание образов лишено каких бы то ни было экзистенциальных намерений. Так, из живописи нам известно, каким светом освещает подлинные свойства человека его портрет, в котором многое вообразено и додумано художником; но на этом основании мы не приписываем «существования» таким воображаемым свойствам. Точно также и в науке: нам известно, что мы можем многое узнать о структуре и свойствах природы из анализа её моделей, но это не заставляет нас приписывать «существование» используемым в этом случае гипотетическим фикциям. Вместе с тем модели, как и литературные образы, не столь просты и понятны по сравнению, например, с явлениями. Модели — это преднамеренно создаваемые конструкции, артефакты, и сколь бы мы ни говорили



о том, что они суть лишь «способы», посредством которых мы познаем существование реальных объектов, лишь «подпорки для воображения», «вычислительные устройства», мы должны признать, что они представляют собой промежуточные сущности. Б. Рассел пытался обойти проблему референции, проведя различие между «сущностями, получаемыми в результате вывода», и «логическими конструкциями» и предложив везде, где только возможно, заменять первые последними. Аналогичным образом в психологии в ходе десятилетней дискуссии о промежуточных переменных и гипотетических сущностях настойчиво внедрялось заблуждение о том, что обладающие значением переменные каким-то образом упраздняют докучливую онтологию, заставляющую верить в существование объектов. Как Рассел никогда не смог уточнить, что же такое «логические конструкции», так и промежуточные переменные в психологии остались лишь подозрительными математическими сущностями — «посредниками между уравнениями», как назвал их Хильгард, без всякого «дополнительного содержания», которое обычно имеется в экзистенциальных претензиях гипотетических конструкторов.

Побуждение к онтологической сдержанности достаточно очевидно и достойно всяческой похвалы. В результате из мира, населенного демонами, колдуньями, «жизненными силами» и т. п. продуктами воображения, принимаемыми за реальные сущности, мы выходим на просторы эмпирически подтверждаемых утверждений. Как бы странно ни выглядели новые, вводимые рациональной научной теорией сущности, они так или иначе несут на себе печать объективности, проверяемой на основе экспериментов и наблюдений. Все, что нам требуется, это философски обоснованный подход к установлению различий между демонами и мю-мезонами. Такую задачу поставил перед собой современный эмпиризм, проводя формальный анализ условий эмпирической значимости, подтверждения и фальсификации, условий истинности высказываний. При этом логический анализ научных рассуждений проводится без обращения к онтологическим проблемам, и его основная задача состоит в реконструкции лингвистических отношений между терминами научных теорий и научного наблюдения, используемыми при построении теорий и формулировании законов. В этом же духе К. Поппер поставил вопрос

о демаркации и попытался найти формулу, которая позволила бы проводить однозначное размежевание между научными и ненаучными утверждениями. В одной из своих статей [1] я попытался доказать, что редукционистская программа раннего позитивизма, равно как и её модификации в современном логическом эмпиризме, оказались несостоятельными даже в силу внутренних причин и что выдвинутый ими критерий демаркации рассыпается под натиском научного анализа. С подобными же возражениями против неопозитивизма выступили и другие исследователи, подвергнувшие сомнению наличие четкого разграничения между теоретическими терминами и терминами наблюдения и возможность существования редукционной базы. В некоторых кругах это приветствовалось как возврат к старой доброй метафизике, к экзистенциальной трактовке истины и бытия, к здравым спекулятивным рассуждениям философии прежних времен. Что ж, видно, кто-то считает, что «после долгого воздержания пора и кутнуть». Однако трезвые мысли серьезных философов в выпивке не растворить. Неужели эмпиризм на самом деле находится в таком отчаянно бедственном положении? Неужели добрую практику проверки с помощью фактов следует столь бесцеремонно отбросить или полностью релятивизировать, как это предлагают сторонники перманентной научной революции? Неужели эмпирическую объективность следует заменить обскурантистским интуитивизмом или какой-то более новой и более строгой версией рационализма или теории когеренции? Все это основополагающие философские вопросы, и хотя весьма интересно смотреть на философию как на поле идеологических битв, такой подход мало проясняет интересующую нас проблему.

Поэтому я хочу поднять вопрос о том, нельзя ли влить свежую кровь и придать силы анемичному эмпиризму, используя для этого обходные пути, а именно рассматривая те метафизические обязательства, которые может принимать добросовестный эмпирик, в частности когда он использует различные модели. Я попытаюсь далее показать, что эмпирики в науке должны принимать такие обязательства, и позднее я объясню, почему это так.

Однако что же конкретно имеется в виду, когда мы говорим, что эмпирик (или любой другой исследователь)

принимает метафизические обязательства, и почему это утверждение является проблематичным? Неужели заявление о том, что теоретически постулированные сущности действительно *существуют*, обходится науке и философии столь дорого, что ученый может позволить их себе лишь изредка? Неужели столь велика боязнь вернуться к ненаучному и некритическому гипостазированию сущностей? А может быть, применению слова «существование» в том значении, которое навязывается ему новыми научными моделями, препятствует интуиция, исходящая из здравого смысла и опыта использования повседневного языка? Наконец, из каких источников питается эта неприязнь или приязнь: лингвистических или концептуальных? Ясно, что центральными здесь являются два вопроса. Вопрос первый: в каком смысле, работая с моделями, ученый принимает те или иные экзистенциальные обязательства? Вопрос второй: насколько такие обязательства являются необходимыми или не необходимыми? Здесь следует сделать одну оговорку: экзистенциальное обязательство само по себе, конечно, не является «метафизическим». Метафизическое обязательство, если его рассматривать серьезно, следуя традиции истории философии,— это обязательство системное, связывающее утверждение о том, что нечто существует, с концептуальной, критической и строгой структурой, в рамках которой это утверждение согласуется с более фундаментальными и общими постулатами, т. е. с некоторой категориальной схемой и некоторой формальной структурой отношений между вещами, короче говоря, с определенной метафизикой. Причина возникновения вопроса о метафизических обязательствах в связи с постановкой экзистенциальных вопросов при использовании моделей заключается в системном характере моделей. Действительно, минимальным и достаточным условием для того, чтобы нечто стало моделью, является постулирование этим нечто некоторым системным образом не только тех или иных сущностей, но и возможных отношений между ними. В этом смысле каждая теория, как и каждая метафизика, есть модель. Однако моделями являются и более скромные системные конструкции типа карт подземок или кулинарных книг. Более сложная ситуация возникает в связи с концепцией, согласно которой сам язык является моделью (независимо от того, что имеются модели языка) Данная концепция представляет для репрезента-

ционализма весьма трудное испытание, но я, однако, обойду здесь этот щекотливый вопрос.

Проблема совместимости альтернативных моделей (например, волновой и корпускулярной теории света) или моделей отличных друг от друга научных областей (скажем, физики и психологии) поднимает дополнительные вопросы о границах применения моделей, о том, в какой степени они являются *ad hoc* моделями, и в силу этого также о «качестве» и общности экзистенциальных утверждений, принимаемых при моделировании.

В связи с этим наш предварительный анализ требует рассмотрения сфер использования моделей. Я расположу их в иерархическом порядке, начиная с тех, экзистенциальные утверждения которых наименее слабы, и кончая теми, в которых они наиболее сильны. В первом случае не выражается никакой явной ориентации на то, что нечто существует. Поэтому нет и никаких когнитивных притязаний, кроме стремления воспринимать или мыслить вещи тем или иным способом, не ручаясь за достоверность этого способа. В случае же принятия наиболее сильных экзистенциальных обязательств модель рассматривается, если использовать выражение Дж. Кемени, как «подразумеваемое фактически истинным описание», которое приводит к принятию или, по крайней мере, к рекомендации принять соответствующие экзистенциальные обязательства. Предлагаемая мною типология моделей выглядит следующим образом.

1. *Ad hoc* аналогии. Это хорошо нам знакомые качественные модели, фиксирующие очевидные, но изолированные сходства между *репрезентируемым* и *репрезентирующим*. Так, когда нам говорят, что звездные системы в расширяющейся вселенной подобны изюминкам в поднимающемся тесте, что политическая организация, подобно живому организму, имеет свою голову, глаза, уши, руки, ноги, сердце и желудок и, наконец, что электронные орбиты в атоме подобны оболочкам, то такие аналогии проводятся лишь для того, чтобы помочь нам сформировать соответствующую концептуальную картину. Можно сказать, что такие модели находят скорее дидактическое, чем научное — в полном смысле этого слова — применение. Точно так же механические демонстрационные модели с их пружинками и проволочками, — модели-жестянки, как я их называю, — фиксируя определенные физические отношения и качества, ни в коей мере не претендуют

на то, чтобы быть фактуально истинными. Здесь можно, как это сделал П. Ачинстайн, провести различие между формальными и качественными аналогиями и утверждать, что физические интерпретации различных выражений, используемых в аналогиях, имеют независимое от структурных или логических аналогий значение. Ad hoc характер физических аналогий ведет к обезвреживанию любых онтологических мин, которые могут быть в них запряваны. Претензии авторов таких аналогий не идут дальше того, что некоторые свойства моделей-аналогов рассматриваются как сходные с некоторыми свойствами того, аналогами чего они являются; это удобно использовать для концептуальных целей отображения. Подтверждением тому, что границы указанных претензий именно таковы, служит знание, что в подобных случаях имеют место негативные аналогии. Это позволило М. Хессе рассматривать конъюнкции позитивных и негативных аналогий (или дисаналогий). Короче говоря, мы знаем, что делаем, когда используем такие аналогии, знаем, что они весьма ограничены и что при попытках их расширения они оказываются ложными.

2. Иные, хотя и не более строгие онтологические обязательства принимаются при построении формальных репрезентаций ограниченных областей экспериментальных фактов. Побуждениями здесь, возможно, служат соображения «экономии репрезентации», как в классических моделях «законов» П. Дюгема или «экономии мышления» Э. Маха. На низшем уровне это не более чем упорядочивание данных или их краткое описание с единственной претензией на то, что экспериментальные факты можно упорядочить именно предлагаемым образом. Все, что выходит за эти рамки, включая интерпретацию предложенного варианта упорядочивания, выходит и за рамки подобного описания, а, следовательно, за рамки такой «модели». Тем не менее здесь скрывается более серьезная претензия. У этих моделей, парадигмами которых являются математические модели в социальных науках и психологии, имеются более глубокие систематические онтологические притязания, а именно, они претендуют на отображение закономерных свойств упорядочиваемых данных, на то, что они в действительности являются моделями макромасштабного и универсального поведения переменных и поэтому представляют собой индуктивные генерализации, получаемые из анализа част-

ных случаев. В силу этого их можно рассматривать как гипотезы. Однако во всех этих случаях онтологические основания таких моделей весьма ограничены, поскольку их «сущностями» являются только данные, причем интерпретация данных происходит вне этих моделей. Г Саймон, один из главных создателей математических моделей в социальных науках, в своем труде «Модели человека» писал: «Мы построили здесь математическую модель, переводящую с допустимой точностью на язык математики некоторые положения Хоманса о поведении людей в группах». И далее: «Все те понятия, которые надо определить, относятся к модели, т. е. к системе уравнений, а не к «реальному» миру, который, как предполагается, эта модель описывает» [2]. Со своей стороны Стернберг в одной из своих работ по математической психологии, говоря о стохастической теории научения, утверждает: «События в эксперименте — если принять допущения об их эквивалентности и дополнительности — определяют множество моделируемых событий и, следовательно, порождают четыре важных класса моделей...» В другом месте мы читаем: «Суть модели — в описании изменения вероятности реакций от опыта к опыту...» [3]. Во всех этих высказываниях присутствует молчаливое допущение, что данные дают нам ключ к пониманию мира и того, как он устроен. Однако эти модели соотносятся не с осознанно истолкованным «миром», а с теми непосредственными явлениями, из которых состоят события в эксперименте. Короче говоря, такие модели имеют дело с универсумом лабораторных сущностей, которые предстоит нам описать и объяснить с помощью математики. Сквозь такие математические модели-конструкции просвечивает восходящее к Пифагору и Галилею утверждение о том, что математика — это язык, на котором написана книга Природы. Однако обычно такая интерпретация математики либо подавляется, либо ослабляется (например, путем закавычивания слова «реальность») и без труда переводится в инструментализм, к рассмотрению которого мы сейчас и переходим.

3. *Модели как вычислительные устройства или механизмы для вывода.* Основанием таких моделей является их структурный или формальный изоморфизм с множеством дескриптивных утверждений и отношений между этими утверждениями в той или иной эмпирической

науке. В этом случае модели служат для выведения следствий из теорий и, таким образом, выполняют вспомогательную функцию, способствуя обеспечению проверки теорий. Отсюда такая функция моделей, как порождение верифицируемых предвидений. Согласно некоторым взглядам, развиваемым в рамках этой концепции, бремя решения онтологических вопросов возлагается на теорию, для которой можно построить вычислительную модель. В соответствии с этим постулаты теории могут содержать экзистенциальные обязательства, а ее модель служит только средством сопоставления и конфронтации экзистенциальных утверждений с экспериментально проверяемыми следствиями. Изложенная концепция — это достаточно приемлемое толкование того, что значит быть моделью теории. Используемые при этом различия между моделью и теорией играют относительно полезную роль. Вместе с тем, согласно наиболее радикальным вариантам инструментализма, теория может выполнять точно такую же функцию, будучи при этом только инструментом непротиворечивой организации и проверки и оставляя нерешенным вопрос: организации и проверки чего? В инструментализме вопрос о референции таких теоретико-модельных «инструментов» постоянно откладывается или решается в терминах практических целей, выдвигаемых вне рамок данной теории и использующих для своего формулирования такие туманные формулировки, как «успешное предсказание» или «управление окружением».

4. *«Как будто» конструкции.* В этом значении теоретические или гипотетические модели рассматриваются прежде всего в их психологическом плане или с позиций их методологической полезности для построения научных теорий. Они выполняют эвристическую функцию изображения объектов сложных теоретических областей и поиска направлений для научного мышления. В этом они подобны *ad hoc* аналогиям, однако с более сильной операциональной ориентацией и с тенденцией к большей систематичности и широкомасштабности. В этих моделях выражается еще один инструменталистский акцент, а именно, акцент на полезность «когнитивных карт» (если использовать выражение Р. Толмена, хотя оно и относилось к крысам) или «планов» (если использовать термин Миллера, Прибрама и Галантера, который вполне подходит и для человеческих существ). В «как будто»

конструкциях экзистенциальная ориентация также неочевидна и не идет далее скромной посылки, которую У. Джемс охарактеризовал бы фразой «чему лучше верить». Что ж, лучше всего было бы верить истине, но «достоинство» осторожных «как будто» конструкций заключается в том, что они не претендуют на истину, если только не считать, что то, «чему лучше верить», и есть истина (в силу этого крайне расплывчатого критерия). Тем не менее здесь можно ввести промежуточную интерпретацию «как будто» моделей, которая граничит с признанием познавательной ориентации таких моделей или колеблется вокруг, так сказать, острия этой ориентации. Дело в том, что «как будто» модели являются «абстрактными моделями». Как таковые они (хотя и не обладают каким-либо дополнительным содержанием за рамками той области, в которой они используются) вместе с тем предполагают при дальнейшем развитии науки свою «конкретизацию». Я имею в виду прежде всего бурно обсуждаемую сейчас лингвистическую модель Н. Хомского, рассматриваемую как гипотетический «механизм», обеспечивающий те трансформации, которые должен производить носитель языка для порождения грамматических предложений. В этом случае используются объяснения с помощью модели «черного ящика», и Н. Винер, анализируя такие объяснения в работе «Творец и Голем» [4] и других своих работах, провел различие между «картинными» и «операциональными» образами, что имеет прямое отношение к обсуждаемым здесь проблемам. То, что происходит в «черном ящике» (скажем, в «мозге» Хомского), навечно сокрыто от нашего «взгляда», если это понимать в обычном смысле как возможность увидеть реальную картину того, что там происходит. Далеко не считая это непреодолимым ограничением, Винер утверждает (и я думаю, Хомский мог бы к нему присоединиться), что именно *операциональный* образ является тем образом, который позволяет нам глубже проникнуть в отображаемое, более адекватным изоморфизмом, чем просто гомоморфный «картинный» образ, в котором репрезентированы сугубо поверхностные и даже случайные черты. С таких позиций вопрос: «разве то, что находится внутри «черного ящика», на самом деле таково?» становится излишним, поскольку все, что мы в конечном счете можем потребовать от модели, это предоставление нам адекватного функционального «от-



чета» о соответствующих трансформациях. Вместе с тем сделав такой шаг вперед, мы приходим к более решительному утверждению, а именно, к утверждению о том, что когда в конце концов «черный ящик» «откроют», в нем увидят как раз то, что мы и предполагали там увидеть. А это фактически означает, что физиология подтвердит правоту психологии или — выражая это еще более радикально, — что ей в конечном счете ничего и не останется, поскольку психологическая или психолингвистическая модель является истинной репрезентацией психологических или психолингвистических фактов. Такая онтологическая ориентация переходит от инструменталистской позиции поддержки гипотетических реалий или гипотетических структур *per suppositionem* к позиции квазиреализма, согласно которой «вещи — это нечто фактически похожее на то, что дано».

5. Далее по силе экзистенциальной ориентации следуют модели, претендующие на опытное познание действительности. Это аппроксимативные репрезентации, считающиеся «истинными» для ограниченной или выделенной области фактов, про которые не известно, что они ложны при расширении этих областей. Применительно к таким моделям М. Хессе говорит об «аналогиях, которые являются позитивными плюс нейтральными». В соответствии с этим модель можно по мере накопления фактов подвергать кумулятивным модификациям и усовершенствованиям, асимптотично приближаясь к «истинной модели». Возникает вопрос, освобождается ли исследователь при аппроксимативных репрезентациях от метафизических обязательств? Про такие модели, если рассматривать их буквально, всегда можно сказать, что, будучи аппроксимативными, они всегда ложны. Эта проблема подробно разбиралась П. Дюгемом в работе «Физическая теория, ее цель и строение» [5] при анализе бесконечного числа взаимоисключающих математических формулировок, каждая из которых выражает одну из аппроксимаций данных. Это в свою очередь поднимает вопрос о так называемых «идеальных моделях», которые можно рассматривать двояко: либо мы платонисты и считаем, что идеальная модель есть репрезентация того, что «действительно» реально, и отбрасываем за ненадобностью наши аппроксимации презренного эмпирического знания; либо мы считаем модель «идеальной фикцией», требуемой от нас принципом экономии упорядочивания

данных. Мы можем оперировать лишь с конечной абстракцией бесконечной структуры мира: око господне может зреть всего воробья, наше же — только скорость его полета, его вес и т. д. Этот эссенциализм в его абсолютном виде был сформулирован Гегелем, согласно которому истинным может быть только целое, а все аппроксимации ложны, потому что они носят приближительный характер. Обратной стороной этой монеты является столь же классический фаллибилизм в трактовке Ч. Пирса и других исследователей. Таким образом, онтологические ориентации аппроксимативных моделей неопределенны: утверждать, что ничто, к чему стремится приблизиться модель, не существует, значит создавать логическую путаницу; вместе с тем, признавая аппроксимативный характер моделей, мы как бы отказываем им в их экзистенциальных притязаниях ввиду некоего высшего знания, лежащего вне аппроксимаций. Можно знать, что ты близок к дому, если знаешь, где он находится, но не наоборот.

Следующим, более сильным, вариантом моделей с опытной познавательной ориентацией является вариант, при котором фаллибилизму воздается должное, но при этом признается возможным высказывать универсальные и неаппроксимативные утверждения. Такая ситуация имеет место при эмпирическом исследовании того, что реально существует. В философии науки такой подход сопряжен с рассмотрением статуса статистических и вероятностных высказываний. Наиболее полезные для нас высказывания утверждают именно то, что мы хотим знать; поэтому они фальсифицируемы в их собственных терминах. Обычно они имеют к лежащей за ними проблеме меньшее отношение, чем мы ожидаем, причем их можно интерпретировать как универсальные утверждения. Универсальные же утверждения, если их рассматривать всерьез, являются типично гипотетическими конструктами. Они носят опытный характер в том тривиальном смысле, что они гипотетичны. Утверждение не просто принимается на веру или принимается благодаря тому, что оно удовлетворяет чьему-либо вкусу, а потому, что оно проверяемо. Поэтому можно сказать, что оно обладает определенным первоначальным правдоподобием либо благодаря тому, что оно очевидно, либо благодаря своей совместимости с другими теориями или моделями, либо благодаря тому, что метафизически оно более приемлемо,

чем его альтернативы. Однако его нельзя назвать аппроксимацией в указанном ранее смысле. Скорее выражаемые в нем притязания соответствуют принципу «все или ничего»: оно либо истинно как таковое, либо ложно. Если же оно ложно, его невозможно включить в синтез более высокого порядка. Скорее тогда его следует рассматривать как еще одну поучительную ошибку среди тех, которыми вымощена дорога научного прогресса.

Модели, если мы их рассматриваем в этом смысле, являются, по выражению К. Поппера, «предположениями», описывающими какие-то фактические или реальные состояния дел. Условием их значимости (но не «значения» в лингвистическом смысле) является их опровержимость или фальсифицируемость.

6. Последняя группа моделей, которую мы рассматриваем, это модели с еще более сильными экзистенциальными притязаниями, выходящими за рамки опытной проверки и находящимися на грани рациональной веры. Такие модели претендуют на истинное описание состояния дел, или, как говорит Дж. Кемени, на «подразумеваемое фактически истинным описание». Было бы соблазнительно объединить эти модели с «предположениями» Поппера, однако «предположения», выдвигаемые как универсальные утверждения, не имеющие границ их применения и не требующие никакой аппроксимации, обязаны своей силой сопутствующему им скептицизму. «Предположения» выдвигаются с самыми лучшими намерениями, и однако они обречены на мученичество. Они подобны ответчику во французском суде, которого временно считают виновным, пока не будет доказано обратное. Однако для «предположений» полная «невинность» в силу, так сказать, «попперианского первородного греха» никогда не достижима.

Вера в абсолютную познаваемость — это наше наиболее распространенное повседневное убеждение, хотя для философского уха это звучит предосудительно. Степень нашей убежденности в абсолютной познаваемости такова, что любые попытки опровергнуть ее отбрасываются, чтобы ничто не могло поколебать эту убежденность. И это отнюдь не позиция фанатика или догматика. Это реализм здравого смысла и научный реализм, который господствует в тех разделах науки, которые исповедуют здравый смысл. Знание того, что существуют столы и стулья, любовь и голод, день и ночь,

нельзя назвать нетеоретическим знанием, хотя, строго говоря, его следовало бы назвать «преднаучным». В этих убеждениях нас не могут поколебать никакие эмпирические свидетельства. Так, мы вроде бы видим собственными глазами, как фокусник вытаскивает кролика из явно пустой шляпы, но мы никогда не поверим, что он на самом деле создает что-то из ничего. Что ж, некоторые разделы науки именно таковы. Например, нет ничего гипотетического и предположительного в точке зрения, согласно которой организмы состоят из клеток, а генетическое наследование связано с внутриклеточными структурами (независимо от того, какими путями была в конце концов получена эта информация). Можно возразить, что это уже не «модели», поскольку модель и моделируемое оказались тождественными друг другу. Мы можем видеть клетки и наблюдать их митоз. Точно так же благодаря квалифицированным свидетельствам огромного множества научных лабораторий мы можем тщательно описать, какие при этом происходят химические превращения и какие структуры в этом участвуют. Подобным же образом не является предположением существование таких вещей, как молекулы, хотя с атомами дело обстоит сложнее, поскольку модели атома менялись в нашем веке весьма часто. Так или иначе, в науке имеется достаточно моделей, обладающих абсолютной познавательной убежденностью, причем содержащиеся в них экзистенциальные утверждения не выглядят сомнительными или маргинальными. Подобно тому, как неубедителен аргумент А. Эддингтона «о двух столах», согласно которому таких вещей, как знакомые нам обычные столы в действительности не существует, равным образом неубедительными являются аргументы о клетках или о положении небесных тел в солнечной системе и т. д., если кто-то считает, что наши знания о них не соответствуют действительности. Самое большое, к чему могут вести подобные аргументы, это предположение о пересекающихся альтернативных структурах, в рамках которых могут быть представлены объекты и явления. Однако и здесь наши ожидания сводились бы к тому, что в целом между этими альтернативами должна существовать сопряженность.

Самая сильная экзистенциальная ориентация характерна именно для последнего случая, к которому наиболее однозначно применим семантический критерий исти-

ны А. Тарского. Этот критерий гласит: предложение истинно тогда и только тогда, когда описываемое им состояние дел реально существует. Может показаться необычным и даже экстраординарным, что предложение «идет дождь» *репрезентирует* состояние дел в каком-то «модельном» смысле: с лингвистической точки зрения кажется странным, что *идет дождь* — это состояние дел, которое существует или не существует. Однако на самом деле ничего странного в этом нет, исключая абстрактную терминологию «состояние дел», «существует», так что трудности в понимании этого выражения не возникают. Разумеется, есть опасение, что «состояние дел» может рассматриваться как абстрактная сущность, а «существует» истолковываться каким-либо странным образом. В этом случае «производство» «состояния дел» можно подвергнуть критике за то, что оно паразитирует на «производстве дождя» и приводит к возникновению онтологических монстров, однако такую крайне слабую метафизику вряд ли где можно встретить, если не считать «бодлеровские» примеры из ранних позитивистов, не затруднявшихся внимательным чтением метафизиков и бравших заведомо плохих метафизиков в качестве примеров метафизических парадигм в целом. Ближе других к истине был Ф. Франк, говоривший о метафизических компонентах науки как о переводе научных понятий на язык здравого смысла, однако он ошибался, видя в этом лишь один регресс. Я бы сказал скорее, что модели действительно являются посредниками между наукой как теоретическим языком и здравым смыслом, но в эссенциалистском плане, который эмпиризм всегда считал своей собственностью, а именно в плане интерпретации абстрактных и релятивных теоретических терминов и структур в терминах относительно внетеоретических или относительно неинтерпретированных контекстов. Избрав в качестве базы для редукции «чувственное восприятие», «чувственные данные» или «опыт», эмпиризм использует модели для интерпретации в этих терминах теории, причем модели берутся как семантические, а не просто как формальные или синтаксические конструкции. Однако причуды эмпиризма завели его в тупик признания неопределяемой редукционной базы или в лучшем случае определяемой базы, но такой, которая оказывается не менее абстрактной, чем то, что она призвана редуцировать. Понятия «фи-

зический язык», «базисное предложение», «разрешимое предложение» и т. д., являются не менее теоретическими понятиями, чем «электрон» или фазовое «пространство» (или, кстати сказать, понятие «чувственные данные»). Вместе с тем в обоих случаях сам факт притязаний на истинность уже предполагает, что что-то все-таки существует — независимо от того, формулируются ли эти притязания на «теоретическом» или «эмпирическом» языке или на языке «редукции» или «наблюдения». Вся разница между этими языками состоит лишь в том, что один из них развивается — на определенной стадии своей эволюции — как язык мышления, то есть как язык, использующий абстрактные концептуальные сущности и описывающий связи между ними в терминах формальных символических манипуляций; другой же язык развивается как язык эксперимента и практики, описывающий мир нашей перцептивно-моторной деятельности. Тот факт, что в действительности это не два языка, а два диалекта одного и того же сложного языка, и делает возможным рациональный эмпиризм, позволяя нам соотносить теорию с практикой. Рассматриваемое нами различие языков исторически и социологически представляет собой различие между языком улиц, торговли и ремесла, с одной стороны, и языком религиозных обрядов, рефлексивного анализа, судопроизводства, монастырских уставов — с другой. Там, где научное исследование приходит в упадок, наблюдается обособление научного языка и нарушение его связей с обыденным языком. Научные жаргоны, напоминающие жаргон китайских мандаринов, характерны не тем, что они стали непонятны «простым людям», а тем, что они утратили связь с профессиональным языком лабораторий и оказались оторванными от научного опыта. И экзистенциальные притязания, и метафизические обязательства в равной степени пусты для науки, если слабы или вообще отсутствуют их связи с нашим перцептивно-моторным опытом и нет выражения таких связей на языке нашего опыта. Попытку внести ясность в этот вопрос предпринял операционализм. Этот замысел был интересным, однако, как показал недавно Дж. Агасси, его успеху помешали ложные теоретические принципы этого философского направления. Язык опыта не является ни грубым, ни атомистическим в старом верификационистском смысле, а именно в таком его понимании заключалась ошибка

воинствующих эмпириков. Язык опыта, т. е. наш повседневный язык,— это исключительно рафинированный и отточенный инструмент. Он прекрасно «работает», но не для выражения расплывчатых или *ad hoc* ситуаций и тех или иных сугубо конкретных потребностей и интересов. Это прекрасный инструмент, потому что он является универсальной репрезентацией нашего повседневного опыта. Он лежит в основе того, что мы называем «пониманием», или «осмыслением», и вне его нет понимания вообще. В одной из своих предыдущих работ [1] я писал, что эвристическая роль метафизики в науке (когда речь идет о «хорошей», а не о «плохой» метафизике) заключается в том, что она представляет собой самый строгий и последовательный анализ языка как *универсальной* репрезентации нашего опыта, анализ, в котором фундаментальные структуры этой репрезентации выражены в наиболее удачной форме. Секрет того, почему досократики представляются нам столь современными или почему все еще столь значимы для нас платонизм, аристотелизм, реализм, номинализм и концептуализм, заключается в том, что поднимаемые этими философскими направлениями вопросы доходят до основ процесса понимания, а не являются, как это иногда представляют, уделом привилегированной праздной интеллигенции. Поэтому позвольте выразить эту мысль в том виде, который вернет нас к проблеме моделей: модель есть более или менее сознательная метафизическая ориентация, заключающаяся не в общефилософских претензиях метафизики, а в ее попытках сделать вещи доступными для общего понимания, которое необходимо науке, как земля Антею.

Данный тезис мало бы что значил, если бы это общее понимание не было *по своей сути* эмпирическим в лучшем смысле этого слова. Точно так же мало бы что значил этот эмпиризм, если бы основания для экзистенциальных ориентаций были неэмпирическими. Но именно вокруг этого пункта и идет спор при интерпретации моделей. Альтернативные интерпретации — формально-конвенционалистские, прагматически-инструменталистские, реалистические — резко отличаются друг от друга только в части интерпретации отношений между эмпирическим знанием и истиной. Безусловно, это не новость. Однако вспомним те экзистенциальные ориентации, которые мы рассматривали. Во всех них — от самой слабой

до наиболее сильной, от частных и инструментальных моделей до моделей с наиболее явно выраженной абсолютной познавательной ориентацией — каждая такая модель дает нам так или иначе возможность понять, моделью чего она является. Делается это с помощью качественных аналогий, изоморфизма, вычисления или вывода или с помощью гипотетических конструкторов. В целом же это можно назвать эвристическим содержанием модели, но еще Кант в свое время, рассматривая регулятивные идеи, указал, что эвристическая сила не является доводом в пользу когнитивного содержания. Вместе с тем одного эмпирического обоснования экзистенциальных притязаний также недостаточно. П. Фейерабенд недавно показал, к какому типу догматической метафизики может привести подобный эмпиризм. Фактически методологическое утверждение эмпирика о своей модели не может идти дальше следующего утверждения: сущности модели — будь то «сегменты поведения», «операции» или «протокольные предложения» — предназначены лишь для отображения его реального поведения как ученого — и пусть метафизик скажет больше, если он сможет это сделать. Однако это утверждение легко перерастает в онтологические притязания, согласно которым то, что *существует*, суть «сегменты поведения», «операции» и то, что сообщается в «протокольных предложениях»: объяснительная и методологическая редукция обращается в редукцию онтологическую, онтология повторяет методологию. Подобный операциональный «реализм» в его худшей интерпретации и запутал редукционистскую программу эмпиризма: это не только самая простая, но и самая скудная и самая необоснованная из всех онтологий. Вот ее кредо: существует то, что открывается нам в индуктивно выводимых и экспериментально верифицируемых эмпирических законах.

Причиной некоторого влияния экзистенциализма среди ученых (равно, как и неученых) является тот факт, что столь неслыханно плохую редукционистскую онтологию бросают в лицо здравому пониманию, оставляя разрыв между научной реконструкцией картины мира и нашим восприятием мира на откуп вере (будь то «животная» вера Дж. Сантаяны или какая-то иная вера) или некоей надрациональной или антирациональной «непосредственности». Это ставит нас перед следующей дилеммой: либо а) экзистенциальные ориентации (утвер-



ждения о реальности) эмпирически не подвержены проверке, либо б) экзистенциальные ориентации подвержены эмпирической проверке — в ее редукционистской версии, — и тогда мир оказывается совершенно не таким, каким он представляется здравому смыслу. Утверждение б) в свою очередь также порождает следующую дилемму: либо б') «реальность» изменяется с изменением науки, что приводит к реалистскому кошмару, в котором реальность постоянно подстраивается, чтобы точно соответствовать тому образу, который возникает в науке, — в результате наука оказывается аналитической и непогрешимой; либо б'') наше объективное знание того, что существует, является принципиально релятивным: это означает, что «истина» всегда предполагает указание времени и места, в пределах которых она только и оказывается истиной.

Думаю, что эта дилемма может быть разрешена лишь при условии принятия определенных критериев истинности или ложности моделей, а также разработки концепции, отвечающей на вопрос: какой смысл мы вкладываем в утверждение «нечто существует» и, следовательно, может быть репрезентировано в модели. Так, даже в моделях с самой слабой онтологической ориентацией, т. е. в *ad hoc* аналогиях, свойства, которые фиксируются в аналогиях, могут соответствовать или не соответствовать своим аналогам. С научной точки зрения это тривиально и совершенно ясно из того факта, что любые две вещи могут *каким-то* образом соотноситься друг с другом. Поэтому когнитивное содержание такой модели можно считать относительно пустым. Все, что лежит за этим, как отметил Дж. Агасси, является той или иной формой обобщения — математической моделью или гипотетическим конструктом. Отношения между уравнениями в таких моделях безусловно *нечто* отображают, а выяснение вопроса о том, что нечто существует, включает анализ отношений между значениями переменных в модели как репрезентации таких отношений или их трансформации относительно определенных «данных» («сущностей» чисто дескриптивных математических моделей). С моделями типа «как будто» обсуждаемый вопрос ясен, как и с моделями, имеющими более или менее явно выраженную когнитивную ориентацию. Конечно, возможен такой аргумент: «Не следует считать, что сущности, используемые в моделях, действительно существуют, од-

нако полагать их таковыми полезно для разных целей, включая проверку теорий, которые так или иначе отображаются моделью». В ответ на это можно поставить вопрос о том, как вообще что-то может быть «полезно», если модель не отражает свойств того, моделью чего ее полагают. Короче говоря, экзистенциальные ориентации модели могут быть ограниченными по масштабам и сферам применимости, но отрицание таких ориентаций превращает модели в загадку.

Таким образом, один полюс дилеммы — претензия на обоснование экзистенциальных ориентаций неэмпирическим путем — для философии, относящейся к научному эмпиризму всерьез, не страшен. Не страшен такой философии и другой полюс этой дилеммы, какое бы обличье он ни принимал. Альтернатива в связи с этим состоит в переформулировке оснований экзистенциальных ориентаций и анализе их источника и их функций в терминах здравого смысла. Если формалистическая реконструкция науки может обходиться без таких ориентаций, то ученый, по моему мнению, без них обойтись не может, если он только видит в науке поиск истины. Из того, что здесь было сказано об отношении метафизики к здравому смыслу, вытекает следующая альтернатива, а именно — соотнесение метафизики с критическим эмпиризмом (или эмпиризмом с критической метафизикой), при котором связь между эвристической и когнитивной функциями научной мысли является не случайной, а значимой.

## Литература

1. W a r t o f s k y M. Metaphysics as Heuristic for Science. In: C o h e n R. S. and W a r t o f s k y M. W. [eds.]. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. III. In Memory of N. R. Hanson. Dordrecht, 1968, p. 123—172. (Русск. перев.: В а р т о ф с к и й М. Эвристическая роль метафизики в науке. В: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 43—110.)
2. S i m o n H. Models of Man. New York, 1957.
3. S t e r n b e r g H. Models of Person.— In: Handbook on Mathematical Psychology. New York, 1959.
4. В и н е р Н. Творец и Голем.— В: В и н е р Н. Творец и робот. М., 1966.
5. Д ю г е м П. Физическая теория, ее цель и строение. СПб, 1910.

## МАТЕРИЯ, ДЕЙСТВИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ\*

### ВВЕДЕНИЕ

В последние годы ведется много споров, прежде всего о демаркации между метафизикой и наукой, а также об отношении метафизики к науке в условиях отсутствия между ними четкой демаркационной линии. При этом сталкиваются несколько традиций, характерных как для науки, так и для философии науки. Самый первый — по крайней мере в современной философии — импульс к «очищению» науки от метафизики, ее «деметафизикации» исходил из позитивистской попытки освободить науку от «спекулятивной метафизики» и прежде всего от идеалистической метафизики. Так, Э. Мах, например, предложил вариант эмпиризма, в котором «метафизические» вопросы редуцировались к эмпирическим, причем если это не удавалось, они попросту «элиминировались». Еще ранее такую «редукцию» произвел Дж. С. Милль, который определил материю как «постоянную возможность ощущения». (Хотя «постоянная возможность» представляется не менее «метафизичной», чем «материя», ее рассматривали как ограничитель того «непознаваемого», о котором говорил У. Гамильтон, и в этой связи понимали «материю» как то, что ощущается.) Позднее позитивизм элиминировал все «метафизические» разговоры на основе строгого феноменализма (см., например, работу Р. Карнапа *“Der Logische Aufbau der Welt”* Berlin, 1928), а затем на основе лингвистического редукционизма, в рамках которого выбор языковых структур для обсуждения научных вопросов превратился в прагматическую проблему «выгоды», и все так называемые «внешние» вопросы (например, вопросы о том, что существует) были вынесены за пределы собственно философии науки как «практические» вопросы, решение которых должно строиться на прагматических основаниях. С несколько иных позиций, а именно позиций «фальсификационизма», подошел к устранению метафизики

из науки К. Поппер. Согласно Попперу, наука есть область таких высказываний, которые могут быть фальсифицированы так называемыми «базисными высказываниями» (или следствиями из них). В свою очередь «базисные высказывания» могут приниматься на основе процедур эмпирической проверки (заметим, что Поппер, как и Карнап, в конце концов пришел к тезису о социальной практике и прагматической выгоде как о той базе, на которой в конечном счете основывается *приемлемость* «базисных высказываний»). В отличие от науки метафизика, по Попперу, является областью нефальсифицируемых высказываний, поэтому она — с ее не поддающимися эмпирической проверке утверждениями — четко отграничена от науки.

Основная философская проблема всех таких «редукционистских», «элиминативистских» и демаркационистских концепций состоит в том, что ими «элиминируется» не только спекулятивная идеалистическая метафизика, но и *вообще все* онтологические ориентации, включая материалистические. «Физикализм» Карнапа не имеет ничего общего с *существованием* физического мира, его дело — это всего-навсего выбор некоторых первичных терминов и *Protokolsätze* («протокольных предложений») или выбор определенной «физикалистской» лингвистической структуры на основе ее полезности, или выгоды. Аналогично этому «реализм» Поппера, объявивший целью научного исследования «объективный поиск истины», избегает «метафизического» рассмотрения «реальности» и превращается в результате в эпистемологический «реализм» без «реальности». Правда, аргументы Поппера хотя бы в какой-то степени носят онтологический характер, поскольку действительные основания для установления ложности того или иного высказывания подразумевают, что нечто не имеет места. Однако в своем глубоком разрыве с Гегелем, и особенно с Марксом, Поппер сохранил лишь негативный элемент диалектики, а именно представление о подверженности познания ошибкам и об относительности истины. Позитивный аспект диалектики он упустил: чтобы наше внимание могло быть подверженным ошибкам или быть относительным, должно быть нечто, в сравнении с чем оно таковым *является*, то есть должна существовать объективная реальность как объект познания.

В последние годы против этой антиметафизической философской позиции был выдвинут ряд контраргументов. Так, не затрагивая философских вопросов, Т. Кун утверждал, — в историко-дескриптивном плане, — что в научной практике метафизические идеи способствуют вычленению и формулировке научных проблем<sup>1</sup>. Аналогичным образом Дж. Агасси, проведя размежевание между «хорошей» и «плохой» (иррационалистической) метафизикой, стремился показать, что метафизическими идеями проникнуты крупнейшие научные теории и что термин «метафизика» часто применяется двусмысленно, приводя, таким образом, к ошибкам и недоразумениям<sup>2</sup>. Некоторое время назад в одной из своих работ я показал, что ни Поппер, ни Кун, ни Агасси не смогли дать глубокой оценки роли метафизики, как не смогли достичь заметных успехов в борьбе с позитивизмом. В этой статье я рассматривал эвристическую роль метафизики в научных открытиях<sup>3</sup>. О «негативной» и «позитивной» эвристической роли метафизики говорилось затем в работе И. Лакатоса об «исследовательских программах». П. Фейерабенд выступил с утверждением, что диалектический материализм, «как он представлен у Энгельса, Ленина, Троцкого», *синтезирует* два сосуществующих аспекта научного прогресса: устойчивость и пролиферацию<sup>4</sup>. Однако если *материализм* с очевидностью является «метафизическим» воззрением, то диалектический материализм — и подавно! Следовательно, по крайней мере методологически Фейерабенд выступает в пользу позитивной роли в науке некоторых вариантов метафизики.

В данной статье я не хочу еще раз возвращаться к дискуссии о метафизике и науке только с формальной или методологической точки зрения. Моя цель иная: изложить в моей собственной интерпретации *философскую* позицию по этому вопросу, с тем чтобы рассмотреть его в более конкретном контексте подлинных философских проблем физики. Иными словами, я не хочу *вновь* рассуждать об отношении метафизики к науке *в общем*. Моя задача — рассмотреть *конкретный* философско-научный вопрос, в рамках которого можно продемонстрировать это отношение на примере понятий *материи, действия и взаимодействия* в естественных науках и на примере эпистемологических и методологических последствий той или иной «метафизической» или «онтоло-

гической» позиции. Я буду использовать термины «метафизический» и «онтологический» как равнозначные для обозначения таких утверждений или позиций, в которых содержится определенная ориентация на природу реальности. (Это простая классическая интерпретация данных понятий, к которой я призываю всех вернуться: позитивизм уже потерял свою силу, и философы при слове «реальность» не должны неметь от ужаса.)

Итак, какова же интересующая нас философская проблема? В простейшем изложении она выглядит следующим образом: является ли материя самоактивной или нет? Мне могут возразить, заявив, что 1) это вообще не «философская» проблема. Это либо псевдопроблема (т. е. не имеющая решения «метафизическая» проблема), либо 2) это вопрос о том, какая позиция более «выгодна» или «удобна» для ученого, и, следовательно, это практический (и прагматический) вопрос, стоящий перед наукой, а не перед философией науки. Мне могут возразить также, что 3) данная проблема современной наукой уже решена, поскольку материя и энергия суть просто две альтернативные формы *вроде бы* «самоактивной» физической реальности, а понятие «инертной» материи отвергнуто. Могут утверждать также, что если эта проблема действительно является «философской» проблемой, то понятие материи как общая категория лежит вне сферы науки и ученые имеют дело лишь с конкретными свойствами физической вселенной. Иными словами, в этом случае проводится демаркация между наукой и метафизикой.

Я не буду останавливаться здесь на первых двух возражениях (т. е. на позитивистском «элиминировании» проблемы как Scheinproblem («мнимой проблеме») и на прагматистско-инструменталистском ее «решении» как (неонтологической) проблемы практического выбора между альтернативами). Я хочу рассмотреть в настоящей статье только третье возражение, согласно которому современная физика уже восприняла самоактивность материи и это перестало быть проблемой (по крайней мере *научной* проблемой).

Однако, прежде чем начать свой анализ, позвольте вкратце остановиться на более старых, традиционных формулировках этой проблемы, а затем показать, как они продолжают жить, преобразуясь в современной физике.

Классическое определение инертности материи служило философской основой физики в течение большей части XVII в. В то же время в противоположной традиции материя воспринималась в ее самоактивности или самодвижении. В данной статье я выдвигаю тезис, согласно которому эти две враждебные друг другу метафизические точки зрения до сих пор оказывают влияние на современную физику и философию науки (хотя совершенно иными путями) и что последствия этих точек зрения сказываются на эпистемологии, проводящей демаркацию между двумя концепциями научного знания.

Прежде всего: в чем методологическая сущность противопоставления этих двух точек зрения? Чтобы ответить на этот вопрос, позвольте переформулировать их применительно к современным условиям. Точку зрения, согласно которой материя инертна и не обладает самоактивностью, можно изложить следующим образом: начало изменению состояния — будь то на атомарном или субатомарном уровнях — всегда дается вмешательством извне, т. е. вмешательством сил, лежащих вне данной системы или подсистемы. Согласно этой концепции, нет никаких «спонтанных» атомарных или субатомарных событий, чей генезис находился бы *внутри* самой системы. Методологически это один из вариантов строгого детерминизма, поскольку причину каждого изменения состояния системы ищут *вне* этой системы, в изменении энергии, заряда и т. д. Так, если на снятой в пузырьковой камере фотографии видно резкое изменение траектории частицы (скажем, при бифуркации и т. п.), то для того чтобы объяснить это изменение, методологически мы должны будем предположить причину, лежащую «вне» самой этой частицы (например, столкновение с другой частицей). Более того, исходя из законов сохранения, изменение траектории в качестве явления должно быть объяснено событием, при котором последовательно соблюдался бы принцип сохранения момента, заряда или энергии. Таким образом, исходя из *классического* подхода к элементарным частицам, мы считаем, что они ведут себя по ньютоновским законам, т. е. что любое изменение в их движении вызывается изменениями в действующих на них силах, причем, согласно по крайней мере одной из трактовок этих законов, действующие

силы являются — по отношению к частицам — внешними.

Вместе с тем существует и противоположная традиция, в соответствии с которой изменения вызываются не внешними, а внутренними по отношению к системе факторами. Так, например, из классического детерминизма Лапласа следует, что если в *закрытой системе* известны все положения и скорости движения всех частиц и известны все законы этого движения, то можно предсказать (или ретросказать) состояние этой системы в любой *другой* момент времени при условии знания состояния этой системы в любой *данный* момент. Это эпистемологическое следствие, исходящее из посылки всеведения, основано также на онтологической посылке о строгой детерминированности всех подобных изменений состояний системы во времени. Однако этот детерминизм не имеет ничего общего с действующими на систему «внешними» силами: он касается лишь отношений между *внутри-системными* силами. Иными словами, для системы *в целом* отношения между ее составляющими, т. е. «внутрисистемные» отношения, полностью детерминируют динамику этой системы. Но дело в том, что подобные внутрисистемные изменения определяют *все* происходящие внутри системы временные события лишь при условии отсутствия внешних сил, действующих на систему извне, т. е. при условии полной изолированности или закрытости системы. Такой изолированной системой представляла вселенная Лапласа, поскольку она рассматривалась как *единственная* вселенная. Ничего, кроме этого, такой монизм не допускал, и ничего, кроме этого, ему не требовалось. Следовательно, им не допускалось и существование никаких находящихся вне вселенной сил. Поэтому на вопрос Наполеона о том, верит ли он в существование бога, Лаплас мог ответить: “Je n’ ai pas besoin de cette hypothèse” («Я не нуждаюсь в этой гипотезе». — *Фр.*).

Таким монизмом обусловлен детерминизм, исходящий из «необходимых» внутренних связей системы. Это монизм *субстанции* Спинозы, которая является, по его выражению, *causa sui*, то есть «причиной самой себя». Ее активность — это самоактивность.

Вернемся к нашей пузырьковой камере и обратим внимание на резко меняющуюся, раздваивающуюся, в некоторых случаях обрывающуюся траекторию. Безусловно, одной из гипотез здесь может быть гипотеза



о столкновении или поглощении частиц, т. е. гипотеза о взаимодействии между наблюдаемой частицей и чем-то находящимся вне ее. Мы можем также предположить, что данная частица есть система с присущими ей внутренними связями, т. е. с внутренней структурой, и что поэтому изменения ее траектории вызываются изменениями, происходящими внутри нее, что они, так сказать, являются «причиной самих себя». В соответствии с такой гипотезой то, что представляется «спонтанным» или «случайным» событием, на самом деле является функцией внутренней причинности, событием, которое должно находить свое объяснение в теории внутренней структуры частицы. Здесь сразу же возникает вопрос о том, является ли такая частица «элементарной» или она обладает внутренней структурой; если же такая структура у нее имеется, возможно, ее «части» не проявляются в силу того, что они *еще более элементарны*, чем сама «элементарная» частица.

Итак, перед нами своего рода дилемма. С одной стороны, не вызывает сомнения, что элементарные частицы, даже если они и представляют собой системы, не являются системами *изолированными*. Поэтому вполне допустимо, что изменение состояний таких «системных» частиц вызывается силами, действующими извне. С другой стороны, в той степени, в какой они *являются* системами, причинами подобных изменений состояний могут быть сами существующие в них внутренние связи. В первом случае, когда пространственно-временные контексты взаимодействий столь малы, а их энергии являются энергиями квантового порядка, они в принципе не могут поддаваться прямому исследованию путем макронаблюдения. Однако здесь (если макроданные говорят об изменении состояния, а «классического» подтверждения взаимодействия, т. е. столкновения, не наблюдается) «классический» детерминизм, объясняющий подобное изменение действием на частицы внешних сил, может быть «спасен» либо гипотезой о действии еще не известных нам переменных *внутри* системы, либо гипотезой о так называемых «скрытых параметрах», которые исключаются из рассмотрения существующей теорией в качестве релевантных «внешних сил». Когда условия квантово-теоретического наблюдения ограничивают возможности «непосредственного» исследования, возникающая в этой связи дилемма состоит в выборе гипотез об

обусловленности изменения состояния либо «внутренними» (т. е. структурными), либо «внешними» (т. е. интеракционными) силами.

Разумеется, решить эту дилемму несложно, поскольку она предполагает, что изменения состояния вызываются взаимоисключающими причинами: либо это внутренние, либо внешние силы. Если причины «внутренние», то частица — по отношению к *изменениям* ее состояния — является самоактивной. Если причины «внешние», то частица оказывается — по отношению к таким изменениям — *инертной*. Однако представим, что эти причины не являются взаимоисключающими, что возможно существование *двух* компонент изменения состояний частицы и что обе причины могут действовать одновременно. Тогда то или иное изменение оказывается сложным событием, результатом совместного действия внутренних и внешних сил, и даже взаимодействие частиц подразумевает в таком случае одновременное действие обеих причин (согласно Лейбницу, даже «пассивность» или способ, каким частица воспринимает действие, сама оказывается функцией ее внутренней структуры, своего рода специфической активностью).

Но является ли это решением дилеммы? Или же она еще более усложняется? Ведь теперь эвристический характер модели, предполагающей совместное действие внутренних и внешних сил, оставляет открытым вопрос о том, какие именно силы и в какой степени ответственны за изменение состояния частицы в каждом конкретном случае. Фактически перед нами предстают не только взаимодействующие, внутренне сложные частицы, но и — на эпистемологическом уровне — взаимодействующие *модели*: инертные (или пассивные) и самоактивные; и мы оказываемся в ситуации эмпирически или экспериментально неопределенного выбора. Мы, так сказать, вольны выбирать в качестве гипотез различные альтернативные комбинации сил, что и делалось в действительности на теоретическом уровне. Возникающие при этом трудности связаны с нахождением экспериментально подтверждаемых следствий из альтернативных теорий, например, скрытых переменных, внутренних структур и т. д.

Вместе с тем все предыдущие рассуждения основываются на классической, более или менее наглядной модели *частиц, траекторий, взаимодействий*; модели,

которая, в свою очередь, сама находится в зависимости от более общей (метафизической) модели дискретной вселенной, состоящей из макрочастиц. Однако вопрос еще более осложняется, если вместо этой модели мы возьмем ее теоретические альтернативы, будь то в классических теориях поля или в классической квантовой теории. В первом случае изменения состояний предстают как изменения в поле или в его напряженности. Во втором случае изменения состояний уже не ассоциируются с отдельными частицами; скорее, это массовые события, в которые включены множества частиц. В то же время классическое описание в терминах теории поля — это не просто статистическое описание множеств частиц в терминах массовых событий, причем обе альтернативы породили различные «смешанные» модели. Так, например, в классической теории поля говорится о взаимодействии полей и частиц, а в квантовой теории поля «взаимодействие» рассматривается в плане «направляемых полями частиц». Но даже здесь, в квантовой теории поля, дуализм частицы и волны вновь появляется в до сих пор не объясненных различиях между бозонами и фермионами, т. е. между теми явлениями поля, которые описываются статистикой Бозе — Эйнштейна, и теми, что описываются статистикой Ферми — Дирака. В классическом пределе бозоны соответствуют классическим полям, а фермионы — классическим частицам, что вновь вводит в теорию поля дуализм частицы и поля<sup>5</sup>

В более умозрительной *чистой* или *единой* теории поля вообще нет места «частицам», а есть лишь варианты характеристик поля. Тем не менее в терминах теории поля имеется *аппроксимация* понятий «частица», «траектория», «взаимодействие», когда последние понимаются как наличествующие в поле локальные варианты. Однако поле рассматривается как структура, обладающая «внутренними» связями и самоактивностью. В свое время Декарт выдвинул гипотезу «вихрей» в его теоретико-полевым рассмотрении материи как заполненного веществом пространства, и эта идея нашла свое развитие в современности. Если в статистическом или вероятностном плане сам способ существования частицы зависит от ее взаимодействий, так что в одном состоянии она может «размазаться» по всему данному пространству, а в другом — «сократиться», как, например, в случае взаимодействия, при котором она оставляет макрослед

(в сцинтилляционном счетчике, на экране, в пузырьковой камере), то проблема роли (в изменении состояния частицы) «самоактивности» в отличие от роли действия под влиянием внешних сил становится более сложной, чем в классических представлениях. В объяснительную схему в этом случае оказываются вовлеченными и дуализм волны и частицы, и взаимодействие полей, и проч.: простые модели, сохраняющие в объяснении классическую ориентацию на частицы, оказываются уже не работающими. Если же ученый продолжает придерживаться классических моделей локализации, траектории, взаимодействия и т. п., появляются так называемые «аномалии», объяснение которым находится лишь в терминах принципа дополнительности, принципа, отказавшегося от классического требования одновременных значений канонически сопряженных переменных (например, положение в пространстве и импульс).

Безусловно, поля можно рассматривать как если бы они были крупными сложными реалиями с внутренней структурой, имеющими границы и, следовательно, собственный «внутренний» и «внешний» «мир». Напряженности поля в некоторых его регионах могут устремляться к нулю (например, при векторном сложении положительных и отрицательных напряженностей), причем само оно продолжает там «существовать», на что указывает непрерывность его уравнений. Но о «границах поля» можно говорить и в узком смысле. Если полностью отказаться от понятия конкретных «внутренне-внешних» границ, можно прийти к модели единого поля с проходящими через все пространство дифференцированными напряженностями, т. е. к восходящей еще к Анаксимену модели сгущений и разрежений. Но если бы в таком поле были «дыры», т. е. если бы в нем существовали разрывы, мы опять получили бы феномен (отрицательных) частиц, иными словами, регионы поля, для которых в его уравнениях обнаруживаются разрывы и которые можно рассматривать как аналоги «частиц» классического пространства. Точно так же мы имели бы в поле частицеподобные концентрации, если бы его напряженности стремились к бесконечности. По мере изменения напряженности между такими крайностями мы бы, несомненно, наблюдали аппроксимации подобных разрывов, но не разрывы как таковые: скорее, существовали бы очень крутые градиенты в напряженностях поля, а не дуализм.

Вместе с тем в такой модели чистой единой теории поля было бы трудно сформулировать само понятие «инертности» материи. (Профессор Дж. Стачел сообщил мне о своем предположении, согласно которому при различении линейной и нелинейной теорий поля понятие относительной «инертности» может существовать в рамках линейной теории, поскольку в качестве «самовзаимодействующих» описываются только нелинейные поля.) Подобным же образом было бы трудно сформулировать понятие «сил, действующих извне», в рамках чистой теории поля. Безусловно, в предполагающей взаимодействие частиц и полей «смешанной» теории поля можно говорить об относительной «инертности» частиц, «направляемых» полями, но даже здесь данная система может быть представлена как закрытая с существующими внутри нее связями между ее относительно дифференцированными составляющими. Разумеется, когда речь идет о «закрытой» системе, разговор о «силах, действующих извне», отпадает сам собой, по определению. Если бы можно было устанавливать «границы» полей, можно было бы говорить о взаимодействии одного поля с другим, «внешним» по отношению к первому. Но без разрывов в полях такие «границы» относительны и неопределенны<sup>6</sup>. Поэтому между «различными» полями не оказывается никакого различия, если не считать различий в виде локальных вариаций в едином и безграничном поле. Распространение волн в таком поле даст просто пики и спады в его напряженности, а так называемое «дистанционное действие» окажется обыкновенным стереотипом поля. Если же за «внутреннюю структуру» поля принимать различия в локальных характеристиках, то «взаимодействиями» в таком поле предстанут обычные внутренние связи структуры, а «силам, действующим извне», места опять-таки не найдется.

Подобным же образом обстоит дело с концепцией статистических множеств: множество (или система в целом) оказывается *обособляемым* лишь *относительно*, поскольку  $\psi$ -функция описывает распределение, имеющее место во взаимодействии с макронаблюдателем или измерительным инструментом. Понятие *возможность локализации* «частиц» не будет иметь смысла, если не будут иметь места действия по подготовке их состояния и измерения. В принципе понятие «сил, действующих извне», можно толковать в рамках системы «наблюдатель — наблюдае-

мое», так что в расчет потребуется принимать только интрасистемные или внутренние связи этой системы. Тем не менее у такой системы предполагается определенная «изоляция», и именно эта изоляция (относительная или искусственная), так сказать, позволяет делать прогноз по  $\Psi$ -функции вероятностных результатов измерения.

Таким образом, в модели теории закрытого поля и в модели статистического множества различие между «внутренним» и «внешним» исчезает; оно оказывается значимым только для открытых систем. В более общем плане понятие «инертности» зависит от понятия «сил, действующих извне», и там, где наши теоретические модели представляют собой закрытые системы (будь то поля или системы закрытых взаимодействий в концепции статистических множеств), понятие «инертности» в лучшем случае релятивизируется с учетом элементов внутрисистемных связей; а возможно, что этого не происходит даже на таком уровне (если только не иметь в виду перспективы), причем в таких контекстах «инертность» есть лишь феноменологическое являющееся, релятивизированное к наблюдателю и к тем теориям, с позиций которых он ведет свое наблюдение.

Но это подводит нас к необычному результату: понятие «сил, действующих извне» на «инертную» материю, оказывается ограниченным определенным антропоморфизмом, а именно, наложением на картину мира опыта макромира, в частности опыта человеческой деятельности, и отделением человека от объекта его деятельности. Но ведь с полностью монистических позиций само это взаимодействие можно рассматривать как «внутрисистемное», т. е. как внутренние связи в рамках единой материальной вселенной. Тогда сами «внешние связи» можно рассматривать как связи между *относительно* дифференцированными составляющими материи, а не как связи между абсолютно разграниченными реалиями. На макроуровне относительной дифференциации принадлежит одна из главных ролей в самоактивности системы материальной вселенной в целом. Но тогда так называемую «инертность», или отсутствие самоактивности, можно рассматривать как гипостазирование *человеческой* активности, т. е. воздействие активного, или самоактивного, субъекта, человека, на «мертвую» или «инертную» природу. «Инертность» же природы на микроуровне, как мы показали, концептуально зависит от нашей трактовки рас-

смаатриваемых систем как систем открытых и ограничивается представлением о том, что способ, которым частицы воспринимают так называемые «внешние силы», зависит от их (частиц) внутренней структуры. Иными словами, *каждое действие есть взаимодействие*, и абсолютной инертности просто не существует. Но если мы сделаем еще один шаг и переосмыслим даже эту относительную партикулярность материи с позиций статистических множеств или теории поля, эта *относительная* инертность окажется еще более релятивистской, поскольку *каждое взаимодействие рассматривается как одна из внутренних связей*, имеющих место внутри материи как системы в целом.

## II

Есть несколько традиционных путей, посредством которых пытаются преодолеть это следствие. Во-первых, всю систему материи (включая человека и его активность как материального существа) стремятся представить инертной и постулировать нематериальный, лежащий *вне ее* источник ее активности. Это традиционный аргумент в пользу первопричины или перводвигателя, восходящий к метафизике древних греков и теологизированный христианской космологией. Он же лежит в основе всех разновидностей дуализма, включая дуализм психики и тела, поскольку *самоактивность* человека приписывается в нем психике, а телу в такой самоактивности отказывается (как, например, у Декарта). Второй способ обойти требование *каузального* объяснения изменений состояния — это попытка приписать их на микроуровне чистой случайности. Это не просто представление об изменениях как о *непрогнозируемых* событиях (непрогнозируемых в силу ограниченности квантовых взаимодействий при измерениях или в силу недостаточности данных). Это представление о них как о событиях *беспричинных* или абсолютно случайных. В качестве не подпадающих под причинность явлений рассматриваются квантовые флуктуации, которые, подобно эпикуровым отклонениям, считаются «независимыми», «спонтанными», принципиально необъяснимыми событиями<sup>7</sup>. Эта вторая альтернатива — попытка «обойти» каузальность в своем вульгарном варианте — служит «объяснением» свободы воли человека, а также часто используется как аргумент в пользу «творческого

характера» материи и как объяснение появления в природе «подлинно нового».

Любопытно, что оба эти «противовеса» следствиям из материалистического монизма метафизически противоположны друг другу: первый ратует за абсолютную инертность материи и привлекает для объяснения действия, движения и изменений принцип *Deus ex machina* («бог из машины»); второй приписывает материи самоактивность только в спонтанных событиях, выводя из этой «спонтанности» все законы движения и изменений при помощи статистико-временной деривации (сюда относятся воззрения Эпикура и Лукреция; эти же взгляды развивались Пирсом в его «тюхестической» натурфилософии, в русле которой рост детерминизма *выводился* из первоначально чисто случайного события).

В отличие от этих подходов я считаю, что понятие «конечной причины» и «случая» это, в конечном счете, ограниченные антропоморфизмы, ведущие начало от общественно-исторического опыта человечества *на определенной стадии его истории и поэтому от его определенных связей с материальной вселенной*. Более того, я готов пойти дальше и утверждать, что понятие «сил, действующих извне» на инертную материю, само происходит от социально-исторических моделей *человеческого* воздействия на природу (рассматриваемую как пассивный объект этого воздействия) и на других людей (рассматриваемых в качестве пассивных исполнителей чужой воли, то есть в качестве объектов эксплуатации). В то же время я утверждаю, что понятие взаимодействия между «внутренне взаимосвязанными» составляющими системы является следствием определенных воззрений, характерных для современной физики; оно идет *дальше* этих моделей, рассматривая природу как изначально самоактивную *систему*, в которой субъективная деятельность человека является не более чем одной из эволюционных форм самоактивности.

Мне могут возразить, что даже если это соответствует действительности на микроуровне, к макроуровню это не применимо, поскольку партикулярность и дискретность реалий и «внешних связей» между ними не только доказываются практикой нашего опыта — они даже встроены в сам перцептуальный аппарат человека и его телесную структуру. Думаю, что это действительно так. Но и здесь эта партикулярность «внешних» границ носит не более



абсолютный характер, чем в микромире. Скорее это релятивизированная партикулярность внутренне взаимосвязанных составляющих системы (или партикулярность внутренней структуры материального мира).

### III

Какие же эпистемологические и методологические следствия вытекают из подобной точки зрения? Эпистемологически из этого следует, что познающий субъект и познаваемое, коль скоро они внутренне связаны самим актом познания, составляют систему (или подсистему более общей системы) и что условия наблюдения, экспериментирования и мышления в такой же степени зависят от объекта наблюдения или эксперимента, что и от наблюдателя или экспериментатора. Поэтому *факт* познания, в частности научного познания, является *взаимодействием*. Этим я не хочу сказать, что наше знание есть знание взаимодействий *как таковых*. Скорее я считаю, что сам факт — *материальный факт* — познания является взаимодействием. Короче говоря, в познании нет субъекта без объекта, и поскольку объектом познания в этом взаимодействии является материальное составляющее системы, то, что субъект *познает* в таком взаимодействии, есть материальный мир. Познание зависит от степени и формы взаимодействия. Но это не значит, что 1) объект существует только в этом взаимодействии или что 2) в этом взаимодействии активен лишь субъект, а объект пассивен. Скорее *и* субъект, *и* объект как составляющие материальной системы существуют в этой системе в качестве материальных реалий; они специфически связаны друг с другом в специфической деятельности (или специфическом взаимодействии), именуемой познанием. Следует также сказать, что объект не менее самоактивен *в рамках* этой связи, чем *вне* их. Вместе с тем эта самоактивность опосредуется теперь во взаимодействии активностью субъекта, равно как самоактивность субъекта опосредуется активностью объекта.

Таким образом, я не утверждаю, что вещи существуют *только* в системе «познающий — познаваемое» или «наблюдатель — наблюдаемое». Но я утверждаю, что их взаимодействие *в этой* системе (или подсистеме более общей системы) есть отношение между их самоактивностью. «Инертность» в ее относительной форме стано-

вится проблемой, решаемой лишь в перспективе.

Методологические последствия этой концепции для научного познания заключаются в следующем. *Во-первых*, устраняется онтологически абсолютная пропасть между макро- и микромиром. Вместе с тем навязывание микромиру понятий и предрассудков исторически сложившейся концепции макромира, обязанной своим происхождением конкретной форме человеческой практики, представляется аномальным. Предлагаемая мной точка зрения еще не дает альтернативных концепций макромира, как и не решает проблем построения микрофизической теории. В то же время она обладает определенной эвристической силой, а именно: позволяет утверждать, что рассмотренная нами применительно к микромиру концепция взаимодействия между внутренне связанными составляющими системы, обладающей глубоко дифференцированной внутренней структурой, может стать продуктивной моделью для построения концепций макромира. *Во-вторых*, методологическим следствием этой точки зрения является ее оппозиция (или, в терминологии Лакатоса, ее *негативно* эвристическая роль) по отношению к концепции физического исследования как взаимодействия между ментальными и физическими составляющими дуалистической системы мышления и материи. В противоположность этому она считает физическое исследование частным случаем систематического взаимодействия в рамках материального мира как системы, препятствуя, соответственно, субъективистским и идеалистическим толкованиям научного познания. Таким образом, границами научного познания предстают границы *условий* взаимодействия, т. е. наблюдения, эксперимента и теории. Функцией теоретического воображения становится изобретение и открытие *новых* условий взаимодействия для расширения наших знаний. В качестве таких условий выступает не столько новый экспериментальный инструментарий (в смысле лабораторного оборудования), сколько само мышление ученого, использующее «инструменты» абстракции, воображения, математического конструирования, *Gedankenexperimente* («мысленный эксперимент») как средства для идеального и реального создания новых условий взаимодействия. Сами формы концептуальной деятельности я рассматриваю как сложные взаимодействия (относительно изолированной) подсистемы материального мира, имя которой — «наука».

В подобном смысле это своего рода «метафизические» или «онтологические» концептуальные опыты, придающие эвристическую силу научному мышлению и играющие в научном познании важную роль.

### Примечания

\* Этот доклад был представлен на XV Международном философском конгрессе в Варне (Болгария) в августе 1973 г.

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций, М., 1977. В амбивалентности самого Т. Куна отражается амбивалентность К. Поппера: «Мы оба (Кун и Поппер) настаиваем на утверждении, что ученый может должным образом стремиться к созданию теорий, объясняющих наблюдаемые явления, причем делать это в терминах реальных объектов, что бы под этим ни подразумевалось». (In: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos I. and Musgrave A. (eds.). Cambridge University Press, 1970, p. 2.) Но ведь все зависит именно от того, «что под этим подразумевается!» Таков амбивалентный реализм...

<sup>2</sup> Agassi J. The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics. In: *The Critical Approach to Science and Philosophy*. Bunge M. (ed.). Glencoe, Illinois, Free Press, 1964, p. 189 ff.

<sup>3</sup> Wartsfky M. Metaphysics as Heuristic for Science. In: *Cohen R. S. and Wartsfky M. (eds.). Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. III*, Dordrecht, Reidel D. 1968, p. 123—172. (Русск. перев.: Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке.— В: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 43—110).

<sup>4</sup> Feyerabend P. Consolations for the Specialist. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Lakatos I. and Musgrave A. (eds.). Cambridge University Press, 1970, p. 211. Перевод первых шести (из девяти) разделов работы П. Фейерабенда «Утешение для специалиста» см. в: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 109—124.)

<sup>5</sup> Этот вопрос рассматривается в: Stachel J. The Rise and Fall of Geometrodynamics. In: *Proceedings of the PSA, 1972. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. XX*. Schaffner K. and Cohen R. S. (eds.). Dordrecht, D. Reidel, 1974, p. 31.

<sup>6</sup> Если признать неаналитические функции, то оказывается, что резкие границы могут существовать и без наличия разрывов в поле. См., например, B i s h o p and G o l d b e r g. *Tensor Analysis and Manifolds*, New York, Macmillan, p. 20.

<sup>7</sup> В «стохастическом» объяснении такие «флуктуации» рассматриваются, разумеется, как статистические явления, т. е. как «массовые события», а не как «спонтанные» уникальные события, поскольку последние не описываются в рамках «стохастического» объяснения.

## СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ИСТОРИИ НАУКИ\*

В пылу спора порой трудно заметить, насколько односторонни и абсурдны противоположные точки зрения. Спор об отношении философии науки к истории науки настолько очевидно безоснователен, что необходимо сделать шаг назад, чтобы увидеть его во всей нелепости. Кроме того, чтобы понять, почему разумные и высокоинтеллектуальные люди оказались в плену этой нелепости, бесполезно проанализировать альтернативные позиции и выяснить, почему они были развиты — как концептуально, так и исторически — именно в такой форме.

Проблема, вокруг которой ведется спор, такова: *две дисциплины — философия науки и история науки — рассматривают то, что можно считать одним предметом, а именно, наукой. Связаны ли они между собой?* В такой формулировке проблема явно бессодержательна, ибо этот вопрос отчасти формально решается самой его постановкой. Если две дисциплины имеют дело с одним и тем же предметом, то это уже некая связь. Но, очевидно, бессодержательная. Вопрос в том, как эти дисциплины связать содержательно? Или в другой форме: действительно ли они имеют дело с одним и тем же предметом?

В настоящей работе я хочу обосновать следующие тезисы.

---

\* Ранняя версия этой работы докладывалась на Королевском Колледже Нью-Йоркского университета (декабрь 1973 г.) и в Лондонской школе экономики (май 1974 г.). Мне бы хотелось поблагодарить за полезные замечания и критику со стороны моих коллег, в особенности Б. Нельсона и Дж. В. Н. Уоткина (суровость критики последнего была смягчена ее изящной формой). Я хотел бы поблагодарить также моего коллегу Р. С. Козна за многие полезные критические замечания и предложения, которые привели к пересмотру ранних вариантов статьи. Особенно мне хочется выразить благодарность И. Лакатосу за тот шуточный тон, который он придал обсуждению этой работы. Мне очень не хватает его реакции и остроумия и трудно размышлять над этими проблемами без него.

*Первое:* взаимосвязь этих дисциплин является решающей для них — решающей в том смысле, что нефилософская история науки неизбежно будет ущербной историей науки, а неисторическая философия науки также абсолютно не будет отвечать своим задачам.

*Второе:* такие неадекватные и ущербные история и философия науки в действительности существуют, и спор возникает именно из-за их принципиальной некорректности, однако сегодняшнее состояние этого спора не ведет к решению проблемы, а только запутывает или мистифицирует ее.

*Третье:* реальным предметом обсуждения является концепция науки и научной деятельности, — если хотите, онтология науки — и эта концепция нуждается в пересмотре. Короче говоря, я хочу доказать, что наука не представляет собой просто совокупность знаний в какой-то неизменной форме, устройство которой можно понять путем расчленения и реконструкции. Я, таким образом, отвергаю точку зрения рациональной реконструкции, как она представлена в господствующей за последние 50 лет философии науки. Наука не является и простой последовательностью способов действий, открытий, мнений или институциональных форм. Точно так же и история науки не является хронологическим перечислением *фактов*. Более того, ни наука, ни ее история не сводятся к одной лишь внутренней или рациональной диалектике проблем и решений, предположений и опровержений, выдвижения или замены гипотез. Я, следовательно, отвергаю целый ряд точек зрения на историю науки как на фактологическую (внешнюю) хронику, а также как на внутреннюю диалектику, хотя некоторые фундаментальные посылки этих исторических взглядов я принимаю, а именно, что наука меняется, растет и развивается и что теоретическая критика и смена теорий обуславливают этот рост.

Альтернативная онтология науки, которую я предлагаю, состоит в том, что наука — это исторически развивающаяся форма человеческой познавательной деятельности или *практики* и что она как таковая является существенно целенаправленной деятельностью. Ее характер, или природа, не могут быть поняты вне ее целей в данном контексте, то есть вне ее целей или познавательной практики в социально-историческом контексте. Кроме того, такая целенаправленная форма деятельности является существенно теоретической, и именно это отличает ее от

других форм деятельности, включая познавательные; рост и изменение научной теории имеют как внутреннее измерение, так и внешнее, связанные с генезисом теории и практикой ее применения, а также с условиями, при которых теории изменяются или сменяются одна другой. Такая онтология науки, следовательно, истолковывает науку преимущественно как форму человеческой познавательной деятельности, или практики, целенаправленную по сути и теоретически определенную.

*Четвертое:* я утверждаю, что такой взгляд на науку требует в качестве адекватной теории науки философской истории науки и исторической философии науки (значение этих терминов в дальнейшем будет объяснено более детально). Поскольку я буду характеризовать науку как *познавательную* человеческую деятельность, или практику, акцент будет делаться на науке как на деятельности по приобретению знаний или, более конкретно, как на деятельности, направленной на поиск истины. Коль скоро научная деятельность направлена на поиск истины, то с философской точки зрения в качестве более широкого контекста для ее характеристики выступает *эпистемология*. Более того, так как деятельность, направленная на поиск истины, должна быть понята в контексте ее исторического развития, необходима *историческая эпистемология*. Моя аргументация, следовательно, является частью более широкой программы, которую я буду называть *исторической эпистемологией* и которую следует отличать от похожих на первый взгляд концепций, появившихся в последнее время в философии и истории науки, а именно — «натуралистической эпистемологии» (Дж. Дьюи, У. Куайн, Д. Кэмпбелл) и «эволюционной эпистемологии» (Ж. Пиаже, Дж. Херрик, С. Тулмин, А. Шимони, Г. Йилмаз и в некоторой степени К. Поппер и П. Фейерабенд). Вообще говоря, правда, не в строго определенном смысле, историческая эпистемология является марксистской по своей ориентации и поэтому она должна быть подробно охарактеризована, особенно в отношении к другим современным концепциям, которые представляются нам похожими на нее (например, к концепциям Г. Башляра, Л. Альтюсера, М. Фуко и Д. Лекура) и о которых можно судить по некоторым современным дискуссиям, происходящим во Франции. Но это еще предстоит сделать.

Такова программа моей статьи и таков ее контекст.

Для того чтобы проанализировать современные дискуссии о соотношении истории и философии науки, было бы полезно дать типологию отношений, которые, на наш взгляд, могут существовать между этими дисциплинами. Несложно затем обнаружить, какие имевшие место в истории и современные взгляды соответствуют этим типам отношений. Для иллюстрации этого я приведу несколько примеров и остановлюсь на их истории. В целом эти отношения распадаются на пять типов: 1) согласованные внешние отношения; 2) несогласованные внешние отношения; 3) согласованные внутренние отношения; 4) несогласованные внутренние отношения; 5) согласованные внутренние отношения (вторая стадия). Последний из этих типов я считаю адекватным решением рассматриваемой проблемы.

1. *Согласованные внешние отношения.* Поскольку философия и история науки имеют общий предмет — науку, различие между ними есть просто «разделение труда». Философия имеет дело с философскими аспектами науки, т. е. логическими, эпистемологическими, метафизическими и, возможно, даже с ценностно-теоретическими аспектами, в то время как история имеет дело с историческими аспектами — «кто сделал, что, когда и с кем». С такой точки зрения история и философия науки связаны друг с другом *внешним образом* и разделение их сфер *согласованно*. Иначе говоря, каждая из наук признает область, на которую претендует другая, и явно или неявно принимает такое территориальное разделение. Однако в этом случае между историей и философией науки не существует отношений внутреннего характера. Они не только не посягают друг на друга, но даже концепции и способы рассуждения одной не влияют на способы рассуждения другой. Разумеется, всякая дискуссия между ними отсутствует. Данная точка зрения представляет собой философскую фикцию, подобную *естественному состоянию* в политической теории. Такая позиция никогда не существовала, но она полезна в качестве исходной точки и придает симметричность используемой нами схеме.

2. *Несогласованные внешние отношения.* В этом случае одна из сторон или обе стремятся к гегемонии, к исключению другой. В результате появляются утверждения, что одна из дисциплин в принципе неадекватна основной за-



даче и истолковывает общий предмет — науку — неверно. Это означает, что существуют две конкурирующие *теории* науки, взаимно несовместимые, следствием чего является спор между ними. Речь идет не о методологическом соотношении истории и философии науки, а о том, следует ли истолковывать тем или иным образом саму науку. *Внешне*, однако, это может выглядеть как спор между альтернативными *философиями* науки, возникший под влиянием исторических соображений, или же это спор между двумя теориями *истории* науки, возникший под влиянием философских соображений (что фактически и имеет место).

*Первая стадия* спора была связана с *отрицанием* исторических (а также социологических и психологических) контекстов логико-позитивистскими и логико-эмпиристскими школами философии науки. Возможно, в дальнейшем следует охарактеризовать эти взгляды полнее, сейчас же достаточно сказать, что эта школа (назовем ее *рациональной реконструкцией с эмпиристским базисом*) в своем понимании науки опиралась на разделение *контекста открытия* и *контекста обоснования*, принимая последний за область своих интересов. Хотя такая точка зрения напоминает *согласованные* внешние отношения и разделение труда между философией науки и историей науки, относя контексты открытия к области истории, социологии и психологии науки, тем не менее это не так, о чем я скажу далее. Контекст обоснования требовал: а) рациональной реконструкции *достигнутого* современной наукой массива знаний, т. е. представления этого массива (сформулированного в виде множества утверждений) в логической форме посылок и заключений в некоторой системе общезначимого вывода (в идеале — в аксиоматической форме); б) эмпирического или основанного на наблюдении базиса верификации, подтверждения, подкрепления и приемлемости высказываний. (Детали здесь неважны, как и различие верификационистской и фальсификационистской альтернатив.) Обоснование, таким образом, должно было вытекать из универсального и нейтрального по отношению к субъекту способа соединения теории с экспериментом и наблюдением, и вследствие универсальности оно воспринималось как *внеисторическое*. Вместе с тем по отношению к альтернативным теоретическим конструкциям проявлялась терпимость — в той мере, в какой они могли быть построены рационально и последовательно и могли быть связаны координирую-

щими или интерпретирующими определениями с эмпирическим базисом. В выборе эмпирического базиса, т. е. того, что должно считаться протокольными предложениями и базисными предикатами, также проявлялась терпимость. Однако такая терпимость вела к релятивизации базиса редукции, что вызвало банкротство первоначальной программы обоснования, по крайней мере в ее исходном виде. (Детали будут излагаться по мере необходимости.)

Альтернативная *философия науки*, развившаяся на почве либерализации истолкования базиса наблюдения, имела своим источником два различных контекста. 1) Старый философский релятивизм, уходящий корнями в классический скептицизм, для которого само понятие субъектно- или контекстно нейтрального «предложения наблюдения» всегда казалось сомнительным. С этой точки зрения все наблюдение истолковывается как функция контекста, например, или интересов и целей, или концептуальных оснований, или культурных установок. Будучи внеисторичной, по крайней мере в философском плане, эта альтернативная концепция должна была переоткрыть такой наблюдательный релятивизм в доступной для нее современной форме, в сфере языка, а именно в витгенштейнианском различении между просто «видеть» и «видеть, что» или же в более колоритных версиях, а именно в тезисе Витгенштейна «формы языка есть формы жизни» — в зарождающемся, но еще не разработанном социолингвистическом тезисе, известном уже из работ Б. Уорфа и Э. Сейпира и такого приверженца старой метафизики, как Р. Дж. Коллингвуд. (Мне просто неловко распространяться здесь о почтенности этой традиции.) 2) В то же время эта альтернативная философия науки питается историческими соображениями: философы науки *открыли* (!), что теории изменяются, что старые теории в науке заменяются новыми и что существует по крайней мере проблема, состоящая в том, чтобы понять *рост* науки. Старая трактовка, согласно которой наука развивается посредством бесконечно малых кумулятивных изменений в рамках единственно истинной теории, стала рушиться перед лицом описанных историками изменений и перестроек теории.

Это влияние истории поддерживалось и провоцировалось натуралистической эпистемологией, утверждавшей, что, будучи познавательной практикой, теоретическая научная деятельность вырастает из практических, социальных и психологических контекстов успехов и неудач

и вплетена в эти контексты; что научное исследование уходит своими корнями в поведение животных, основывающееся на методе проб и ошибок; что наука укоренена также в оказывающих на нее влияние социальных контекстах идеологии, верований и общих форм группового и институционального поведения. Поэтому в структуру того теоретического способа социального познания, которым является наука, входят цели и интересы, не всегда являющиеся осознанными, рациональными и эксплицитными. Такого рода натуралистическая эпистемология, следовательно, связывала анализ научного исследования с более общим анализом исследования как социальной и естественной формы человеческой деятельности; и хотя такой натурализм не был еще историческим, он все-таки принимал во внимание арену социальной и культурной истории.

Дальнейшее ослабление как логицистских, так и эмпиристских догм в результате внутренней критики (например, со стороны У. Куайна и К. Гемпеля) и дискуссий вокруг давнего различия между аналитическим и синтетическим способствовало росту альтернативной философии науки (в вариантах, представленных Хэнсоном, Полани, Куном, Фейерабендом, Лакатосом, Агасси или Куайном. Я не стану здесь рассматривать другие основания этой альтернативной точки зрения, поскольку они анализируются и в данной книге, и вообще им посвящается огромный объем современной литературы)

Таким образом, *несогласованные внешние отношения* на первой стадии порождают в рамках философии науки разрыв между двумя течениями — одно из них (рациональная реконструкция) становится почти каноническим в своей внеисторической форме, а другое угрожает узурпацией этой гегемонии, устанавливая особую связь с историей науки.

*Вторая стадия* несогласованных внешних отношений касается собственно истории науки, которая находится в такого рода отношениях с логико-позитивистской, логико-эмпиристской философией науки, считая последнюю столь же иррелевантной по отношению к науке (а не только к истории науки), сколь неприменимой к джастификационистской философии науки считают философы историю науки. Справедливости ради следует сказать, что сторонники рациональной реконструкции не противопоставляли себя истории науки и считали полезным знать

ее,— если не в качестве истории прошлых ошибок, то по крайней мере (особенно классическую физику) в качестве источника примеров. Чему сторонники рациональной реконструкции не находили применения, так это *философской* истории науки, т. е. истории науки, построенной с точки зрения философии истории, в частности в ее гегелевской или диалектической форме. Такая «история» считалась метафизической в худшем смысле слова. Но и помимо этого *рационально-реконструктивистская* философия науки всегда была не в ладах с историей. Ведь последняя неупорядочена; возможно, она самая неподатливая из социальных наук в смысле сведения ее к управляемым рамкам дедуктивно-гипотетической или номологической модели объяснения. Здесь, впрочем, необходимо выступить в защиту более богатых социологических достижений раннего логического позитивизма, содержащихся, например, в работах Э. Цильзеля, О. Нейрата и даже Г. Гана и Г. Рейхенбаха. Но это предполагает оценку *раннего* Венского кружка как противоположную его более поздней эпигонской стадии, которую мы теперь главным образом и рассматриваем.

Здесь полезно остановиться хотя бы кратко на обзоре альтернативных *онтологий* науки, лежащих в основе этих различающихся взглядов, особенно потому, что в дальнейшем я буду приводить доводы в пользу фундаментальных изменений в онтологии.

Под онтологией науки я понимаю не научную онтологию, т. е. онтологию той области реальности, которой занимается наука, а онтологию самой *науки* как особой сущности.

Рационально-реконструктивистская онтология может быть обрисована следующим образом: наука есть *массив знания* или синхронный временной срез этого массива знания на некоторой данной стадии; ее можно охарактеризовать как образованную из множества высказываний, связанных друг с другом логически, т. е. посредством правил вывода. Это — разрешенные высказывания: некоторые из них могут оказаться истинными, другие — ложными. Но все они принимаются в качестве претендующих на истинность или предполагаемых истинными, или верифицируемыми или фальсифицируемыми — различия между верификационизмом, конфирмационизмом, корроборационизмом и фальсификационизмом нас не интересуют, — все они родственны между собой. Это множество выска-

званий образуется на основе согласия научного сообщества относительно их приемлемости. Однако *генезис* этих высказываний, их история и *действительные* условия, при которых достигается согласие относительно них (в противоположность формулированию идеальных или формальных правил или условий, при которых согласие *должно* иметь место), — все это лежит *вне и за пределами* задачи (а следовательно, и онтологии), стоящей перед рационально-реконструктивистской концепцией науки. Все это лежит скорее в сфере контекста открытия. Единственные высказывания, о которых мы можем говорить, что они порождаются *внутри* системы, — это те, которые являются дедуктивными следствиями других. И если они реконструируются как логические следствия, то о таких высказываниях можно утверждать, что они уже *содержались* в системе и просто актуализированы для практических целей путем обоснованного вывода. В противном случае они являются синтетическими высказываниями, которые могут быть *добавлены* к системе извне как наблюдательные или протокольные высказывания, т. е. такие, которые опираются на нейтральный в отношении субъекта или интерсубъективно приемлемый опыт в соответствии с канонами науки. К этому типу относятся так называемые высказывания о начальных условиях, высказывания об измерительных процедурах и единичные высказывания. Хотя такие высказывания легко превратить в «исторические», поскольку они не являются вневременными дедуктивными следствиями из системы или множества высказываний и поскольку им может быть приписан временной индекс, тем не менее они не являются историческими в каком-либо другом смысле, а их историчность (и их временной индекс) безразлична к логике системы.

Короче говоря, в рамках такой рационально-реконструктивистской онтологии науки дихотомия *контекст обоснования* — *контекст открытия* оставляет в качестве области, соответствующей философии науки, только контекст обоснования. Определяемая таким образом онтология науки — это онтология *внеисторического*, синхронного (и независящего от времени) массива *имеющегося* научного знания. Задачей философии науки в результате оказывается рациональная реконструкция этого имеющегося массива знания (или множества выражающих его высказываний) — идеально в форме логической системы, а в конечном счете — в аксиоматической форме.

Совершенно иная онтология науки у историка науки. Здесь *события* науки в их последовательности и взаимосвязи образуют диахронное содержание, которое должно быть реконструировано из записей (или из *архива*, используя термин Фуко), и включают как теоретические высказывания или системы, так и действия, институты, верования, мотивы и интересы сообщества ученых. Эта последовательность событий, реконструируемая из записей, может быть выстроена в виде истории научных теорий и внутренней практики (например, способов экспериментирования, инструментов, измерения). Либо же она может строиться в более широком плане, включая в качестве части истории науки экономические, политические, социальные, технологические, биографические, т. е. «внешние» контексты, в которых возникают и отмирают научные теории и «внутренние» формы научной практики.

*Логика* исторически реконструированной последовательности в такой исторической онтологии науки может быть логикой каузальных отношений, либо простой линейной последовательности причин и следствий, либо кумулятивного развития, например, раскрытия разума, или формы, или божественного замысла, или истины. Но *логика* истории науки может пониматься и диалектически, как логика противоречий и их разрешения; либо как прогрессивного раскрытия и разработки некоторой инвариантной темы — будь то *тождество*, *экономия мышления* или *полезность*. Каждая из них может быть представлена в качестве характеризующей некоторую онтологию науки, т. е. виды сущностей, событий, процессов, причинных отношений, свойств, образующих область науки, путь и средства ее развития. Короче говоря, в любом из упомянутых случаев науку можно рассматривать как обладающую *тематической* историей, или историей, которая имеет ту или иную логику; либо же науку можно реконструировать в виде простой хроники, в которой, как предполагается, не записано ничего, кроме неинтерпретированных фактов или последовательности, либо временного порядка событий. В любом из этих случаев онтология (будь то онтология событий, действий, причин, мотивов или целей) является онтологией диахронного процесса. Иногда представляется, что синхронный «временной срез» истории данного периода нарушает это условие. Но даже в этом случае объяснение небезразлично по отношению ко времени: временной характер событий,

их последовательность крайне существенны.

Позже я постараюсь показать, что и диахронные, и синхронные онтологии как таковые неадекватны, хотя в адекватной онтологии науки некоторые аспекты их обеих должны быть сохранены.

Вернемся к нашей типологии.

3. *Согласованные внутренние отношения — классическая стадия.* Этот тип качественно отличен от остальных. Под внутренними отношениями я понимаю здесь такое взаимодействие философии и истории науки, при котором каждая из них (по крайней мере отчасти) определяет другую или задает ее существенные характеристики. Именно на этом было бы лучше всего закончить наш анализ, ибо здесь мы предположительно пришли бы к исторической философии науки и к философской истории науки. Но я говорю сейчас только о *классической* стадии, которая предшествует *современной* или нынешней стадии *несогласованных внешних отношений*. Классическая стадия включает классические философские истории науки и классические исторические философии науки. Фактически эта стадия и является классической именно потому, что в ней еще не появились исторические и философские *разделы*. Она подобна *беспредельному* Анаксимандра, в котором различные элементы хотя и содержатся, но еще не разделены.

В прошлом, которое можно назвать «золотым веком», сама история науки строилась как философская история и, безусловно, как нормативная история. Такая история может строиться как воплощение априорной нормы рациональности или же норма может открываться и реконструироваться путем привлечения внимания к самим историческим свидетельствам. Образец здесь установлен Гегелем: понятие диалектической истории идей было впервые открыто им в качестве *modus operandi* для самой истории философии. Хотя существуют значительно более старые модели (т. е. Разума, или Бога, или Идеи, саморазвивающейся посредством истории, в действиях или мыслях людей, или в граде людском), Гегель отчетливо конструирует полную *логику* этого развития (впервые обнаруженную в истории философии) в своей «Феноменологии духа» (как науке о сознании), в истории народов, общества и права (в «Философии истории» и «Философии права»), но *также* и в своих исследованиях по философии природы и науки, в которых сама природа

участвует в истории и обретает самосознание в рефлексии этого процесса, осуществляемой теоретическим сознанием (в его «Философии природы»). Собственно говоря, это еще не есть история науки, хотя Гегель и изучал историю наук и математики, готовя материалы для своей натурфилософии. Его интерес был скорее систематическим, а не просто историческим или реконструктивным. Конструкцию такого типа можно было бы назвать *тенденциозной* историей науки в том смысле, что эта история науки рассматривалась как изначально философская, как средство для разработки Идеи. Эта *тенденциозная* история науки была философской в том же смысле, в котором Аристотель в своей «Поэтике» отличает Поэзию как философскую дисциплину, противопоставляя ее Истории как всего лишь хронике (различение идеографического и номотетического). В истории искали проявления всеобщего (или, если угодно, инвариантного). История служила Всеобщей Идее.

1) Была ли эта Идея идеей Разума, раскрывающего себя посредством критического отрицания (гегельянский «фальсификационизм», который позволил бы характеризовать Поппера как «скрытого» гегельянца по типу психологического реагирования, а Лакатоса — как «закрытого» гегельянца, поскольку *он* знал, что он гегельянец, но не хотел, чтобы об этом знал кто-нибудь еще; но об этом позже);

2) либо эта Идея была идеей элиминативного позитивизма, для которого история науки была историей преодоления и элиминации догмы, суеверия и метафизики «позитивными фактами»;

3) либо это была Идея «экономии мышления» как адаптивной, биологической формы принципа наименьшего действия в качестве успешной познавательной стратегии (что предлагалось, например, Э. Махом);

4) либо же Идея принимала форму редукции всех явлений к умопостигаемой или рациональной форме причинного закона или некоторого всеобъемлющего Принципа тождества (раскрывающегося, согласно Мейерсону, в истории физической науки).

Во всех этих случаях, как и в других (например, у Пуанкаре с его *инвариантностью*; у Пирса с его асимптотическим приближением к реальности и возрастающей определенностью), мы видим некоторый общий или универсальный эвристический либо методологический прин-



цип, посредством которого организуется история науки и благодаря которому она может быть понята в своем развитии. И Пуанкаре и Дюгем настаивали на существенной роли *исходных* теоретических представлений в самой науке (без которых, как говорил Пуанкаре, все эксперименты были бы стерильными и от которых, подчеркивал Дюгем, так сильно зависят эксперименты). Этот же самый подход к истории науки был характерен для наиболее плодотворных и эпохальных исторических работ этого периода (например, «Механика» и «Принцип сохранения работы» Маха, «Движение мысли» и «Тождественность и действительность» Мейерсона, «Физическая теория. Ее цель и строение» Дюгема). Методологический принцип движения от априорных допущений в рамках самой науки уже был предложен в двух работах Канта: «Метафизические начала естествознания» и «От метафизических начал естествознания к физике». Почему бы вслед за этим не применить такой же подход и при изучении *истории* науки?

Таким образом, фактически вместе с Уэвеллом, Махом, Дюгемом, Пуанкаре, Мейерсоном, Лаландом, Брюнсвиком мы переходим от того, что могло рассматриваться как чисто априорные реконструкции науки и истории науки, служащие Идее, у Канта и Гегеля, к модифицированной философской истории науки и исторической философии науки как двух переплетающихся аспектов *единой* дисциплины. В эту классическую эпоху внутренние отношения между историей и философией науки были не только согласованными; они были существенными, поскольку такие взаимоотношения конституировали одну объединенную дисциплину.

4. *Несогласованные внутренние отношения — современный период.* За идиллическим классическим или «золотым веком» философских историков науки последовало распутывание или разделение элементов, уже содержавшихся в их мышлении. Мах был великим вдохновителем логического позитивизма Венского кружка (т. е. *Общества Маха*), и его методологические изречения относительно редукции всех теоретических формул к чувственным элементам стали систематическим базисом для новой логической конструкции или реконструкции наук («Логическая структура мира»), предпринятой Карнапом и его последователями. Так называемый конвенционализм Дюгема, впервые разработанный им для решения пробле-

мы теоретического изменения в истории науки, перешел в прагматический релятивизм относительно лингвистических (а следовательно, также и онтологических) оснований, обнаруживающийся у Карнапа и Куайна. Этот систематический интерес к логической и лингвистической реконструкции науки представляет собой отчетливый разрыв с историческими интересами предшествующего поколения.

Ленин был в числе первых выступивших с масштабной реалистической атакой против того, что он рассматривал как эпистемологическое следствие (т. е. феноменалистский идеализм) нового эмпиристского позитивизма, исходящего от Маха (в «Материализме и эмпириокритицизме» (1908) Ленин выступает против Базарова, Богданова, Юшкевича и других представителей русской школы эмпириокритиков, а также против Пуанкаре, Дюгема, Карла Пирсона и среди прочих против молодого Филипа Франка). Однако *современный* спор между историей и философией науки не мог возродиться, прежде чем некоторые философы вкупе с историками науки не снабдили самих историков *философским* обоснованием для их атаки на позитивизм.

В этом плане наиболее важной из ранних работ были «Метафизические основания современной науки» Э. А. Бёрта (1924, исправленное издание 1932). В этой работе та самая метафизика, которую позитивистская программа (в те же годы) пыталась искоренить и изгнать из рационально респектабельной науки как пережиток ее донаучной стадии, была помещена в сами основания современной науки, т. е. в ее *исторические* истоки у Коперника, Кеплера, Галилея, Декарта, Гильберта, Бойля и Ньютона. Причем она не приписывалась «отсталости» этих мыслителей, обусловленной их донаучным образованием. Она рассматривалась как существенная для формирования теорий в самой классической физике. Дюгем (в «Физической теории...») пытался «вытолкнуть» метафизику через парадную дверь, но тут же приглашал ее с черного хода, раздваиваясь между позитивистом-ученым, с одной стороны, и «верующим», — с другой. В своей двусмысленной кампании за реалистическую эпистемологию Поппер также допускал с черного хода стыдливый и анемичный онтологизм: отделив сначала науку от метафизики, он затем нашел для метафизики роль в *критической* диалектике научного мышления. Его уче-

ники и последователи — Фейерабенд, Агасси, Лакатос, Уоткинс — приоткрыли дверь еще больше. В конечном счете, ввиду их интереса к истории науки и собственной работы в этой области, их все более настойчивого отвержения критерия демаркации между наукой и метафизикой и их обостряющегося антипозитивизма и антисенсуализма (анти-индуктивного эмпиризма), влияние этих последователей и учеников Поппера на историков росло. Попперианцы, бывшие попперианцы и постпопперианцы по крайней мере серьезно относились к истории и к историографии науки. (Ключевыми в этом плане являются работы Лакатоса «Доказательства и опровержения» — ситуационное исследование по истории математики и Агасси «К историографии науки».)

Влияние Поппера было усилено влиянием Полани, который, будучи видным ученым, превратился в философа — исторического критика и методолога науки. Его решительный антипозитивизм и упор на личностных и неявных измерениях научного мышления как в научном открытии, так и в понимании науки также стимулировал антипозитивистские происторические настроения у некоторых историков науки. Кроме того, два философа, так или иначе исторически ориентированных, отвергающих заимствованную мудрость логической реконструкции, испытавших сильное влияние Витгенштейна, нанесли дополнительный удар, «оживив» контекст открытия и отбросив «смирительную рубашку» контекста обоснования. Как Тулмин в «Предвидении и понимании», так и Хэнсон в «Образцах открытия» заново открыли темы, которые прежде отвергались как психологические и потому выходящие за рамки приличий.

В этой истории было еще многое, однако ее счастливой и оригинальной кульминацией стал момент, когда сильный историк Томас Кун, уже имевший в своем активе превосходную книгу о Копернике и испытавший влияние своих коллег — Ленарда Нэша и Пола Фейерабенда, а также Полани, выпустил *супербоевик* — «Структура научных революций» — раздражающую, наивную, путаную и провоцирующую работу, которая благодаря всему этому произвела великолепный взрыв.

Социология восприятия «Структуры научных революций» сама по себе является интересным предметом, который я не буду здесь обсуждать. Но его результаты хорошо известны. Антипозитивистская, антиреконструкти-

вистская *история* науки обрела наивную, но побуждающую к размышлениям формулировку, которая потрясла философов науки. Это и неудивительно. Они мало знали историю, особенно историю философии, так что для них это было новым. Они были некомпетентными в социологии, поэтому социология науки (якобы содержащаяся в работе Куна) должна была просто приниматься с энтузиазмом либо резко отвергаться на априорных философских основаниях. Все, что философы *могли* делать,— это говорить о парадигмах (чем они и занимались бесконечно). Но результатом так или иначе стал поворот многих из них к истории науки и обретение заново законных прав философской рефлексии над этой историей — будь такая рефлексия критикой Куна или согласием с ним.

Итак, мы имеем здесь дело с Несогласованными Внутренними Отношениями — несогласованными, поскольку старая *парадигма* (извините, я имею в виду *модель*) изначально рациональной науки, которая должна быть рационально реконструирована в явной форме, и старая модель нейтрального по отношению к субъекту и прочного наблюдательного базиса редукции были разрушены *изнутри* философии, а также на почве *исторической* реконструкции развития науки.

Таким образом, в нашей типологии недостает еще одного компонента: *современной стадии согласованных внутренних отношений*. Но это потребует формулировки внутренних отношений между историей и философией науки как чего-то большего, чем просто описание отношений между двумя дисциплинами, а также большего, чем последующая стадия в этой схематичной диалектике их взаимоотношений. Для этого необходима более систематическая *онтологическая* реконструкция того, что называется *наукой*, т. е. улучшенная философия науки; отношения между изучением ее истории и изучением ее эпистемологической и логической природы должны вытекать из самой этой реконструированной онтологии. Все, что я смог здесь представить,— это лишь программный эскиз более обширной работы, исследовательской программы, если угодно, о которой я кратко говорил вначале, формулируя свои тезисы.

Вероятно, следует начать с критики двух точек зрения, близких к этой программе: куновской и лакатосовской.

Кун характеризует науку как социальную деятельность, в которой участвуют люди со своими верованиями, потребностями, амбициями, но все это институционализировано в их формах действия в качестве ученых, т. е. людей, образующих научное сообщество. Сдвиги и изменения в этой сфере деятельности рассматриваются как изменения человеческого порядка — не только рациональные, но также и социально-психологические. Все это встроено в контекст *стадий* развития науки, каждая из которых характеризуется собственной техникой, понимаемой не только в обычном смысле, но также и в смысле четко выраженной когнитивной и практической техники правил, процедур, принятых истин и форм концептуализации и практики. Поэтому каждая такая стадия, т. е. так называемая нормальная наука, демонстрирует внутренне присущее ей *упорство* в стремлении остаться неизменной. *Пролиферация* (я заимствую термины «упорство» и «пролиферация» из словаря Фейерабенда, в свою очередь, позаимствовавшего их у Пирса) происходит изнутри сообщества, но причины ее не вполне ясны. Согласно первоначальной версии в «Структуре научных революций», сдвиг происходит, когда в старых основаниях становятся очевидными аномалии, однако не из-за них. В этом смысле Кун отвергает диалектику критического отрицания как чересчур формалистическую и рационалистическую модель того, что *действительно* происходит и что он считает намного более хаотичным. Но вместо этой «чистой» рациональной диалектики Кун прибегает к иррациональному и нерациональному как движущей силе исторических изменений в теории. Так, он говорит о «скачках веры» и цитирует знаменитое замечание Планка о том, что теория умирает только со смертью ее сторонников. В таком гуманизированном и социализированном истолковании науки обнаруживается дразнящая достоверность. Оно дает описание исторической последовательности и, более того, утверждает, что поскольку наука развивается *в действительности* именно так, она и *должна* так развиваться. *Сущее* превращается в *должное* за счет трансформации, сохраняющей *успех*.

Следовательно, Кун может говорить (в своем «Ответе критикам» в книге «Критицизм и рост знания»), что его социологизм является не только свободным от ценностей и описательным, но «в некотором смысле» также и предписывающим.

Между тем Лакатос, идя довольно остроумным путем, изготовил для науки методологию, которая является откровенно нормативной, противопоставляя ее куновской (которую он критиковал за отсутствие нормативности). Отвергая Поппера<sup>1</sup>, Попперап, Лакатос путем рациональной критической диалектики внутри научной теории хочет найти тот инвариант, который отграничивает хорошую науку от плохой. Единицей для него является не теория, а его критерий — это и не истина, и не фальсифицируемость. Это скорее то, что способствует прогрессу научного исследования, расширению его сферы, лучшему решению проблем по сравнению с предшествующим. Единица — это не теория, а программа исследований (нечто более сложное, но не более понятное, чем парадигма. Выражение «исследовательская программа» в данном контексте идет от Агасси). Некоторые из этих программ являются *прогрессивными*, некоторые — *вырождающимися*. Допустимо не все. И поскольку *все* теории *рождаются* ложными (вполне гегельянская точка зрения: поскольку все теории неполны и, следовательно, по своей природе подвержены ошибкам, то они ложны), нет привилегированных в этом отношении теорий, *помимо* того, что некоторые *увеличивают* знания. Диалектика существует, но история как таковая не дает нам норм. Только принцип отбора в рамках истории науки тех программ, которые *прогрессивны*, т. е. сдвигают познавательную деятельность в науке в прогрессивном направлении за счет того, что ведут к *новому* знанию, — только такой принцип отбора в данном случае задает *нормативную* диалектику хорошей науки и, следовательно, самой рациональности.

Я не могу здесь браться за то, чтобы преодолеть обе эти точки зрения, а лишь изображу их в карикатурном виде: у Куна мы получаем историю без диалектики, у Лакатоса — диалектику без истории (используя историю как всего лишь источник примеров хорошей науки или норм науки). Необходимость опосредования очевидно. Но очевидно также и то, что необходимо преодолеть оба этих взгляда, а не просто объединить их. Нам нужна

поэтому диалектическая история науки. Коль скоро это сказано, однако должно быть ясно, что нормы такой науки должны извлекаться из самого исторического контекста, а не налагаться философским декретом или некоторой надысторической априорной концепцией рациональности. Этого нельзя сделать путем поиска инварианта в истории с помощью каких-либо средств абстрагирования или индукции. Я думаю, для этого требуется по-новому охарактеризовать *историческое образование*, называемое наукой, с тем чтобы увидеть в ней источники ее *внутренней* нормативности.

Мне придется здесь быть очень кратким и элементарным. Начну с характеристики науки как формы человеческого познавательного действия, или практики. Как и всякая человеческая деятельность или практика, эта деятельность целенаправленна. Я имею в виду под этим не только то, что наука выполняет некоторую функцию,— ибо это делают и легкие человека, и листья, и не это я понимаю под телеологией,— но то, что по своей *интенции* наука служит некоторой цели. Иначе говоря, ею занимаются сознательные существа для того, чтобы достичь определенной цели. Короче говоря, наука — это интенциональная деятельность. Кроме того, как и любая форма человеческого действия, она социальна. Иными словами, ее контекст — это социальное человеческое существование, а ее телеология — это социальная телеология. Потребности, которым она служит, и ее осознанные цели в обслуживании этих потребностей есть общественные потребности и общественно осознанные цели. Будучи *когнитивной* практикой, она служит этим потребностям с помощью деятельности по получению знания. Наука — это, следовательно, практика получения знаний, предпосылкой которой является то, что само это приобретение знаний служит общественным потребностям или целям человека.

Существуют, однако, и другие формы когнитивной практики — по сути дела никакая из форм *человеческой* практики не является некогнитивной. Например, простое умение или ремесло, или знание, как поступить в данном случае, является в этом смысле когнитивным. Это же относится и ко всем обычным человеческим действиям. Я утверждаю, что все формы социального взаимодействия людей, от межличностной до общественной и политической деятельности, а также до теоретической дея-

тельности, являются когнитивными и включают либо язык, либо какой-то другой символический способ коммуникации; они требуют социализации и обучения правилам и представлениям со стороны сверстников, родителей, тех, кто входит в данную социальную группу, и коллег по профессии.

Однако науку как форму когнитивной практики отличает то, что она включает *теорию*. Иначе говоря, то, что получает наука в качестве *знания*, — это не умение или ремесло или социальные правила, хотя все это и «отпечатывается» на научном способе познания. То, что наука приобретает в качестве знаний, — это *теоретические* знания. *Наука, таким образом, есть теоретическая форма познавательной практики человека.* Поэтому история науки есть история этой особой формы познавательной деятельности и условий ее возникновения, развития и изменения.

Но что такое теория? Здесь я хочу быть до неприличия кратким и представить только свой тезис, а не его обоснование: теория — это такая форма знания, объектом или содержанием которой является истина (а не удобство, полезность, удовольствие или справедливость и т. д.). Само формирование понятия истины и есть генезис теоретического знания. Знание умения или ремесла или того, как вести себя среди других, *не* относится к знанию того, что является истинным. Такая познавательная деятельность сама по себе, на своем собственном уровне, является инструментальной. Но социальное развитие вида вводит в человеческую жизнь особую ценность, не представленную, насколько я понимаю, у других видов, а именно, человек рефлексивно формулирует утверждения, оцениваемые (причем в обоих смыслах: и в плане *выживания*, и в логическом плане) с точки зрения их истинности; или, иначе говоря, утверждения, которые могут оказаться истинными либо ложными, — т. е. предполагаемые истины или заявки на истину.

Частью программы исторической эпистемологии является объяснение генезиса этой черты человеческой познавательной практики как не просто биологически адаптивного признака, а продукта социальной эволюции человека, т. е. как постбиологического или *исторического* достижения. Бихевиористское сведение истины к функциональному соответствию двух состояний (одно из которых — это пропозициональное состояние или речевое поведение, а другое — состояние среды) просто не работает здесь,



хотя такое соответствие и может иметь место. Однако это соотношение намного более сложное. Здесь достаточно будет кратко сказать о том, что только когда полученное когнитивное достижение, например, умение, ремесло, способ действия, можно, так сказать, обособить от его актуальной реализации и реконструировать или воспроизвести символически, в языке, познание может *начать* подходить к условиям формулирования заявки на истинность, т. е. к условиям теории.

Связывая генезис теории с формулированием заявок на истинность, т. е. утверждений, я хочу высказать также и инструменталистское утверждение, не предполагая, впрочем, инструменталистскую теорию истины: познание инструментально, поскольку оно служит потребностям и целям человека. Это гарантирует его социальную полезность. Однако познание может быть бесполезным, если не имеет полезности *истина*, т. е. если теоретическое знание не считается полезным. Условием для возникновения теории как формы когнитивной практики является практичность теории для человеческой жизни и в качестве инструмента для удовлетворения потребностей человеческого существования, т. е. для овладения природой как источником средств жизни человека, и для целей социальной организации человеческой деятельности, направленной на решение этих задач. Старая формулировка гласит: истинно не то, что практично, а, наоборот, практично то, что истинно. Но это чересчур свободное кредо. Я хотел бы переформулировать его так: теория практична в качестве когнитивной формы поиска истины. В поисках истины заключена практичность и эффективность науки. Найти ее — надежда науки. Науку можно охарактеризовать как рациональный оптимизм: не пустое желание, а преднамеренная деятельность или практика, служащая реализацией такой надежды.

То, что было предложено здесь только в самых общих чертах, эскизно, я обозначил бы как историко-материалистическую теорию генезиса теории, или теоретической познавательной практики. Видимый инструментализм в трактовке истины при таком подходе, который я провожу здесь, замещается далее реалистическим акцентом: оценка истинности теоретической конструкции как представления в некоторой символической форме определенного способа действия или практики зависит от адекватности этого представления, т. е. от практического соответ-

ствия этой конструкции успешному способу действия, который она институционализирует, так сказать, на уровне представления. Она *не* есть, следовательно, непосредственное представление некоторого внешнего состояния дел, а скорее представление, опосредованное практикой или способом действия, который она представляет. Таким образом, абсолютная наглядность некоторого состояния дел становится «объективной» для нас лишь постольку, поскольку она опосредуется нашей практикой. Поэтому то, что мы можем знать, всегда обусловлено тем путем, который ведет нас к знанию. В некотором смысле наше знание «внешнего» мира есть знание в этой наглядности того, что поддается нашему вторжению и вмешательству в нее.

Приводит ли к успеху само действие или, в более сложных случаях, процесс действия, или правило действия, или стратегия, зависит от того, насколько хорошо в нем осознаются внешние (и в этом смысле объективные) ограничения мира, в котором осуществляется эта операция или действие. Мир же, в свою очередь, независим от действия. Действие не создает его: оно его реконструирует или преобразует. Именно в этой деятельности по преобразованию внешнего мира для человеческих нужд с помощью действия или практики и приобретает практическое знание об этом мире. И именно посредством *представления* об успешном действии приобретает теоретическое знание об этом мире.

Теория, далее, это такая форма действия, которая опосредуется представлением в языке, т. е. символически. Или, если прибегнуть к значительно более традиционной форме, теория есть рефлексивная практика, или сама практика рефлексии над практикой. Воспользовавшись диалектическим жаргоном, можно было бы сказать, что теория — это практика, ставшая саморефлексивной. Всякая человеческая практика или действие уже когнитивна, хотя еще не является теоретической. Она есть средство приобретения знания о мире путем его преобразования с тем, чтобы он удовлетворял потребностям, целям, интересам человека. Это преобразование, в свою очередь, есть необходимая жизнедеятельность — жизнедеятельность вида, его способ воспроизводить свое существование. Но такая познавательная деятельность обретает специфически человеческую форму, когда она становится рефлексивной, т. е. когда она может быть воплощена в пред-

ставлении, сообщена, передана в качестве приобретенного знания от одного поколения к следующему — короче, когда она становится теоретической. В этом смысле людей можно охарактеризовать как теоретических животных.

Такой подход к генезису науки представляется амбициозным, если не самонадеянным. Но если мы хотим ввести в концепцию науки ее телеологию и нормативность, с одной стороны, и ее историчность — с другой, эти черты необходимо ввести в сам генезис науки. Поэтому прошу извинить меня за краткость и, возможно, также за концентрированность этого очерка. Здесь в лучшем случае обрисована программа. И тем не менее из нее можно сделать некоторые выводы относительно этой генетической онтологии науки.

*Первое* — теоретизирование — это естественное требование человеческого действия, а не нечто чуждое ему.

*Второе* — теоретизирование происходит из когнитивной практики, которая еще не является теоретической, и зависит от нее; но затем, по мере того как сознательные ожидания в воображении становятся отличительной чертой человеческой практики, теоретизирование начинает информировать саму практику, и таким рефлексивным и телеологическим способом достигается интенциональность человеческого действия.

*Третье* — все формы такой теоретической практики уже включены в то, что я назвал бы наукой, и наука в этом широком смысле намного древнее, чем стандартные истории или философии науки (если для целей исторической демаркации такие ранние, но уже теоретические формы познания не называют протонаучными).

*Четвертое* — в телеологию такой теоретической практики встроена нормативность. Эта практика внутренне телеологична; ее нормой и ее практической полезностью является *истинность* (определенная здесь, впрочем, далеко не адекватно).

*Пятое*, и наиболее важное для наших целей: такая теоретическая познавательная деятельность или практика изменяется и развивается по мере изменения потребностей и целей, которым она служит; и она может быть кумулятивной, но только постольку, поскольку существуют постоянные исторические потребности и цели, которые должны удовлетворяться во все времена. Ее динамический характер — ее пролиферация, если воспользоваться терми-

ном Фейерабенда, — есть функция исторической эволюции человеческих потребностей по мере изменения и развития обществ; ее стабильный характер — ее упорство и ее кумулятивность — есть функция последовательных достижений теории в удовлетворении трансисторических (но не надисторических) потребностей, в частности тех, которые связаны с пониманием естественного мира как неизменного ресурса для человеческого существования, постоянной среды обитания нашего вида. Контекстом теоретического изменения поэтому является контекст *исторического* изменения форм жизни вида. Поскольку само это историческое изменение я рассматриваю в историко-материалистических терминах как динамику социальных форм организации производства средств существования и воспроизводства вида, постольку история теоретического изменения необходимо переплетается с этой историей: речь идет не об отражении по схеме упрощенной теории базиса и надстройки или теории отражения как простого копирования в духе вульгаризации марксизма, ибо сама теория является жизненным и эффективным компонентом этой истории.

Но что сказать о *научной* теории? Всякое ли теоретизирование является научным? Я говорил ранее о полезном разграничении между протонаукой и наукой. Я думаю, что исторически эта демаркация происходит с разделением труда. Когда теоретическая когнитивная практика становится особым социальным институтом, т. е. когда роль теоретизирования становится функцией некоторой *части* общества, тогда наука *в качестве* социального института начинает свой революционный путь. Аристотель в «Метафизике» уже говорил о разделении труда как о начале науки в своих замечаниях об истоках рациональной математической теории в Египте. Он утверждал, что только с появлением излишков, которые могут обеспечить досуг для класса жрецов, возможно начало собственно науки. Я думаю, он был прав.

Я полагаю также, что это говорит о науке как об институте классового характера, играющем в таких классовых обществах классовую роль. Это усложняет ее историю. Она не может более рассматриваться просто как направленная на поиск истины теоретическая деятельность, которая представляет, а также помогает воспроизводить успешную практику в некотором упрощенном смысле недифференцированного человеческого сообщест-

ва, удовлетворяющего свои потребности. В исторических классовых обществах в ее роль включается не просто приобретение теоретических знаний, но приобретение этих знаний для дифференцированных целей. Идеология и частные интересы вторгаются в науку посредством самих условий разделения труда, которые порождают ее. Социально дифференцированные потребности — *исторические* потребности — одновременно опосредуют и искажают ее функцию получения истины. Простой прогресс рациональности замещается более хаотическим диалектическим процессом рациональности относительно определенной цели. Дело в том, что то, что мы характеризуем как рациональность, *само* имеет историю, и эта история социальная.

То, что здесь было изложено мной бегло и в самом общем виде, есть намного более богатая и более сложная онтология науки, а следовательно, и много более трудный проект для философии и истории науки. Но я утверждаю также, что такая философия и история науки — при всей необходимости разделения труда между философами и историками, при всех требованиях к специализации и строгости — должна, тем не менее, быть интегрированной философией и историей науки, т. е. философско-исторической теорией науки как изменяющейся и развивающейся социальной деятельности человека. Именно ее я и хотел бы предложить в качестве недостающего типа Согласованных Внутренних Отношений между философией и историей науки.

## ЦЕЛЬ И ТЕХНИКА: МОДЕЛИ КАК СПОСОБЫ ДЕЙСТВИЯ [1]

Все наши попытки найти радикально новую отправную точку для рассуждений о будущем порождают чувство безнадежности. Подчас они воспринимаются как сизифов труд по решению фантазмагорической задачи — найти ключ для замка, строение которого неизвестно. Мы уверовали в успех наших достижений и беспредельность перспектив технологии, а наш непререкаемый оптимизм убеждает нас в том, что все наши начинания так или иначе, рано или поздно блестяще завершатся. Вместе с тем нас преследуют история наших нравственных и политических провалов, видение слепой и бездушной технологии, из слуги превращающейся в господина и перемалывающей нас в своем диалектическом развитии. Рациональные основания такой технологии настолько нас подавляют, что они представляются нашим собственным выбором и нашей собственной идеологией.

Таким образом, наш *страх* складывается, с одной стороны, из поклонения силе и могуществу, сообщающих нам, чего мы *можем* достичь, ибо достичь мы можем то, чего намерены достичь — покорить непокорную природу, приспособив ее к нашим нуждам, и, с другой стороны, из уверенности в том, что мы в какой-то степени находимся в плену наших прошлых замыслов. В результате наша изобретательность, творчество, свободное мышление связаны с тем, что мы когда-то думали, или, что до нас думали о том, как конструировать рациональные цели и моральные установки.

Здесь я не намерен сетовать по поводу «мертвой хватки» прошлого или наших ограниченных творческих представлений о будущем, ибо это наихудший способ признать свое бессилие или утверждать, что все потеряно, что мы одиноки и преисполнены почтения к давно прошедшему «золотому веку».

В этой статье мне бы хотелось попытаться обосновать не отчаяние, а скорее умеренный оптимизм, для того чтобы охарактеризовать естественный процесс создания будущего как в масштабах космических, так в масштабе одного дня во времени и локальной области в пространстве. Я не склонен полагать, что относительно будущего имеются решения на тысячелетие, тем не менее мне представляется, что модели нашего обычного процесса планирования и достижения целей служат прообразом тех масштабных структур, в терминах которых создание представлений о долговременном будущем только и может иметь место.

Вполне возможно, что мы не можем избежать некоторых трюизмов. Первый из них — человек создает будущее в настоящем; второй — настоящее есть нечто большее, чем простой итог прошлого, так как созидание настоящего включает в себя по меньшей мере и уровень осознания человеческой активности и элементы предвидения. Гносеологический аспект этих утверждений заключается в нашей способности представлять себе будущее.

К сожалению, в контексте многих эпистемологических теорий, включая эпистемологию здравого смысла (который традиционно представляет мышление как интеллектуальную деятельность, деятельность в «уме»), характеризовать будущее — значит думать о нем или изображать его в некотором единичном сознании. В соответствии с этим будущее не может существовать в настоящем в той же мере, как и в будущем; будущему просто предназначается идеальный статус как объекту мышления или воображения. Я предполагаю доказать, что это ошибочное воззрение и что приверженность ему ведет к пассивности и практическому бессилию, потому что будущее представляется игрушкой воображения, фантастической жизнью неадекватно понятого настоящего, царством неисполнимых желаний или, если все же исполнимых, то лишь в сознании.

Ошибочность этой трактовки доказали столь различные мыслители, как Аристотель, Декарт, Кант, Маркс, Пирс и Дьюи. Для них при всем различии их воззрений мышление есть активность, которая реализуется в действии, направленном на мир. Более того, широко распространено понимание активной деятельности именно как способности, специфичной для человеческих существ и характеризующейся сознательной целью. Вот почему будущее это не просто нечто находящееся в пределах, ограниченных чьими-то собственными мыслями.

Прототип ориентированного в будущее действия — в котором будущее представляется чем-то большим, чем слепая неизбежность процесса следования времени, и включает в себя некоторые предваряемые цели в качестве содержания этого прототипа, — я хотел бы назвать моделью.

Это может показаться ошибочным, так как «модели» в обычном смысле слова это имитации, диаграммы, шкалы или картины чего-то уже существующего. Однако модели могут быть и чем-то большим, а именно прототипами, планами, гипотетическими конструкциями различного рода, которые служат путеводителем действия. Я же имею в виду еще большее, когда говорю о «модели». Прежде всего я предполагаю, что модели — это высоко специализированные части нашего технического оснащения, специфические функции которых состоят в созидании будущего. При этом я не могу трактовать модель узко как некоторую имитацию чего-то уже существующего, подобно модели шкал, модели прототипа или модели планов для последующих реализаций. В лучшем случае эти примеры показывают нам, чем могут быть модели, но они не описывают их функции. Чтобы обобщить термин «модель», следует учесть, что под моделью я имею в виду не просто некоторую *сущность*, а скорее *способ действия*, который представляет эту сущность. В этом смысле модели — это и воплощения целей, и в то же время инструменты осуществления этих целей.

Попытаемся разъяснить эту идею. Никакая сущность не может стать моделью вещи просто в силу того, что она подобна этой вещи. Ведь любая вещь подобна любой другой в бесконечном числе отношений и, несомненно, в некотором специфическом отношении; таким образом, я могу, если захочу, взять любой предмет в качестве модели любого другого, поскольку я определяю отношение, в котором я это делаю. Для такого сопоставления нет никаких ограничений. Так, например, ряды чайных чашек могут рассматриваться в качестве модели развертывания пехотных батальонов, а спички — как модели мю-мезонов; всегда имеются некоторые свойства некоторых вещей, подобные свойствам других вещей. Однако когда мы берем нечто в качестве модели, мы делаем это с определенной целью, даже если эта цель просто построение мысленного образа или понимание. Стало быть, в большинстве обычных случаев модель нормативна и целенаправленна. Она



нормативна в силу того, что выбрана с тем, чтобы представлять лишь отдельные черты вещи, которую мы моделируем; конечно, не все ее черты, но именно те, которые наиболее важны, значимы или ценны. В то же время модель целенаправленна, поскольку ее значение и ценность могут существовать лишь в отношении некоторой цели, реализации которой служит модель.

Продвинемся еще на шаг. Даже в наиболее слабом смысле термин «модель» представляет собой средство достижения в будущем чего-то такого, что еще не достигнуто. Даже если мы с помощью моделей получаем не более чем интеллектуальное осознание или ясное понимание тех или иных ситуаций или объектов, то и в этом случае выигрыш окажется немалым, если только он правильно оценивается. Так, даже в том случае, когда мы говорим, что модель есть лишь средство воображения, помогающее нам представить, изобразить или понять, что происходит — например, когда мы формируем схематическую модель некоторого сложного организма или строим модель-прототип чего-то такого, что мы намереваемся в дальнейшем реализовать, — то это само по себе уже достижение. В этом смысле модель есть создание чего-то, действующего в направлении будущего, нечто такое, что в момент создания модели или рассмотрения ее еще не достигнуто. Бесспорно, это весьма слабый аспект понятия «модель». Обратимся, однако, теперь к более сильному аспекту термина «модель», в котором модель есть достижение чего-то в будущем. Ранее я утверждал, что модели это не просто часть технологии для создания будущего и не просто полезные инструменты, а сами способы действия, которые фактически и создают будущее.

Опираясь на этот смысл понятия «модель», мы, по-видимому, можем лучше раскрыть смысл метафоричного выражения «создание будущего» или «изобретение будущего». Под этим я имею в виду следующее: *действуя* таким способом, мы реализуем такое будущее, которое согласуется с видением его в настоящем. В тривиальном и малоинтересном смысле всякое действие «создает будущее». Если я сейчас поднимаю свою руку, я меняю некоторым образом то, что будет будущим. Однако термины «созидание» или, более того, «изобретение» несут в себе значение, выражающее сознательное или целевое действие (если не сказать рациональное), к тому же такой вид сознательного и целевого действия, которое реализует

высшие ценности независимо от вкладываемого в них содержания.

Давайте на мгновение вернемся к кантианству. Действие или способ действия, которые я рассматриваю как модели, должны быть модельными действиями. Если мне простится этот каламбур, я намерен сказать, что при рассмотрении модельного действия я имею в виду, что оно выступает в качестве нормативного прототипа, функции которого не просто описательны, но и императивны. Мы имеем здесь действие или способ действия, которые могут быть рационально и универсально воспроизведены. Таким образом, модельное действие — более чем действие, оно и *призыв* к действию. А это значит (перефразируя категорический императив Канта), что модель функционирует таким образом, что она используется для формулирования своей цели и определения способа действий по достижению такой цели.

Конечно, несколько странно, что наши обычные модели из проволоки, бумаги или гипсовые копии ставят перед собой значительно более скромные задачи. Действительно, трудно применить достаточно сильный тезис «модель — призыв к действию» к таким простым объектам, как, например, модели шкал или модели из бечевки и проволоки. Но в этом случае речь идет скорее о проблеме масштабов и сфер применения метода моделирования, а не о функциях моделей. Ценность собственной конструкции в архитектуре или логике представляется малой в сопоставлении с масштабным человеческим будущим, рисуемым нашим социальным и технологическим модельным видением. Однако есть еще одно требование нормативной конструкции логического доказательства и построения моделей: «Чтобы нечто могло быть сделано, оно должно быть понято и операционально представлено». Таким образом, альтернативные модели выступают как воплощения цели, выбранной в данный момент из всех альтернативных целей. Более того, модели как воплощения того или иного типа установок, как сказал бы Пирс, представляют примеры готовности действовать тем или иным способом. Иметь некоторую установку, согласно Пирсу, значит обладать готовностью к действию тем или иным способом. Вот почему мы можем сказать, что вера в принятую установку уже сама по себе представляет собой часть действия, а не нечто, стоящее «позади» действия и «ждушее», чтобы действие осуществилось. Действие, как оно рассматривается

здесь, не есть нечто такое, что начинается в пункте *A* и кончается в пункте *B*. Напротив, скорее оно то, что уже воплотилось в скрытой или явной установке модельного представления, предшествующего реальному действию самому по себе.

Авторы имитационных теорий идеала в эстетике, анализирующие его в соответствии с глубокими идеями Аристотеля, говорят о *соперничестве* божественного и природного способа действия — не о копировании божественного или природного образца, а о таком способе действия, по отношению к которому сам образец выступает лишь в качестве иллюстрации. Таково и отношение мастера к подмастерью — ведь учитель это не просто модель чего-то неопределенного, а модель способа работы, метода исследований, рода деятельности. Акцентировка на способе действия, который модель представляет, означает, что способ действия соотносится с видимой целью. Таким образом, это соотношение имеет две стороны: с одной стороны, модель — воплощение идеи, а с другой — она в динамическом аспекте является средством реализации цели. Модель одновременно *учитывает* цель и *гарантирует* ее реализацию.

До сих пор я говорил, что модель помогает пониманию или воображению. Я также назвал ее призывом к действию, в том смысле, что она представляет некоторый пример того, *как* должна быть сделана соответствующая вещь или *что* следует сделать для этого. Этот нормативный аспект модели выражается наиболее сильно, когда модель выходит за пределы функции примера, или иллюстрации. Однако даже при реализации иллюстративной функции модели будущее удастся смоделировать на основе модели настоящего, хотя оно является всего лишь идеальным образом. При этом в способности модели быть «идеалом» следует учитывать тот момент, что идеал совершенен и в силу этого отвечает требованию, что в идеале *должно* стремиться превзойти модель. Возможности концепции здесь определяют пределы такого представления идеала. В то же время некоторые модели способны на большее, чем просто изображать будущее в терминах настоящего — они полностью трансформируют видение тех, кто создает и использует модели. Такие модели радикальны и революционны по своему эффекту. Они суть модели действий, которые формируются под влиянием эпохи и ее сознания; они помогают

освободить энергию и возможности воображения и духа, вывести их за пределы той информации, которая лежит в основе моделей. Стало быть, такая модель производит больше, чем содержится в ней самой; она, следовательно, носит творческий характер. Возможно, трудно представить себе такие модели, поэтому приведем несколько примеров, которые помогут нам еще несколько расширить смысл понятия «модель».

Я полагаю, что в своих лучших образцах поэзия служит преобразованию нашего видения. Аналогичным образом этические и религиозные идеи вызывают эффект «спускового крючка». В своих последствиях они производят больше того, что содержится в их исходных версиях или интерпретациях. Пример — биографии великих людей. Нередко жизнь великого человека служит нам чем угодно, только не примером в обыденном смысле слова. Подражать жизни такого человека — не значит жить, как он жил, но творить, как он творил, иначе говоря, не подражать ни одному аспекту его жизни, кроме его способности творить, его способу действия.

Задачи, которые решает такая модель, цели и идеалы, к которым она призывает, не просто заключены «в ней» как урок, который следует заучить, или как изюминки в кексе. Эти задачи выявляются творческими людьми, обладающими соответствующей изобретательностью в интерпретации способов действия гениев. Таким образом, модель генерирует творческое действие. Как именно совершается такая генерация, это, как мне представляется, еще не исследовано и сегодня нам не очень ясно.

Любопытно рассмотреть теологическую и религиозную версию такого рода моделей. Известный тезис: «Вера сделала бога великим» мы можем трактовать, следуя Фейербаху, так: «Величие бога есть не что иное, как величие веры в бога». Перефразируя эту перефразировку, мы можем сказать в контексте нашего анализа: «Величие будущего есть не что иное, как величие нашего видения будущего». Однако в будущем нет ничего великого, поскольку в нем нет иных характеристик, кроме тех, которые мы можем видеть в нем сегодня. Будущее порой сильно отличается от сегодняшней его модели. И не случайно. Действительно, если это будущее человечества и если человеческие деяния участвуют в его формировании, то будущее станет отличаться от нынешних моделей прежде всего из-за различия его альтернативных моделей,

каждая из которых создается с ориентировкой на собственный путь конструирования будущего в процессе «сегодняшних» деяний. Нет иного места, кроме настоящего, где бы совершалась реальная работа, а работа без модели — грубая работа, вообще не деяние в смысле сознательно целенаправленной деятельности. Специфически человеческую деятельность можно охарактеризовать так: техника, управляемая *целью*, причем сознательной целью; «модель» в этом широком смысле слова есть воплощение такого рода деятельности, т. е. деятельности по реализации человеческой творческой цели.

В этом смысле творческая модель не просто обычный пример творчества относительно тех или иных созданий или объектов. Применение слова «творческая» означает стимуляцию творчества людей, освобождает их энергию от текущих обязанностей, содействует радикальному преобразованию настоящего.

Такая трактовка модели с необходимостью предполагает критику настоящего, а не простое изображение будущего. Следовательно, такого рода модели одновременно дают и изображение будущего, и творят его, но не по принципу «немного больше, но того же самого» и не как простое перенесение настоящего в отдаленное будущее. Созданное таким образом будущее разрушает настоящее, сохраняя только те его элементы, которые несут в себе ростки будущего и предполагают коренные изменения в настоящем.

Используя парадоксальный оборот, можно сказать, что имеется *нынешнее* «будущее». Поскольку такое будущее должно быть сохранено, оно «не устаревает», в то же время как «нынешнее прошлое» явно «устаревает». Что в этом случае нужно сохранить, а что уничтожить — такой выбор не просто вопрос теории, это чисто практический вопрос. Вообще говоря, само это разделение неправильно, поскольку теоретический выбор, если он действительно выбор, должен завершиться в практическом действии того или иного рода. Исходя из этого, тот широкий смысл, который я вкладываю в термин «модель», предполагает выбор и действие в только что указанном значении независимо от того, воплощены ли такой выбор и такие действия в определенных видимых и осязаемых формах или же в более подвижных формах, которые ранее рассматривал Х. Озбекхан [2] (В скобках замечу, что меня поразило явное совпадение моей кон-

цепции модели с анализом так называемых операционных моделей — стратегических и нормативных, принятых Озбекханом. Он называет их «планами», однако, я полагаю, что по существу мы имеем в виду одно и то же.)

С моей точки зрения, модели, названные Озбекханом операциональными и стратегическими, можно назвать *техническими*. А то, что я называю *идеальной* моделью в иллюстративном смысле, суть нормативная модель, т. е. модель, прогнозирующая то, что должно быть. Кроме этого, мы нуждаемся в моделях, соответствующих последней развиваемой мною концепции модели, а именно в революционных моделях. Революционная модель выходит за пределы фиксированных норм, носит творческий характер и имеет критический настрой как по отношению к «должному», так и по отношению к самим наличным нормам. Такая модель может быть воплощена в различных формах.

Скажу прежде всего, что такими моделями могут быть революционные политические партии. Конечно, в мире существует множество типов революционных моделей, одними из которых являются политические партии, другими — творения искусства, третьими — элементы окружающей среды и, наконец, люди и их жизни\*. Каждый из этих типов моделей выражает следующее революционное положение: не просто «как должны быть сделаны те или иные специфические вещи», а «какой способ действия необходим для этого, какой способ действия следует принять».

Поскольку мое изложение отвлеченно, приведу несколько примеров из современной жизни. Одним из примеров широкого подхода к термину «модель» служит сам факт созыва нашей конференции. Это уже форма действия. Проще говоря, это собрание людей, решающих такие-то и такие-то задачи. В то же время это модель в том смысле, что она предлагает, как следует действовать. Примем ли мы эту модель в качестве примера или нет —

---

\* Как ни странно, но биографии, по-видимому, — наиболее революционный вид искусства. В истории человечества множество великих личностей сформировались в той или иной степени под влиянием таких биографических работ, как «Жизнеописания» Плутарха. Революционность, таким образом, является существенной чертой творческих моделей, которые нам предоставляют история и литература. В связи с этим считать исторические и литературные произведения чистой дидактикой было бы упрощением и вульгаризацией, сведением творческих моделей к обычному описанию.

это проблема ее критического анализа и оценки. А отсюда следует, что в каждом частном случае следует продолжать обсуждение или «изобретение» будущего.

Очевидно, имеются альтернативные пути решения рассматриваемой нами проблемы и кто-нибудь может предложить: «Давайте найдем наиболее подходящего человека, пусть он примет решение — и вперед», а кто-либо другой скажет нам: «В конце концов мы сами архитекторы и хотя нам бесполезно знать, что говорят другие, однако они заняты решением своих проблем, а их проблемы это их проблемы». Таким образом, существуют альтернативные подходы к созыву и проведению нашей конференции. Это и есть альтернативные модели. Однако следует иметь в виду *критицизм*, который выходит за пределы форм действия, предлагаемых самими этими альтернативами. Скорее эти альтернативы служат объектом критики, иначе говоря, здесь имеет место критическая рефлексия относительно действия или различных способов действия.

Доклад профессора П. Тиллингаста [3] содержит альтернативные модели «работы», которые используются для представления разного рода вещей. Так, моделью «работы» являются, например, секс и досуг. В этих случаях мы имеем особый способ видения действий. Здесь модель выступает как нечто противостоящее нашему критическому настрою и показывающее, что когда явления рассматриваются под данным углом зрения, они оказываются для нас явно неприемлемыми. Этот вид нормативного подхода близок искусству карикатуриста, который фиксирует наиболее типичные свойства характера, достигая подчас поразительного проникновения в изображаемый образ.

Приведу еще один простой пример, который я заимствую из обсуждения доклада Л. Фейна [4], где речь шла о взаимоотношении архитекторов с их «клиентами». В отличие от профессий, имеющих дело с «клиентами», таких, как юриспруденция и архитектура, медицинская практика имеет дело с «пациентами». За этим различием стоит многое. Пациент — *пассивное лицо*, на которое направлено действие. Правда, психиатры и клинические психологи подчас вместо слова «пациенты» говорят «клиенты»; отсюда выражение «клиентоцентристская терапия». В чем же заключается это различие? *Клиент*, очевидно, может что-то сказать о своих желаниях и нуждах,

пациент же нет. Большинство докторов недовольны, если пациент ведет себя как клиент, поскольку, как известно, «доктор знает лучше». Таким образом, и из этого примера следует существование *альтернативных* моделей *как способов действия*. Каждый такой способ означает некоторое сложное объединение цели и техники, содержит четкую проекцию целей и выбора средств, и все это мы абстрактно представляем в концептуальной модели.

Во всех рассмотренных случаях я считаю, что модель это не просто наш способ выработки гипотез или упорядочения точек зрения для анализа альтернатив. Такой подход слишком пассивен для понимания взаимодействия идей и деятельности. Модель — это скорее предварительное обязательство, введение в действие. Функция модели не только предварять действие, но и предпринимать его, или — сформулируем это иначе — предварять действие значит в некоторой мере предпринимать его.

По сути дела, мой основной аргумент в этой статье таков — модели представляют собой нечто большее, чем абстрактные идеи. Они — технологические средства для концептуального исследования, приводящего к экспериментированию. В свою очередь эксперимент есть нечто такое, что должно быть осуществлено с определенной целью, а не просто задумано. В этом смысле модели — это экспериментальные зонды, важная часть техники, созданной человечеством для сознательной встречи с будущим, но не пассивного его восприятия как чего-то уже сформировавшегося. Таким образом, модель — это редкая возможность, предоставленная человеку для творческого созидания будущего. Поэтому мы можем утверждать, что модели представляют собой специфические технологии достижения целей.

## ДИСКУССИЯ

*Тиллингаст:* Вы сказали, что будущее разрушает настоящее, что в самом настоящем уже имеются устаревшие элементы. Как воздействовать на них, не рассматривая будущее?

*Вартофский:* Вы должны признать способность будущего соотносываться с вашими моделями будущего, в противном случае вы ничего не можете с ним делать.

*Тиллингаст:* Я полагал, что вы против ускорения наступления будущего с помощью ваших моделей.



**Вартофский:** Я лишь отмечаю, что нам не следует пытаться трактовать будущее как *«немного больше, но того же самого»*. Ни одна модель, которая является только моделью настоящего, не может быть целевой моделью. Ведь такая модель просто дублирует существующего; к тому же она лишена какого бы то ни было нормативного содержания. Модель должна выбирать по соответствующим установкам наиболее важные параметры явления. Без отбора релевантных свойств вообще нет модели. Я, разумеется, могу воссоздать настоящее в будущем, но это будет значение термина «будущее», лишенное смысла. Тот аспект, в котором я употребляю здесь понятие модели, влечет за собой такой род будущего, которое выступает в качестве результата объединения *цели и средств*, реализующих эти цели. Если ориентированные на будущее цели имеют место в настоящем и если такая ситуация достаточно хорошо аргументирована, то я буду вынужден иметь дело с таким понятием будущего, которое представляет собой лишь простое увеличение настоящего. Но всерьез к такой перспективе я не отношусь. Я даже не припомню ни одного исторического периода, когда бы эта идея считалась истинной. Но если бы это и было возможно (предположим, что кто-то верит в то, что будущее уже наступило и «золотой век» уже стучится в дверь), всегда существуют люди, которые отрицают в будущем элементы настоящего или по крайней мере ряд его специфических черт.

**Мазлиш:** Разрешите прокомментировать последний из выдвинутых вами тезисов. Когда вы говорите о простом распространении прошлого на будущее, не искажаете ли вы сущность экспериментирования в человеческом обществе, ведь оно отличается от естественнонаучного эксперимента? Говоря о поведенческих системах и проблемах, вы можете что-то сделать, но вы не в состоянии добиться обратимости сделанного и к тому же всегда есть и нечто такое, что вы не можете сделать. Мой первый вопрос: имеется ли здесь нечто большее помимо того, что вы сказали?

Мой второй вопрос касается вашей типологии моделей. Включает ли она модели такого прошлого, которое не может быть воспроизведено, например, сады Эдема?

**Вартофский:** Оба вопроса достаточно интересны. Ответ на первый вопрос, хотя он, по-видимому, не будет полным, мне хочется начать так. Мне не нравится апокалип-

тическое звучание социального экспериментирования. С моей точки зрения, один человек не может *заставить* другого экспериментировать, но может разрешить поставить некоторый эксперимент, который другие хотят осуществить. Исходя из этого, можно сказать, что на уровне наиболее рискованных экспериментов, затрагивающих глубокие современные болезни человечества, должна иметь место самая серьезная ответственность за принимаемые действия. Это обстоятельство обязывает нас формировать будущее, отличное от настоящего.

*Мазлиш:* Какой уровень вы имеете в виду? Возможно допустить экспериментирование на уровне образа жизни или семейных отношений, однако не кажется ли вам опасным вмешиваться в широкомасштабный социальный процесс?

*Озбекхан:* Технология разрешает нам теперь проводить такие эксперименты, иначе говоря, с помощью различных форм моделирования социальные эксперименты становятся все более реализуемыми.

*Мазлиш:* Это и есть пролиферация экспериментов.

*Вартофский:* Да, причем без риска.

*Тиллингаст:* Вы хотите сказать, что любой из экспериментов должен быть осуществлен?

*Озбекхан:* До тех пор, пока это укладывается в общую тенденцию развития и никому не вредит.

*Вартофский:* Это, конечно, большое ограничение. Более того, нужна еще следующая презумпция: пока мы не нашли способа узнать, что эксперимент в случае его проведения даст не *менее* оптимальное решение, чем то, к которому мы бы пришли без него, нам следует этот эксперимент не разрешать.

*Тиллингаст:* Но ведь нацистские доктора провели множество экспериментов.

*Вартофский:* Я бы не стал называть это экспериментами. Доктора в концентрационных лагерях не проводили экспериментов в подлинном смысле, извратив сам экспериментальный процесс. Кроме того, они не занимались прогнозированием будущего. Вопрос о том, в какой мере оправдан порочный эксперимент, купленный ценой человеческой жизни, крайне сложен. Мне кажется, именно поэтому Кант так упорно настаивал на критерии моральности самого процесса осуществления деяния независимо от того, к каким последствиям это деяние может привести. Он говорил, что, поскольку мы не в состоя-

нии знать все последствия какого-либо акта, наше решение считать этот акт добром не зависит от его положительных или отрицательных последствий. Оно должно зависеть от чего-то еще, а именно от того, соответствует ли данный акт категорическому императиву, выполнение которого каждый рациональный субъект ожидает от любого другого субъекта.

Отвечу на второй вопрос. Я не думаю, что возможно возрождение мифа о садах Эдема как о потерянном рае. Чем бы ни считали этот миф исторические и археологические источники, мне представляется, что в нем содержится интерпретация будущего. Ни в чем другом я не могу усмотреть его значение, исключая, быть может, представление о потерянной невинности. Любопытно, что все варианты будущего, построенные на версии утраченного прошлого или «золотого века», предполагают своеобразный союз между природой и человеком или человеком и человеком, который считался идеальным до того, как Ева соблазнила Адама. Независимо от того, трактуются ли такие мифы как модели или как нормативные, этические или психологические установления, они считаются формами видения будущего. Разумеется, существуют и более глубокие их интерпретации, но я считаю, что изложенное их понимание во многом истинно. Мифы не являются просто символическими представлениями об историческом прошлом или рациональным осмыслением сохранившихся в памяти событий. Они имеют другой, гораздо более интересный аспект. Большинство наших моделей — это модели прошлого, следовательно, на первый взгляд, они не могут способствовать предвидению будущего. Однако, на наш взгляд, даже способ, каким мы осмысливаем и реконструируем прошлое, в известной мере уже содержит нашу веру в то, что должно быть, а чего быть не должно. Таким образом, историческая реконструкция прошлого — в той мере, в какой мы в состоянии ее произвести — является нормативной, иначе говоря, любая историческая реконструкция предполагает отбор. Именно лицо, осуществляющее такую реконструкцию, выделяет те или иные исторические события как наиболее важные. В этом смысле такие исторические модели служат зеркалом сегодняшнего дня. Стало быть, наши сегодняшние интересы и их направленность не могут не включаться в модели будущего.

*Джанк:* Я хотел бы вас спросить: существуют ли об-

ласти, в которых такого рода модели построены? В моем докладе «Человечество 2000» я упоминал, что в ФРГ я начал издание серии книг, посвященных «построению» социальных моделей. Мне бы хотелось узнать о других конференциях и книгах по этой проблематике с тем, чтобы кооперироваться с подобными исследованиями в других странах, однако я не обнаружил областей, в которых новые модели и новые формы видения были бы реализованы. Если мы всерьез намереваемся строить модели, нам следовало бы провести различие между социальными исследованиями и их прикладными аспектами. Первые могут касаться весьма отдаленных перспектив, иначе говоря, быть чем-то, что не должно немедленно реализовываться. В этом случае вы получаете чистую модель процесса, чистую воображаемую конструкцию. Но в то же время вы можете построить и прикладную модель, вытекающую из насущных нужд.

Прорицатели и пророки, пользовавшиеся в прошлом большим авторитетом, могут быть в том или ином виде вновь введены в наше общество и в наш мир, но при этом их не следует считать глупцами или бесполезными мечтателями. Нам бесспорно необходимы институты, в рамках которых мы могли бы строить модели желаемого будущего; при этом нам нужно строить не только модели, отвечающие нашим насущным проблемам, но и такие ориентированные на будущее модели, в которых бы нашли воплощение наши философские, культурные и другие творческие традиции.

*Вартофский:* Согласен. Однако не упустили ли мы из виду, что у нас имеется множество нужных источников для предвидения будущего, которые мы не используем полностью? Если допустить, что любая модель, где бы она ни была сконструирована, является моделью будущего, если она выполняет некоторую эвристическую функцию, то у нас откроется масса неиспользованных моделей из любой области знания. Именно так обстоит дело в философии. Ведь уже работы Платона и Аристотеля содержат модели будущего (актуальные не только для их времени, но и сейчас): эти модели содержат значительно больше информации по сравнению с тем, что они сами выражают. Иначе говоря, это творческие модели, как я их определил в своем докладе.

В другой связи я доказывал, что метафизика есть эвристика для науки, источник моделей для науки [5]. Вмес-

те с тем во многих случаях мы ошибочно не считаем моделями то, что функционирует именно таким эвристическим способом.

В своем докладе я говорил о революционных политических партиях. В современном мире революционная деятельность во многом может рассматриваться как выражающая этот революционный тип моделирования, но, конечно, не обязательно в специфически теоретической форме строго сформулированной идеологии, политического плана действий или чего-то подобного. Мне думается, что современные студенты, создавая своей деятельностью правые и левые модели политических группировок, т. е. экспериментируя над теми или иными формами деятельности, тем самым ведут себя не традиционным для университетской жизни образом. Такой расширительный смысл понятия «модель», т. е. такой тип моделирования, применяется в настоящее время все более и более часто.

Здесь необходимы сознательная реализация, использование таких моделей и готовность столкнуться лицом к лицу с риском. К тому же важно отчетливое выражение этой необходимости в систематической форме. Никто не может просто сесть и придумать модель, точно так же, как никто не может просто решить превратиться в пророка. Более того, если бы появился пророк, который бы не был обеспокоен тем, что его мысли покажутся странными и фантастическими большинству современного общества, он стал бы попросту несостоявшимся пророком, поскольку его прорицания ничего бы не изменили. Он стал бы «воспитателем» в худшем смысле этого слова, а никак не пророком. (Я ничего не имею против воспитателей, в данном случае я прибегаю к метафоре.)

**Озбекхан:** Некоторые из развиваемых вами положений можно описать в терминах операциональности; особенно это касается стратегического и оперативного планирования, или того, что я называю «причинностным предвидением», рассматривающим предвидение как каузальное действие. Это такие формы решений, которые должны содержать план, реально порождающий будущее.

**Вартофский:** Мне бы хотелось побольше узнать о такого рода вещах. Кантовская трактовка одного типа причинности — отношения сопричинности или так называемой взаимной или функциональной причинности («Критика чистого разума») — пример чрезвычайно изящного рассмотрения этой проблемы.

**Джанк:** Я согласен с вами, когда вы утверждаете, что пророк должен идти против желаний общества, но главная сложность для пророка в наши дни состоит в том, что интеллектуальное сообщество его не воспринимает всерьез. В прежние времена люди с готовностью принимали пророка за святого, даже если они не понимали, что он говорит. Сегодня же пророка почти автоматически причисляют к шарлатанам. Не потому ли это происходит, что он не соответствует установкам академического сообщества, четко настроенного против всего нового, необычного, да и против будущего? Не слишком ли узко мыслит наша элита, не слишком ли она скована предрассудками для того, чтобы последовать за пророком или хотя бы быть к нему доброжелательной.

**Вартофский:** Я полагаю, что в случае, о котором вы говорите, мы имеем дело не с подлинным пророком. Я имею в виду, что такой пророк не является эффективным. Он мог бы стать таковым лишь в той степени, в какой он способен трансформировать свое настоящее. Он не должен кричать «все плохо» только потому, что, живи он в другое время, он мог бы иметь последователей. Пророк, именно как пророк своего собственного времени, это не просто предсказатель.

**Из публики:** Мистер Вартофский, я не понимаю, что вы имеете в виду, когда говорите о данной конференции как о модели будущего. Не могли бы вы прояснить это?

**Вартофский:** Наша конференция является моделью в особом смысле, который я охарактеризовал в своем докладе. Речь идет о модели некоторой вещи, которую надо сделать, когда хотят говорить об изобретении будущего. Такая модель сама становится инструментом *созидания* элементов будущего того же самого процесса, обсуждение и организацию которого (успешно или безуспешно) мы здесь начали. Вот почему я дал этой статье подзаголовок «Модели как способы действия».

## Литература

1. Работа представляет собой доклад и дискуссию по нему на конференции, материалы которой опубликованы в: *Planning for Diversity and Choice: Possible Futures and Their Relations to Man-Controlled Environment*, ed. Anderson S. Cambridge, Mass., 1968.

2. O z b e k h a n H. The Triumph of Technology: "Can"

Implies "Ought" In: Planning for Diversity and Choice: Possible Futures and Their Relations to Man-Controlled Environment, ed. Anderson S. Cambridge, Mass., 1968.

3. Tillinghast P. Gesture: Old Patterns and New Problems.— In: Planning for Diversity...

4. Fein L. Ideology and Architectute: Dilemmas of Pluralism in Planning.— In: Planning for Diversity...

5. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке.— В: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 43—110.

## ОТ ПРАКСИСА К ЛОГОСУ: ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЗИКА\*

### I. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЗИЧЕСКАЯ НАУКА

Позвольте мне начать с утверждения: генетическая эпистемология представляет собой именно то, на что она претендует. Это *не* психология развития. Генетическая эпистемология — это теория (или область теорий) о росте знания. Ее теоретическое утверждение заключается в том, что психология развития имеет отношение к изучению роста знания, и в этом аспекте эта теория радикальна. Обще-принятая точка зрения на историю и философию науки такова, что психология формирования понятия или теории должна резко отличаться от эпистемологического анализа теории и ее преобразования и что хотя психологическое изучение генезиса понятий и теорий дает нам возможность проникнуть в мышление или поведение ученых, оно не имеет никакого отношения к объективной проблеме эпистемологического статуса тех понятий и теорий, которые выступают как утверждения о физическом мире. Некогда между «контекстами открытия» и «контекстами обоснования» было проведено резкое различие, и эпистемологию надлежало рассматривать как имеющую отношение лишь к последним. (В этом заключается один из источников того разделения между «философией» и «психологией», о котором говорит Бейлин.) Но как раз в этом пункте генетическая эпистемология и выдвигает свое радикальное положение; она утверждает, что рост знания можно изучать в психологии формирования понятия и теории и, более того, что научное мышление имеет свои генетические корни в типичных структурах и стадиях познавательного развития в детском возрасте.

Я хочу высказать еще более сильное утверждение: для генетической эпистемологии в принципе не существует различия между историей физики и психологией развития. Скорее существует разделение труда между теми, кто

---

\* Обсуждение статьи Г Бейлина см. [1].



изучает развитие знания филогенетически, исследуя историю вида (т. е. его *когнитивную* историю, в противоположность, скажем, его биологической, или социальной, или экономической истории) и теми, кто изучает познавательное развитие типичных индивидов в онтогенезе. Все начинание Пиаже, рассмотренное в этом свете, лишь косвенно является психологией в нормальном восприятии этого термина (если вообще существует «нормальное» восприятие). Скорее оно представляет собой часть весьма дерзкого теоретического предприятия, которое больше сродни историзму Джанбатиста Вико, или «Феноменологии духа» Гегеля, или историческому материализму Маркса, или эволюционизму Спенсера, чем мелкокалиберному экспериментализму «детской психологии» в любой из ее типичных дисциплинарных ячеек. Трактовка развития физических понятий у Пиаже черпает свою интеллектуальную силу и драматизм из ключевой для него теории развития. Драма возникает благодаря мощному напряжению между неокантианским акцентом на видовых структурах как универсальных, генетически обусловленных схемах или формах познания, через которые проходит каждый индивид в каждом поколении, и неогегельянским акцентом на развертывании (буквально «раз-вити») или созревании видового знания в истории науки. Напряжение существует несмотря на то, что последнее — это скрытая основа, в то время как первое выступает как явный контекст экспериментальной работы Пиаже. Но *telos*-ом психологии развития Пиаже является научная истина; стадии развития ребенка, рассмотренные рекурсивно, представляют собой шаги на пути к «правильному» видению мира физической реальности, которое достигнуто научным мышлением взрослых. Это вводит Пиаже непосредственно в традицию французской школы историков развития науки (Мейерсона, Лаланда и Брунсвика), а также в традицию Маха, для которого научное мышление было биологически адаптивным инструментом человеческого действия и который рассматривал историю физики как систематическое развитие методологического принципа «экономии мышления».

Позвольте мне другими словами повторить высказанное здесь утверждение. *История развития физических понятий и теорий — это история физики, а генетическая эпистемология имеет дело с повторяющимися и фундаментальными человеческими условиями развития фи-*

*зики*. Значит ли это, что детское представление об объектах, о причинности, о пространстве и времени, о числе — это часть истории физики, что генетическая психология формирования понятия должна быть вплетена в «предысторию» или в «донаучный период» развития физического мышления?

Возможно, трудность заключается в понимании термина «история». Если понимать историю как реконструкцию прошлого человеческого вида, а физику — как систематическое конструирование теорий, наблюдение и эксперимент, имеющие дело с материей (ее устройством, структурой, законами движения и изменением), тогда генетическая психология формирования физических понятий интересуется онтогенезом, учитывая оттенки филогенеза — лишь в самом тонком смысле, а именно в том, что индивид представляет собой идеальный тип вида и, следовательно, просто служит примером видовых характеристик. То есть такая онтогенетически ориентированная психология развития должна иметь дело с видом как таковым — с его биологическими и психологическими структурами и функциями (постольку, поскольку они уже развились). С другой стороны, предполагается, что *история* начинается там, где кончается видообразование. Биологическая эволюция, достигнув определенной адаптивной структуры, заканчивается (или, по крайней мере, мы относимся к ней так, как если бы она закончилась). В той степени, в которой онтогенез повторяет филогению, индивид просто реализует в своем развитии свою видовую специфику. При таком взгляде должно казаться правомерным отделить *историю* от *генезиса*, а историю физики от генезиса физических понятий у данного индивида или у данного вида. Таким образом, генезис физических понятий — это изучение вида (сродни анатомии и физиологии) и в определенном смысле — часть биологии, правда, та ее ветвь, которая имеет дело с когнитивной структурой и функцией данного вида. (Правомерность такого подхода в биологии содержится уже в том, что этот вид характеризуется как *Homo sapiens*.) Генезис физических понятий с этой точки зрения не есть историческое исследование. История формирования физических понятий и теорий предполагает наличие уже сформированного вида, уже имеющиеся видовые структуры познания; она просто продолжает описывать или реконструировать временное продвижение этого вида в развитии физической теории.

Таким образом, история физики и генетическая психология (или биология) познавательного развития воспринимаются как совершенно различные исследовательские области.

Бейлин начинает свое описание с сообщения о том, что Пиаже предпочитает, чтобы его считали скорее эпистемологом, чем психологом. Подобно Бейлину, я отнесусь к этому серьезно и затем покажу, что если это правда, то описанная выше дихотомия между *историей* и *генезисом* несправедлива. Если, как подчеркивает Бейлин, утверждение Пиаже, что он эпистемолог, опирается на его точку зрения о том, что природа знания связана с тем, как знание усваивается, тогда история физики и генезис физических понятий у ребенка представляют собой части одной и той же деятельности. Но такое утверждение — а именно, что *история* есть *филогения*, что стадии исторического развития физической теории, по существу, являются стадиями видового филогенетического усвоения знания и в этом смысле должны рассматриваться как часть естественной истории вида или, по крайней мере, как продолжение его естественной истории уже в качестве познающего вида, — это исключительно сильное утверждение. Тогда возникает курьезный вывод о том, что *онтогенез воспроизводит историю* и что онтогенез физических понятий и теорий воспроизводит когнитивную историю видового усвоения физического знания. Точнее говоря, утверждается, что онтогенез физических понятий является частью, причем воспроизводящейся и фундаментальной частью истории физики, что он представляет собой общий отправной пункт, внутреннее ядро физической теории и что неперенным условием для понимания физики и ее непрерывного развития является общий видовой характер ее фундаментальных понятий пространства, времени, объекта и сопутствующих понятий числа и причинности\*

Это главный тезис, как в силу его спекулятивной широты, так и в силу интегративных возможностей. Он означает не просто, что ребенок развивается в человека, но что ребенок развивается в Человека, т. е. в видового индивида, и что понимание истории науки опирается на понимание

---

\* По-видимому, это положение должно выдерживаться и в других контекстах. Онтогенез социального развития или социализации должна рассматриваться как воспроизводящая филогению (видовую историю) социализации или социального формирования, права собственности, правил, законов и т. д.

(и поддерживается этим пониманием) развития понятия у ребенка.

Рассуждения об онтогенезе и филогенезе маскируют более фундаментальный момент: знания о внешнем мире — вот что достигается как развивающимся индивидом, так и видом в процессе познавательного развития. Следовательно, речь идет не просто о генезисе понятий, представленном в качестве описательного эмпирического изучения. Скорее это нормативное и телеологическое изучение. Ибо утверждается, что развитие физических понятий прогрессивно и адаптивно, — поскольку оно завершается *знанием*; таким образом, концептуальная сеть и теории развивались, все более приближаясь к тому, чтобы быть адекватными истине. Итак, такое изучение не просто интересуется историей или генезисом физических понятий, но в равной мере и их адекватностью. Вот в чем сила эпистемологического акцента Пиаже, и в этом смысле он — наследник и душеприказчик традиции, которая включает историков-эпистемологов науки, таких, как Мах, Мейерсон, Лаланд и другие. Но Пиаже обращается к другому: как нужно изучать генезис физических понятий с эпистемологической точки зрения не только в рамках истории физики, но и в живом воссоздании ее оснований каждым поколением, т. е. в процессе формирования ребенком представления о физическом мире? Короче, генетическая эпистемология Пиаже стремится объяснить механизмы, структуры и функции человеческого мышления, которые делают возможной физику, но она стремится объяснить их с точки зрения происхождения и раннего развития в детском возрасте.

В некотором смысле Пиаже повторяет вопрос Канта из «первой критики»: «Как возможна наука?» Но там, где эпистемология Канта дает трансцендентальную дедукцию того, каковы должны быть структуры разума, чтобы была возможна наука, генетическая эпистемология Пиаже описывает развитие таких структур.

Это описание, однако, сильно отличается от кантовского в одном ключевом отношении. Хотя оно и связано с чем-то, похожим на биологически закрепленные априорные условия формирования знания и понятий, Пиаже в своем анализе развития отправляется от феноменологии *практики*, от конкретных обстоятельств и опыта действия. Как и Кант, Пиаже знает, куда он должен прийти: к оформленным понятиям *пространства, времени, объекта, причин-*

ности, числа. Как и для Канта, эти формы восприятия, эти концепты понимания являются для Пиаже *telos*-ом теории. Достигнуть надо многого. Но методология Пиаже — это, в конечном счете, не трансцендентальная дедукция Канта, узаконенная тем, что суровая и непреложная рациональность считает необходимым, априорным для того, чтобы наука была возможна, — т. е. теми необходимыми условиями рационального схватывания физического мира, которые реконструирует разум. Методология Пиаже ближе к функционализму Аристотеля, которого скорее интересует — в чем должен нуждаться так устроенный и существующий в таком мире организм для своего сохранения и развития и какие орудия действия, навыка, мышления необходимы для реализации его «природы»? При этом в его «природе» не предполагается ничего более таинственного, чем типичные формы созревания, благополучия и социальности (смутно, но правдоподобно определяемые характеристики вида). «Стадии» у Пиаже никоим образом не являются простым, эмпирически получаемым описанием движения от действия к понятию. Скорее это телеологически ориентированная теория созревания, типичного развития индивида от новорожденного организма до видового существа, т. е. до познающего взрослого члена научного сообщества. *Telos* вполне ясен — это *истина*. Механизм столь же ясен — это то, что Пиаже называет «истинным поиском», но что с равным успехом можно было бы назвать поиском истины, поскольку то, что характеризует «истинный поиск», — это его методология, а нормой этой методологии является та или иная версия научного или донаучного исследования. Без этого *telos*-а генетическая эпистемология Пиаже сводилась бы к описательной психологии развития. Но *знание* — это нормативный термин, его усвоение — это не просто натуральный процесс (хотя в некоторых случаях и натуральный тоже), а достижение. И поэтому стадии когнитивного роста не просто сменяют друг друга, но являются развитием, кумулятивно и адаптивно успешным. Когнитивное развитие — это не просто факт онтогенеза, это его *норма*. И норма эта не просто онтогенетическая, не просто установленная биологически априорными структурами организма как биологического индивида. Скорее эта норма установлена когнитивным развитием вида в истории науки. Ньютон, Планк и Эйнштейн просто обнаруживают, на что способен данный вид в получении знания о физи-

ческом мире. Рассмотрение развития физических понятий у ребенка — это рассмотрение раннего и типичного развития этих способностей.

Таким образом я понимаю деятельность Пиаже. Эти вступительные замечания, следовательно, задают контекст для обсуждения глубокой и хорошо проработанной Бейлином реконструкции и критики взглядов Пиаже на развитие физических понятий. В то же время эти замечания адресованы непосредственно заключению Бейлина о том, что «неясно, могут ли данные психологического исследования ... хоть как-то значимо использоваться философами» [1]. Я уже высказывал предположение по поводу отношения между философией и психологией развития — или, точнее, психологией развития в контексте генетической эпистемологии. С этой позиции вопрос Бейлина о проверяемости утверждения о том, что понять природу разума — это то же самое, что понять, как он развивается сам, является почти ответом. Психология развития — это прикладное экспериментальное исследование условий, типичных структур и последовательности когнитивного развития; она фактически является прикладной или экспериментальной эпистемологией в отличие от родственного научного предприятия — аналитической эпистемологии. Ее теоретический контекст — генетический, т. е. это эпистемология с позиции происхождения знания и его эволюции или развития; далее, это существенно натуралистическая эпистемология с сильным инструменталистским уклоном, в которой достижение знания рассматривается как адаптивно-полезное для нормального созревания индивида и для истории когнитивного развития вида. Как происхождение наших понятий и теорий из действия, из *праксиса*, необходимого для человеческой жизни, так и направленность наших понятий и теорий на рационализацию *праксиса* свидетельствуют о функциональном характере теории в жизни данного вида. В таком контексте философию и психологию развития едва ли можно рассматривать как взаимоисключающие области — скорее они являются двумя сторонами одного и того же.

Это грубая реконструкция учения Пиаже, и она может поразить психологов своей необычностью, даже если они осознают настойчивость самого Пиаже относительно термина «эпистемология» и его философские наклонности. (Компетентных и много работающих физиков часто поражает своей необычностью тот факт, что такие

«здравомыслящие» ученые, как Эйнштейн, Пуанкаре и Бор, могли позволить себе расточать «профессионально полезное» время на «философствование», вместо того чтобы заниматься *реальной* работой.) Но без тех значений, которые Пиаже вкладывает в понятия *генезиса* и *структуры*, без рамок, присущих эпистемологии (в противовес «психологии» — различение, которое делает Пиаже и которое он постоянно нарушает), его трактовка *физического понятия* не может быть осмысленна.

Вполне развитые формы физического понятия следует искать в физике, а именно, в новейшей физической науке. Эволюция этого понятия прослеживается в истории физической мысли, т. е. собственно в истории физики. И происхождение этого понятия, вероятно, следует искать в предыстории физики, т. е. в истории примитивного мышления, определенное начало которого лежит в человеческом действии или практике, в человеческих способностях или структурах, при посредстве которых осуществляется такая практика. Но поскольку доисторический человек для нас малодоступен, мы изучаем этот генезис по аналогии с тем, который наблюдаем у детей. Относительно детей можно сказать, что *они воспроизводят в своем развитии стадии такого доисторического понятийного развития*. Вот что, в конечном счете, Пиаже [7] называет «фундаментальной гипотезой генетической эпистемологии».

Итак, что же нормативно, а что — нет в исследовании развития знания? Могут сказать, что любое исследование развития, «роста» уже имеет телеологическую окраску, по крайней мере в том определенном смысле телеологии, в котором рост воспринимается как нормальный образец с упорядоченной последовательностью стадий и в котором более ранние стадии выступают как предварительные условия для более поздних. Такой «закон развития» не телеологичен ни в смысле предопределения по отношению к видимой, сознательной конечной цели, ни в смысле осознанного поиска цели на любой стадии. Нет надобности считать, что организм «знает» свою цель; это нужно не больше, чем, скажем, приписывать зародышу знание стадий его развития и роста. Но такой образец роста упорядочен по отношению к «нормальной» последовательности и, в сущности, законоподобен. Этот тип образца развития или его закона Питтендрей охарактеризовал как «теленомический», а не «телеологический»,

с тем чтобы отличить такие образцы развития в биологии от сознательного поиска предзаданной цели. Представляется очевидным, что именно этот вид «телеологии» имел в виду Аристотель в своем натуралистическом и нементальном рассмотрении органического развития (см. [9], р. 261). Можно сказать, что когда Пиаже отличает «психологические» проблемы от «эпистемологических», у него имеется сходное понятие развития, нормативное в данном конкретном смысле. Иначе говоря, независимо от нормативной проблемы *истины* или *поиска истины*, с нормальной последовательностью познания можно иметь дело как с «эмпирической» проблемой. Следовательно, не нужно приписывать большее приближение к истине на более поздних стадиях, или, иными словами, образец когнитивного развития может не нуждаться (да и не нуждается) в том, чтобы его интерпретировали как образец эпистемологического развития. Последний потребовал бы такого критерия развития знания, с помощью которого можно было бы определить переход от невежества к знанию. Короче говоря, потребовалось бы определение истины и критерий истины, причем упорядоченность стадий развития должна была бы определяться этим критерием, а не любой временной последовательностью или последовательностью созревания. Эти две альтернативные последовательности могут быть либо выделены, либо смешаны. Психологическая последовательность перцептивного и понятийного созревания может быть представлена как идентичная или, по крайней мере, изоморфная последовательности эпистемологического достижения. Это можно сделать на основе некоторой теории их корреляции. Однако более вероятно, что эти две последовательности будут просто смешаны друг с другом. Пиаже прилагает очень много усилий, чтобы держать их порознь и таким образом отличить генетическую психологию от генетической эпистемологии. Он отделяет проблему эпистемологического достижения от проблемы психического развития с помощью введения критерия концептуального успеха; фактически в качестве такого критерия он рассматривает успешную социализацию ребенка по отношению к нормам взрослого сообщества. В когнитивных терминах это означает концептуальную социализацию ребенка относительно норм здравого смысла взрослых и естествознания, математики и логики взрослых. Но вопрос об эпистемоло-



гическом статусе этих норм взрослых он оставляет открытым. Например, в работе «Детское представление о физической причинности» [4] он решает проблему отношения мышления ребенка к реальности (или внешней реальности) как «психологическую», а не «эпистемологическую» на том основании, что принимает в качестве нормы взгляд современной науки и современного здравого смысла на реальность мира, но не ввязывается в эпистемологический вопрос о статусе этого взгляда на мир. «Со своей стороны мы ограничиваемся психологией, т. е. поиском отношения между детским мышлением и реальностью — как она воспринимается научным мышлением в наше время. И именно эта позиция (хотя она и кажется узкой и спорной) даст нам возможность очень ясно сформулировать несколько важных проблем», — пишет Пиаже [4, р. 238]. Однако вскоре после этого добавляет следующее по поводу отношения, которое такой «ограниченный метод» может иметь к более широкой теоретической программе: «Вполне возможно, что психологические законы, полученные с помощью нашего ограниченного метода, можно распространить на эпистемологические законы, полученные с помощью анализа истории наук: элиминацию реализма, субстанционализма, динамизма, развитие релятивизма и т. д., — т. е. на все те эволюционные законы, которые представляются общими и для развития ребенка, и для развития научного мышления.

Едва ли надо говорить, что мы не предполагаем, что наши психологические результаты позволяют прямо обобщить их до эпистемологических законов. Мы ожидаем лишь того, что с помощью методов, более мощных, чем наш (исторических, социологических и т. д.), возможно будет установить отношение отдельного случая к общему закону, или, скорее, бесконечно малой вариации ко всей кривой между нашими выводами и выводами эпистемологического анализа» [4, р. 240].

Как бы ни рассматривать методологические уточнения Пиаже или его отделение психологических соображений от эпистемологических, более широкая теоретическая программа, тем не менее, накладывает рамки на более узкую методологию. Пиаже избегает догматизма, уклоняясь от упрощенной претензии на «истину» у взрослого мировоззрения или современной науки. Тем не менее *это* его норма, и норма эта имеет генетические основания. Наука — это результат видовой адаптации,

т. е., так сказать, органического развития, достигнутого в результате взаимодействия *праксиса* и тех структур, которые человеческий организм привносит в свой опыт. Следовательно, Пиаже также заключил и эпистемологическую проблему в рамки развития. Какие критерии, которые сами не являлись бы продуктом человеческого действия и рефлексии,— будь то критерии рациональности, критики, анализа, практической проверки,— *могут* существовать для эпистемологических притязаний? Если эпистемологический статус современного научного мировоззрения сам подвергается критическому рассмотрению, оно может осуществляться лишь когнитивным аппаратом, развившимся как раз при тех условиях, которые изучает генетическая психология. И поскольку такая рефлексивная концептуальная критика является частью истории науки, исторической социологии, социологии познания, аналитической эпистемологии,— т. е. критических рефлексивных дисциплин, предметом которых является как раз само мышление взрослых,— постольку и *собственное* исследование Пиаже представляет собой вклад в эпистемологию; особенно явно это проявляется в содержании его генетической эпистемологии. Фактически Пиаже очевидно надеется, что психологическое изучение мышления ребенка само по себе может помочь прояснить *научные* проблемы. Так, он вспоминает, какое влияние оказал на него вопрос Эйнштейна по поводу того, что первично в восприятии ребенком относительного движения объектов — время или скорость: вопрос Эйнштейна, заданный им Пиаже в 1928 г., положил начало целой серии психологических исследований, проведенных Пиаже и его сотрудниками. Эти психологические результаты были позднее использованы в работе французских физиков-релятивистов Абея и Мальво (1954). Пиаже использует этот пример для того, чтобы сделать замечание по поводу отношения детской психологии и генетической эпистемологии: «В некоторых случаях генетическое изучение конструирования понятий и операций дает ответ на вопросы, которые ставят ученые относительно своих методов познания. В такой ситуации детская психология разрастается до “генетической эпистемологии”» [5, р. 83—84]

Строго говоря, можно усомниться в таком «разрастании» на том основании, что даже в этом случае более широкая эпистемологическая проблема значимости

научного мировоззрения или его «истинности» не затрагивается, а имеется в виду лишь корреляция мышления ребенка с четко выраженным и систематическим мышлением мира взрослых, представленным в науке. Можно доказывать, что вклад генетической *психологии* в науку состоит просто в том, что она предлагает свежую концептуальную точку зрения, полученную из детского мышления и интересную в качестве исходного пункта для теоретических построений в физике. В этом смысле систематически проведенная реконструкция детского мировоззрения аналогична интерпретации классических метафизических построений в истории философии, которые сами по себе были эвристичны для научного мышления и построения теорий (см. [8]). Но я собираюсь выступить в защиту *эпистемологического* содержания такой реконструкции и интерпретации — они представляют собой часть все время повторяющегося анализа и критики понятий, связанную с формулированием проверяемых гипотез, а это-то и есть эпистемологическая работа, которая относится к эпистемологическим проблемам в философии науки.

В этом смысле отношение *праксиса*, т. е. конкретной практики и действия в этом мире, к *логосу*, т. е. построению концептуальных систем или теорий, которые служат как в качестве рационального объяснения, так и в качестве руководства к действию, сходно в генезисе детского мышления и в генезисе научного мышления. Еще раньше Пиаже предложил аналогию детского мышления генезису, к примеру, физического мировоззрения у досократиков (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и других; см. [3]). Однако эти мыслители были создателями и основателями физической науки, а не просто «инфантильными философами». Если антигенетическое мировоззрение доказывает, что нужно отделять генезис и историю науки от «собственно» науки и от эпистемологических проблем в науке, оно должно доказывать и то, что генетическая психология отделена от генетической эпистемологии. Возникновение в обоих случаях одних и тех же вопросов указывает на то, что общая проблема одинакова и что отношение генетической психологии к генетической эпистемологии сходно с отношением истории науки к эпистемологии науки или, шире, к философии науки (проблема, которая в конце концов дошла до философов науки). Я намерен пойти дальше и утверждать, что

модель Пиаже, относящаяся к взаимодействию между генезисом и структурой, и его точка зрения на деятельность\* субъекта в построении таких логических, математических и физических структур являются жизнеспособными как для «генетической эпистемологии» (или исторической эпистемологии) науки, так и для генетической эпистемологии детского мышления.

Подведем итог. Необходимо, чтобы отношение генетической эпистемологии к развитию физических понятий рассматривалось не просто в контексте развития детского представления о физической причинности, или о числе, или о пространстве и времени, а в контексте современной физической науки, математики и логики и в контексте истории науки. Это требуется, как минимум, потому, что стадии когнитивного развития рассматриваются Пиаже в рамках социализации ребенка, — т. е. достижения ребенком мировоззрения взрослого здравого смысла и современной науки. (Более интересные проблемы и случаи возникают, когда здравый смысл и современная наука конфликтуют.) Но, кроме того, если рассматривать работу Пиаже как обладающую эпистемологической важностью, тогда развитие детского мышления становится аспектом развития видового знания и в этом качестве частью либо предыстории физики, либо воспроизводящегося когнитивного основания для культурной непрерывности физической науки. Таким образом, развитие у ребенка таких понятий становится культурным или социальным «ученичеством», без которого невоз-

---

\* По поводу деятельности субъекта, понимаемой как «практическая деятельность», Пиаже замечает, что положение Канта о том, что восприятие «организуется» субъектом, должно рассматриваться не «трансцендентально», как это делает Кант, а в терминах «реальных конструкций», которые возникают в актуальной перцептивной деятельности. Он усматривает здесь сходство с «Тезисами о Фейербахе» К. Маркса (см., в частности, Тезис 5), в которых «практическая, человечески-чувственная деятельность» противопоставляется «чувственному созерцанию» [6, р. 362 п. 1]. Если пойти дальше в том объяснении отношения восприятия к концептуальному мышлению, которое дает Пиаже, та же самая «Практическая деятельность» является матрицей и генетическим источником концептуально-теоретических структур, которые в свою очередь представляют собой формы, организующие практическую деятельность. Такую взаимосоотнесенность генезиса и структуры Пиаже считает отличительной особенностью своей концепции. Связь этой концепции с гегельянской и марксистской трактовками диалектического взаимодействия субъекта и объекта представляется непосредственно очевидной, однако требует специального изучения.

можны культурная передача научного мышления и обеспечение воспроизводства научного мышления интеллектуальными кадрами. Эту работу можно рассматривать как имеющую лишь дескриптивное значение, как предмет социологии науки или социологии познания; но фактически содержанием научного исследования является достижение знания как поиск истины о мире. И поскольку ребенка в его когнитивном развитии делают участником этого поиска, имеет место очевидно эпистемологическое значение его развития, хотя эпистемологические стороны этого развития все еще нуждаются в изучении. Пиаже, наводя мост над пропастью между детской психологией и генетической эпистемологией, освобождает аналитическую эпистемологию от узких ограничений формализма и от догм аналитической самодостаточности. То, что сам мост остается проблематичным, свидетельствует о трудности этой проблемы, но не о ее иррелевантности.

## II. О «МЕНТАЛИЗМЕ» ПИАЖЕ

Существует устойчивая и неточная характеристика «ментализма», широко распространенная как в философском, так и в психологическом обсуждении. Бейлин прав, говоря о «ренессансе менталистского философствования в психологии», если принять его весьма широкую трактовку «ментализма» — а именно, приписывание организму «когнитивных механизмов» или введение «терминов большей общности», таких, как *равновесие*, или терминов более ограниченной применимости, таких, как *сохранение*. По этим основаниям, всякий, кто утверждает нечто сверх функциональной корреляции данных, — «менталист»; и даже упорнейший бихевиорист оказывается зараженным ересью ментализма, едва лишь он отклоняется от высказываний об измерениях и их корреляции. Судя по всему, здесь спутаны «ментализм» и «теория, оперирующая выводимыми сущностями». Последняя является менталистской только в том случае, если «выводимые сущности» (механизмы, операции, способности и т. д.) являются «ментальными». А это зависит от того, как проводится разграничение между «ментальным» и «физическим» (или, по крайней мере, «нементальным»), и проблема остается неразрешимой, если не указан критерий разграничения. Например, *влечение* (drive) — термин не «ментальный», а *абстрактный*, пред-

положительно функциональный, характеризующий predisposition или систему predispositions. И не охарактеризовав «predisposition» в качестве «ментального», нет оснований считать теоретика влечения менталистом.

Бейлин представляет более ограниченный смысл понятия «ментальный», который хотя и вытекает из разговоров о «выводимой сущности», тем не менее относится исключительно к «скрытым» или «внутренним» когнитивным операциям, а они, по всей вероятности, являются умственными. При этом достигается определенное освобождение от добровольных ограничений философского бихевиоризма, говоря менее строго, опять-таки в том, что касается «ментального». Но силу утверждения, имеющего такое употребление, или предлагаемую им характеристику операций и структур надо оценивать с осторожностью. Здесь приходится иметь дело с общими проблемами конструирования теорий или построения моделей. Когда Пиаже говорит о *равновесии, сохранении, обратимости, ассимиляции* или *аккомодации*, это, очевидно, теоретические термины широкой значимости и высокой абстрактности. Но они выступают также и как очевидно функциональные термины, т. е. как общие термины для обозначения специфических операций, служащие для упорядочивания и объяснения большого разнообразия конкретных операций. Все примеры определенной операции можно охарактеризовать как примеры обратимости, независимо от конкретных контекстов, на основании формального сходства этих операций. То же самое с другими терминами. Искушение охарактеризовать эти термины в качестве менталистских возникает потому, что эти операции очевидно являются скрытыми, интернализированными, совершающимися на определенной стадии развития «в уме», хотя на более ранней стадии они (в качестве понятий в действии) проявляются во внешнем поведении, в манипуляции с объектами, в движениях тела, руки, глаза. То же самое с понятием умственных *структур*: судя по всему, функции предполагают структуры, т. е. постоянные или развивающиеся формы, обеспечивающие функции. Умственные структуры, следовательно, сводимы к predispositions, способностям или возможностям, соответственно проявляющимся во взаимодействии с внешней средой и подтвержденным регулярностью и универсальностью их проявлений

при сходных внешних условиях. Но что делает эти структуры «ментальными»? В тривиальном смысле они «ментальные» просто потому, что именно это и ничто другое мы называем «ментальным». Но тогда «ментализм» — это надуманная проблема, поскольку даже самый рьяный физикалист-антименталист не найдет особых неудобств в разговорах о «структурах» как типичных значениях некоторого множества выходных переменных в ответ на типичные стимулы. Если есть что-то, что делает эти общие термины для обозначения операций и структур «менталистскими», то это нечто большее, чем такие типичные значения, и мы должны знать, что именно. Если это спекулятивная или конструктивная свобода, которую позволяет себе Пиаже, вводя такие общие и абстрактные термины, тогда «ментализм» — не более, чем обозначение теоретической образности. S-матрица в квантовой механике с этой позиции является в точности таким же «ментальным» понятием, как равновесие в генетической эпистемологии Пиаже. Если возражение здесь вызывает то, что в одном случае мы говорим о физических сущностях, и только, а в другом — о когнитивных, то этим различием вполне можно пользоваться, но «менталист» становится не более чем «когнитивистом». Ну и что же? То, что Пиаже — когнитивист, не очень большое открытие. А допустить упрямство старомодного и болезненно осторожного бихевиористского редукционизма, желающего доказать, что все, кто отказываются придерживаться его предписаний, немедленно должны быть заклеены как «менталисты», значит просто подставить одно упрямство вместо другого. Возможно, слово «менталист» надо употреблять следующим образом: физик, биолог, менталист, — т. е. как синоним психолога. Что же остается, если даже Скиннер избегает рассматривать организм как «чистую доску»?

Пожалуй, этого достаточно по поводу «ментализма» Пиаже. Такое понимание приписывает ему всего лишь методологическую свободу в конструировании теорий, а не просто в «изложении фактов». Но поскольку это — прерогатива любой другой науки и, более того, является необходимым условием, чтобы *быть* наукой, к чему вся суeta и беспокойство по этому поводу в психологии? Я рискнул бы предположить, что вопрос *в действительности* касается построения теории (что психологи со-знают и чего они стыдятся уже в течение двух поколе-

ний просто из-за того, что они вынуждены отрицать некоторые классические теории как неплодотворные, если не явно ошибочные). Ну и что же? Теоретические конструкты Пиаже со временем могут оказаться ложными, ошибочными, бесплодными. Но он ученый, и поэтому он теоретизирует. Он психолог, и поэтому теоретические конструкты, которые он предлагает, «ментальные». И поэтому он «менталист». Но при таком бессодержательном смысле слова «ментальный» каждый психолог-теоретик — «менталист». И мы не нуждаемся в оправданиях Фодора, что возможны нейрофизиологические структуры, которые «объясняют» ментальные структуры или операции, так что можно одновременно быть «менталистом» и «материалистом». Ибо разве методологическое разнообразие влечет за собой метафизический дуализм? Разумеется, я не буду отрицать, что здесь имеются серьезные проблемы. Но это не те проблемы, которые поднимаются современной шумихой вокруг «ментализма». Хомский вводит термин «разум» (mind) посредством методологического декрета как теоретическое обрамление теории усвоения языка (а также как риторическую уловку для замкнутой дисциплины, с целью эпатировать буржуа). Пиаже предлагает теоретические термины для «ментальных» операций, поскольку он имеет дело со знанием и его развитием, а «познавательное» в почтенной старой традиции вполне безболезненно можно описать как «ментальное». Фетишизм «ментальности», который Райл сделал объектом своей специальной критики и который стал в англо-американской философии местной индустрией (мелким производством), не должен закрыть для нас бессодержательность обвинения Пиаже в «ментализме». Быть «непосредственно среди менталистов, понимая эти механизмы и процессы как выводимые сущности, созданные, чтобы объяснить наблюдаемое поведение» [1], — это не более чем быть «непосредственно среди ученых, которые создают теории, чтобы объяснить способ существования мира»

### III. ОТ «МЕНТАЛИЗМА» К «ИННАТИЗМУ»

Более важной, чем путаница или различия, связанные с «ментализмом», является реальная проблема, относящаяся к *нативизму, или врожденности (иннатизму)*. Для взглядов Пиаже, несомненно, характерно понятие



врожденности, но в слабом смысле. Если термины *ассимиляция* и *аккомодация* вообще имеют какой-нибудь смысл, тогда должна существовать определенная структура или признак, по отношению к которой ребенок ассимилирует или аккомодирует свой новый опыт. Логика этого процесса, следовательно, требует, чтобы структура, по отношению к которой ассимилируется или аккомодируется опыт, предшествовала ему. Но это действительно слабый смысл, поскольку можно утверждать, что такие структуры не прирождены, а приобретены в более раннем опыте, по сути, посредством запечатления почти полностью пластичным организмом первоначального опыта младенчества. Очевидно, это заводит нас слишком далеко, поскольку мы не рождаемся генетически чистыми, а на самом деле являемся наследниками эволюции нашего вида. Вопрос, следовательно, заключается в том, как интерпретировать высказывания о *когнитивных* структурах. Перцептивные механизмы и структуры, согласно Пиаже, коренятся в органических процессах, однако развиваются во взаимодействии с внешней средой. Когнитивные структуры развиваются в этом взаимодействии не в стороне от восприятия, а как аспект развития восприятия. Как объясняет Бейлин, Пиаже четко отличает свою позицию по отношению к генезису и статусу таких когнитивных структур от позиции эмпириков (ассоцианистов или индуктивистов, таких, как Г. Мюллер) и иннатистов или априористов (даже от позиции гештальтистов — Пиаже особо отмечает В. Метцгера, — которые не признают такую его квалификацию). Пиаже пишет: «Необходимо противопоставлять генетизм без структуры, характерный для эмпиризма, и структурализм без генезиса в гештальтистской феноменологии генетическому структурализму, в котором каждая структура является продуктом генезиса, а каждый генезис — это просто переход от менее развитой структуры к более сложной. Именно в таком контексте активного структурирования происходит обмен между субъектом и объектом» [6, р. 364].

Бейлин справедливо критикует точки зрения, приписывающие Пиаже иннатизм. Однако он нагружает бременем априоризма понятие Пиаже о фиксированных стадиях развития, и поэтому характеризует его как «преформиста» или «сторонника теории созревания». Если фактически существует «фиксированная» и «неотъем-

лемая» последовательность развития, хотя и развертывающаяся посредством взаимодействия со средой, но «непроницаемая для влияния окружающей среды» в том, что касается структуры этой последовательности,— тогда это действительно иннатизм. Действительно, Бейлин приписывает такую последовательность (если она вообще может существовать) видо-специфическому генетическому программированию. Такое понятие генетической программы, непроницаемой для влияния окружающей среды (возможно, лишь за исключением развертывания этих неотъемлемых стадий), является иннатистским в той мере, в какой об этом можно говорить разумно, не доходя до понятия «врожденных идей», которое включает как специфическое «содержание идеи», так и ее «форму». Однако Бейлин отвергает как нереальную альтернативную возможность «согласованного культурного опыта в широком диапазоне изменений социальной среды». Здесь Пиаже, пожалуй, нуждается в защите. Поскольку после корректной характеристики взглядов Пиаже как не иннативистских, не эмпиристских и после корректной оценки того, что Пиаже подчеркивает активность субъекта и интеракционизм, Бейлин все-таки приписывает Пиаже сильный *априоризм* и иннатизм, используя его концепцию созревания. Пиаже, однако, вполне открыто отвергает точку зрения, которую он характеризует как «структурализм без генезиса». Он усматривает сильнейшее влияние такого взгляда на гештальтпсихологию и считает, что он происходит от работ Гуссерля (особенно, от работы 1913 г.). Пиаже изображает Коффку как сторонника такого взгляда, а именно: «Развитие полностью детерминировано созреванием, т. е. преформацией, которая сама подчиняется законам гештальта. Генезис остается вторичным по отношению к фундаментальной преформистской перспективе» [5, р. 146]. В противоположность этому, Пиаже характеризует свою собственную точку зрения как решительно иную, в том смысле, что она требует «подлинной взаимосоотнесенности структуры и генезиса» и, следовательно, не является преформистской. Его тезис заключается в том, что «генезис происходит из структуры и достигает в структуре кульминации». Таким образом, не существует полностью пластичного организма, как мог бы декларировать радикальный ассоцианист-эмпирик; на каждой стадии существует некоторая структура, но структура доста-

точно пластичная, чтобы развиваться, т. е. модифицироваться или реконструироваться во взаимодействии со средой. И, следовательно, наоборот, «у каждой структуры есть генезис», — говорит Пиаже; и «не существует врожденных структур: каждая структура предполагает построение». Кажется, это достаточно ясно выраженное отрицание иннатизма в смысле преформизма. Но вопрос может быть поставлен и так, как его ставит Бейлин: если допустить, что не существует преформированных структур восприятия или познания, существует ли тогда преформированная последовательность созревания, которая сама является врожденной структурой *второго* порядка? Иными словами: придерживается ли Пиаже антииннатизма и по отношению к последовательности созревания? Можно ли *изменить* эту последовательность, — т. е. не просто замедлить, ускорить или задержать? Могут ли в этой последовательности быть скачки? Существуют ли альтернативные последовательности? В приведенной выше критике Коффки Пиаже выглядит откровенным, когда отрицает фиксированную и преформированную последовательность созревания. Тем не менее представляется очевидным, что научной целью работы Пиаже является установление определенных законов созревания, определенных «фиксированных» последовательностей перцептивного и когнитивного совершенствования.

Здесь всплывают на поверхность проблемы и запутанные вопросы иннатизма (так же, как при обсуждении «иннатизма» Хомского в лингвистике), и имеет смысл точно разобраться, в чем состоит утверждение (или требование) иннатизма. Наиболее сильное утверждение иннатизма состоит в том, что наши «идеи» врожденные, или что врожден «язык». Но, конечно, сила этого положения полностью зависит от того, что понимается под «идеями» или «языком». Самый сильный иннатизм мог утверждать (как у Платона), что «идея» *круга* — врожденная и выступает в качестве предварительного условия для того, чтобы в опыте воспринять нечто как круг, и что такие «идеи» являются универсалиями, по отношению к которым каждый конкретный опыт предстает как пример или экземпляр. В случае с языком наиболее сильным должно быть утверждение, что *любой* язык врожден, т. е. какой-то естественный язык, скажем, английский или китайский. Но это полный абсурд. Модифицирован-

ное утверждение иннатизма состоит в том, что врожденными являются универсальные формальные структуры языка (возможно, как «видо-специфические генетические программы»?) в том смысле, что (как сказал бы Хомский) грамматическая компетентность является необходимым условием усвоения языка и что такая грамматическая компетентность обуславливает грамматику как универсальную формальную структуру, которая отображается на поверхностную структуру речи (так, она различным образом отображается на различные фонетические, синтаксические и семантические «поверхности» в различных естественных языках, но на уровне глубинной структуры она универсальна для всех языков). Существует толкование этого взгляда, которое делает правдоподобной следующую гипотезу: а именно, что существует биологический компонент эволюционирующего организма, который можно охарактеризовать как структурный и который является генетически определенным или, по крайней мере, генетически намеченным или специфицированным. Таким образом он является биологически *априорным* и в этом смысле врожденным. Я думаю, Пиаже бы с этим согласился. Но что в точности представляет собой такая видо-специфическая структура? Она станет вполне понятной, если рассмотреть в качестве примера различные органы тела. Например, легкие обладают «компетентностью» осуществлять перенос кислорода и двуокиси углерода просто в качестве функции их физиологической химической структуры (т. е. вместе с сердцем, системой кровоснабжения, структурой клеток крови, характеристиками газовой диффузии сквозь мембрану и т. д.). Но здесь, видимо, нет развития функции легкого в процессе созревания (за исключением того, что происходит на эмбриональной стадии и при переходе к воздушному дыханию в момент рождения), хотя и происходит его рост. Однако при усвоении языка (как при перцептивном, так и при концептуальном росте) существует некая схема развития, которую можно охарактеризовать как такую последовательность стадий, где элементы более поздних стадий не присутствуют на более ранних. В этом случае ни усвоенный язык, ни перцептивный навык, ни усвоенные понятия не могут быть «врожденными». Следовательно, мы вынуждены вновь обратиться либо к а) базовой формальной структуре, на которой основано такое усвоение и которая обеспечивает постоян-

ные рамки для всех стадий развития (например, в этом качестве может выступать универсальная грамматика в своей «глубинной структуре» или кантовские априорные формы восприятия или понимания); либо к б) базовой схеме развития структур, т. е. к структуре второго порядка, которая остается перманентной или константной (или фиксированной) в качестве *формы* структурного изменения первого порядка, т. е. в качестве спецификации последовательных стадий структурных изменений. Такая структура второго порядка, по сути дела, является законом эволюции или развития. Но что это за «структура»? Ясно, что ее нельзя понимать как орган или как физиологическую структуру в обычном смысле. Назвать ее «генетическим предпрограммированием» значило бы воспользоваться метафорой, важность которой не ясна для случая когнитивного или концептуального развития. Это выражение действительно имеет смысл там, где речь идет о генетическом контроле или спецификации последовательности созревания в биологической реальности,— например, о стадиях миелинизации нейронов, или развития мышц, фокусирующих и аккомодирующих глаз, или гормональной регуляции схемами физического роста или сексуального созревания. Эти стадии в терминах «генетического предпрограммирования» можно охарактеризовать как «преформированные». Но утверждает ли Пиаже, что этот вид последовательности в развитии характеризует перцептивный или когнитивный рост? Что предпрограммирование или преформация необходимы для всех законов развития или эволюции? Очевидно, нет, поскольку он энергично выступал против такого взгляда (например, как мы видели, критикуя Коффку, а также отвергая кантовский *априоризм* в его трансцендентальной или «необходимой» форме). Скорее Пиаже утверждает, что взаимосоотнесенность структуры и генезиса должна быть «подлинной», т. е. такой, при которой генезис действительно порождает новые структуры, модифицируя старые. Для такого интеракционистского взгляда единственное, что может «фиксировать» последовательность развития,— это совместное действие структуры и среды в суровом испытании практической и проверяющей деятельности субъекта. Поскольку, как утверждает Пиаже, генезис является необходимым условием возникновения структуры и поскольку генезис вместе с предшествующей структурой

(или, что то же самое, структура вместе с последующим генезисом) представляют собой необходимое и достаточное условие для возникновения любой новой структуры, понятие «непроницаемости для влияния среды» не может иметь смысла. Следовательно, мы вынуждены искать универсалии последовательного развития где угодно, только не в «генетическом предпрограммировании».

Я полагаю, что Пиаже придерживается более диалектического и менее механического взгляда, чем тот, который ему приписывает Бейлин. Для устойчивости последовательного развития не требуется преформация, однако требуются универсалии *одновременно* и структуры и среды, и то и другое, вероятно, должно присутствовать в любой нормальной человеческой ситуации. Относительно такой фиксированной последовательности развития можно сказать, что она непроницаема для *случайных* влияний среды,— следовательно, такие вариации среды, по определению, не влияют или не могут влиять на порядковую структуру этой последовательности, но могут лишь вызывать вариации *внутри* порядка созревания, т. е. ускорять, замедлять его, подавлять некоторые его элементы, стимулировать другие и т. д.

Я, однако, усматриваю трудность и в такой формулировке. Она, фактически, вводит в рассмотрение развития положение *ceteris paribus* («при прочих равных». — *Лат.*), которое просто приписывает нормальным схемам развития (т. е. тем, которые часто встречаются в выборке экспериментатора, или, хуже того, которые он выбирает в качестве «чистого примера» или парадигмального случая) статус *всеобщих* примеров или образцов развития.

Существует и другая концептуальная трудность, связанная с понятием последовательности созревания как универсальной «фиксированной» последовательности стадий (если рассматривать фиксированность как продукт совместного действия структурных и генетических универсалий). Возьмем некоторую последовательность ABCDF, которая считается «нормальным» случаем, и некоторую альтернативную последовательность ABDEF, в которой не появляется элемент С, но появляется новый элемент Е. Можем ли мы при этом сказать, что имеем дело с двумя «неполными» отображениями некоторой предписанной структуры ABCDEF, одно из которых

является «нормальным» просто на основании его большей распространенности? Или мы имеем дело с двумя альтернативными последовательностями, которые всего лишь обладают определенным сходством, и не существует предписанной или преформированной «глубинной структуры», «неполными» отображениями которой их можно было бы назвать? Которая из этих двух последовательностей представляет закон развития? Я полагаю, Пиаже ответил бы вместе с Лейбницем, что *Natura non facit saltus* («Природа не делает скачков.— *Лат.*), и что таких «пропущенных» стадий просто не бывает, поскольку (в нашем примере) D во второй последовательности ни в коем случае не может быть той же стадией, что и D в первой последовательности, ибо оно не происходило из такой же предшествующей структуры. (D, которое является модификацией C,— не то же самое, что D, являющееся модификацией B.) Мы способны компенсировать утраченные структуры в опыте, как, например, это делает слепой. Но в результате возникает структура, отличная от той, которую приобрел зрячий. Однако, когда компенсация должна иметь дело с *когнитивными* структурами, возможно, существует эквивалентность, так что можно достигнуть того же набора формальных качеств группы операций (например, в логических или математических понятиях или в базисных формальных понятиях обратимости). Но физические интуиции по данной модальности (например, зрения) могут просто отсутствовать, и в той степени, в какой на перцептивном уровне существует изоморфизм, могут заменяться физическими интуициями (и операциями) по другой сенсорной модальности (например, осязания).

Короче, мне представляется, что нет нужды представлять Пиаже как преформиста даже тем способом, который предлагает Бейлин, а необходимо воздать ему должное как интеракционисту. «Фиксированная» последовательность созревания требует устойчивости как прирожденных структур (которые организм привносит в свой опыт), так и структур самого опыта, поскольку они являются чертами объективного мира деятельности субъекта: его физического и культурного, а также человеческого мира. Социализация (включая и концептуальную социализацию) — это не просто наложение некоторой априорной социальности, врожденно присущей человеческой природе, на опыт человека; не является она

также и полностью пластичной адаптацией к требованиям объективно отделенного от нас мира, который запечатлевает в нас свои «собственные» схемы. Кроме того, невозможно допустить, что схема социализации — ибо это и есть когнитивное развитие в своих самых глубинных смыслах — генетически предпрограммируема. И в результате невозможно, на мой взгляд, допустить также, что Пиаже это допускает, поскольку логика его аргументов обеспечивает формирование без преформации, последовательность и закон без проекта и развитие понятий без врожденной детерминации их формы, или содержания, или последовательности. В качестве наиболее общего тезиса, касающегося возникновения физических понятий, остается метатеория развития, которая направляет работу Пиаже и которая так легко принята и так легко принимаема здравым смыслом, что ее смелость и эвристическая сила слишком часто упускаются из вида. Этот тезис заключается в том, что *праксис* и *логос* неразрывны и что в генетической последовательности человеческого развития отделить *логос* от *праксиса* невозможно.

## Литература

1. Beilin H. The Development of Physical Concepts. In: Mischel Tr. ed. Cognitive Development and Epistemology. New York and London, Academic Press, 1971, p. 85—119.
2. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologische Philosophie. In: Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung, 1, Niemer, Halle, 1913.
3. Piaget J. Children's Philosophies. In: Murchison C. (ed.) Handbook of child psychology., Clark Univ. Press, Worcester, Massachusetts, 1931.
4. Piaget J. The child's conception of physical causality, Littlefield, Paterson, New Jersey, 1960.
5. Piaget J. Six psychological studies. Elkind D. (ed.), Random House — Vintade, New York, 1967.
6. Piaget J. The mechanisms of perception. Translated by G. N. Seagram, Routledge, London, 1969.
7. Piaget J. Genetic epistemology. Translated by E. Duckworth, Columbia Univ. Press, New York, 1970.
8. Wartofsky M. Metaphysics as heuristic for



science. In: C o h e n R. S. and W a r t o f s k y M. (Eds.).  
B o s t o n studies in the philosophy of science, Humanities  
P r e s s. New York, 1967, p. 123—172. (Русск. перев.: В а р -  
т о ф с к и й М. Эвристическая роль метафизики в науке.  
В: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 43—110).  
9. W a r t o f s k y M. Conceptual foundations of scien-  
t i f i c thought, Macmillan, New York, 1968.

## РИСУНОК, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ПОНИМАНИЕ

Я испытываю большое искушение дать этой статье подзаголовок «Размышления о тарелке на тарелке». Частично это вызвано тем уважением, которое я питаю к эссе Гомбриха «Размышления о лошадке на лошадке», частично — разочарованием в пристрастии англичан к пенсам с их овальным видом, частично же — убеждением, что философу, пожалуй, лучше не размениваться на мелочи.

Отсюда ясно, что в данной статье речь пойдет о знаменитой (может быть, печально знаменитой) философской проблеме образа, примером чего является круг, который при взгляде на него в наклонной плоскости представляется эллипсом. Я попробую проанализировать и защитить тезис о том, что круг в наклонном положении, представляющийся, как полагают, эллиптическим, на самом деле *представляется* круглым; рисуем же мы его в виде эллипса, с тем чтобы *заставить* его выглядеть круглым; поэтому рассуждения об эллиптичности внешнего вида — это рассуждения о том, как мы репрезентируем то, что видим, и о том, как каноны репрезентации влияют на наше видение.

Короче говоря, когда мы рисуем наклонные круги в виде эллипсов, мы рисуем эти объекты так, как их понимаем. Таким образом, утверждая, что мы видим наклонный круг в виде эллипса, мы тем самым утверждаем, что видим то, что мы видим, так же, как мы это нечто рисуем. Все это может показаться весьма запутанным, однако я надеюсь распутать данную проблему и внести в нее полную ясность, исключая какие бы то ни было парадоксы или двусмысленности.

Защитниками «эллиптических» взглядов в философии являются такие исповедующие концепцию «чувственных данных» теоретики, как Дж. Мур и Ч. Брад, Б. Рассел, Д. Прайс, А. Айер и их «эллипсоидные» американские

единомышленники. Я собираюсь показать, что в рассуждениях об эллиптическом виде объектов сторонники теории чувственных данных, отказавшись от своих собственных ощущений, отказались и от доводов рассудка и произвели на свет философскую подделку — фикцию понимания, — выдавая ее в расчете на доверчивых простаков за чистую монету, т. е. за подлинную теорию ощущений. Отвергая или по крайней мере переосмысливая положения этих теоретиков, я рассчитываю перейти от рассмотрения эллипсов и кругов к обобщающему тезису о роли репрезентаций и рисунков-картин в познании нами внешнего мира.

Сделав эти вступительные замечания, перейдем к краткому изложению предыстории проблемы. Исходя из заблуждения, на котором основывается большая часть теории чувственных данных, ее сторонники рассуждают примерно следующим образом: когда мы смотрим на тарелку или монету под любым углом, кроме прямого, эти круглые, как мы знаем, объекты представляются нам эллиптическими; поскольку эллиптичность не может быть частью поверхности этих объектов и поскольку их видимая форма изменяется по мере изменения угла, под которым мы на них смотрим, в то время как сами они, или их так называемые «подлинные формы», остаются неизменными, постольку то, что является нам, это не подлинная форма объекта, а «чувственно данное» или серия «чувственных данных». В тщательных построениях Прайса перед нами предстают целые семейства таких чувственных данных, причем некоторые из них — это так называемые нуклеарные чувственные данные, составляющие обычные твердые вещества, а некоторые являются частью так называемых искажающих серий. В интерпретации Рассела речь идет о *пространстве перспектив*, то есть об откровенно геометрических построениях, опирающихся скорее не на чувственные данные, как явления, а на законы геометрической оптики и законы трансформации перспективы. У раннего Айера в его работе «Основания эмпирического знания» теория чувственных данных сведена к «способу высказывания», для которого якобы нет различия между фактами, излагаются ли они с позиций теории чувственных данных или с позиций теории материальности объектов; таким образом, Айер обходит проблему онтологии «чувственных данных». Общим для всех этих теоретиков является то, что кажущуюся

эллиптичность они с восторгом принимают как нечто данное или само собой разумеющееся.

Что ж, давайте зададимся весьма нефилософским вопросом: каковы факты восприятия наклонных окружностей? Как можно сделать заключение о том, какой нам представляется наклонная окружность? Попросту говоря, все мы знаем, почему окружность кажется эллипсом, и все мы вроде бы выказываем «визуальную мудрость», *репрезентируя*, или *изображая*, *рисую* подобные наклонные окружности в виде эллипсов. Таким образом, мы с легкостью стали жертвами наивности нашей «мудрости», придя к общему согласию в том, что в конце концов то, что дано нам в чувственном восприятии (мы видим это без всякого труда), это эллиптичность внешнего вида окружности. Коли на то пошло, мы «видим» эллипс, пусть даже и «зная», что это наклонная окружность. Так, согласно классической точке зрения, постоянство формы сохраняется благодаря некоему перцептивному суждению, «интерпретирующему» или «корректирующему» эллиптичность внешнего проявления. Например, Гельмгольц называл это *unbewusstes schluss*, или бессознательным умозаключением, или суждением. Но каким образом мы можем сказать, что является нам в виде эллипса, *из чего* мы выводим такое суждение, сознательно или бессознательно? Если суждение бессознательно или если оно с необходимостью влияет на то, как мы смотрим, просто смотреть и видеть здесь, очевидно, мало, поскольку тогда мы никогда бы не смогли воспринять «неоткорректированный» или «непроинтерпретированный» вид. Кроме того, если только у нас нет какого-то независимого доступа к внешнему проявлению объекта, мы фактически будем строить гипотетические суждения *об* этом проявлении, а не *из* него. Иными словами, мы строим то, что Ч. Пирс называл абдуктивными суждениями об «эллиптическом внешнем виде» как посылке, из которой следует (при условии еще одной посылки о том, что перцептивное суждение, придающее форме постоянство, есть логический вывод), что подлинная форма — это окружность. Но если независимого доступа к внешнему проявлению объекта, или к тому, что «дано» в качестве «чувственных данных», нет, то, во-первых, объект не может быть «дан» нам в каком бы то ни было перцептивном смысле, он может быть «дан» только лишь как суждение в гипотетической посылке, и, во-вторых, нет никаких ло-

гических причин, по которым «данная» форма должна быть в посылке эллиптической, а не квадратной, треугольной, грушевидной и т. п. Любая из этих форм посредством ряда трансформаций может привести к кругу и любая из них подойдет в качестве гипотезы, из которой путем «надлежащих» *ad hoc* трансформаций мы придем к «откорректированному» суждению о том, что то, что мы видим, есть наклонный круг.

Очевидно, имеется некая причина, объясняющая, почему мы выбрали эллиптическую форму в качестве формы, «являющейся» нам; вернее, здесь не одна причина, а ряд причин. Совокупность применяемых нами трансформаций — это трансформации геометрической оптики, т. е. такие проекционные трансформации, которые — при проекции на ровную поверхность — приводят нас к так называемым законам перспективы в рисунке. Подобная проекция и превращает круг в эллипс. К тому же поскольку зрение связано с отражением света от поверхностей (можно сказать, что свет проецируется через апертуру с инвертирующими линзами, т. е. хрусталиком, на ровную поверхность, т. е. сетчатку глаза), формирование зрительного образа на сетчатке рассматривается как подобная проекция на ровную поверхность. Наша нейрофизиологическая модель зрения и глаза согласуется с этими законами геометрической оптики. Это подкрепляется также тем фактом, что, если бы мы могли увидеть *образ* наклонного круга, как он запечатлевается на сетчатке глаза (скажем, на сетчатке глаза кролика), мы бы увидели эллипс.

Однако против такого упрощенного взгляда на формирование образа имеются серьезные возражения даже на уровне нейрофизиологии зрения. Сетчатка — это искривленная, а не ровная поверхность; так называемая «поверхность» в действительности является множеством обособленных нейронов, функционирующих дифференцированно; так называемые районы визуальной проекции на сетчатке — это не простые, а сложные отображения спроецированных световых лучей (иными словами, рецепторы контура, краев и наклона «формы» имеют сложную организацию); наконец, у нас нет возможности «видеть» возникающие на сетчатке глаза образы при помощи некоего «третьего» глаза или «внутреннего видения». Все это хорошо известные факты, осложняющие «простую» теорию «картинного» зритель-

ного восприятия мира. Таким образом, можно представить ряд возражений против тезиса, согласно которому мы «видим» то, что проецируется на сетчатку наших глаз: во-первых, можно просто утверждать, что ничего подобного не происходит; во-вторых, такое представление о зрении можно обвинить в голом теоретизировании, основанном на нашей вере и знании геометрической оптики и физиологии зрения. Короче говоря, можно сказать, что видеть наклонные круги как эллипсы — значит смотреть через очки, стекла которых закрашены абстрактной теорией.

Я думаю, это правда, но это не вся правда. Ведь о том, что он видит, глядя на наклонный круг, может рассказать человек, не связанный с этой теорией, или человек, которому о ней вообще ничего не известно. Это может быть «простак», который изложит нам именно то, что, по его мнению, он видит, в свободной от теоретизирования манере.

В эксперименте такой ответ можно получить несколькими путями. Экспериментатор может попросить испытуемого нарисовать то, что он видит. Он может показать испытуемому ряд фигур, предложив выбрать ту, которая наиболее похожа на рассматриваемую. Можно, наконец, попросить его дать словесное описание (последний вариант может показаться наименее надежным в части описания различий между фигурами; вместе с тем эти визуальные различия могут быть описаны неискушенным, незнакомым с теорией геометрической оптики индивидом в таких выражениях, как «Х» круглее «У» или «У» более плоский, чем «Х», и более круглый, чем «Z», но об этом позднее).

Опираясь на результаты известных экспериментов, Таулесс пришел к выводу, согласно которому то, что мы видим, это не круг и не спроецированный эллипс, а нечто среднее между ними. Вот что он писал:

«Обычно в учебниках психологии утверждается, что, когда мы смотрим на наклоненные к нам фигуры, их формы представляются нам не такими, как это диктуется законами перспективы, а такими, какими эти фигуры обладают «в действительности». Так, когда мы смотрим на круглый объект под непрямым углом, мы видим его не как эллипс, а как настоящий круг. Несомненно, верно, что такой объект, рассматриваемый под непрямым углом, считается обладающим своей подлинной формой. Верно

также то, что в этом случае мы готовы к моторным реакциям именно на круглый объект. Тем не менее я не нахожу экспериментального подтверждения тому, какую форму мы в действительности видим. Когда субъекту показывают наклонный круг и просят выбрать из ряда фигур ту, которая аналогична по форме рассматриваемому им объекту, он без колебаний выбирает эллипс. Однако он выбирает такой эллипс, который сильно отличается от эллипса, соответствующего форме наклонного круга согласно законам перспективы: он выбирает эллипс, значительно более близкий к окружности. Таким образом, субъект видит наклонную фигуру не в ее «настоящей» форме и не в форме ее проекции по законам перспективы, а в форме, средней между ними<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Таулессу, «феноменальная форма» — это не тот эллипс, который должен бы был репрезентировать круг по законам трансформации перспективы, а эллипс «регрессирующий», стремящийся к «подлинной» форме, т. е. к окружности. Это значит, по Таулессу, что «перцептивное постоянство формы», ведущее нас к идентификации наклонного круга именно как наклонного круга, а не как эллипса во фронтально-параллельной плоскости, оказывает влияние на представляемый испытуемому объект-стимул, который он отождествляет с эллипсом, «корректно» представляемым как трансформация перспективы в соответствии с законами геометрической оптики<sup>2</sup>.

Суть рассуждений Таулесса заключается, несомненно, в том, чтобы доказать, что так называемое перцептивное постоянство формы вовсе *не* постоянно и что вместо этого постоянства наблюдается нечто, именуемое им «компромиссом» между *формой-стимулом*, т. е. проекцией перспективы на сетчатку глаза, и *подлинной формой*, на которую настраиваются наши моторные реакции. Отсюда следует, что «компромиссная» *феноменальная форма* есть «феноменальная регрессия к реальному объекту». В отличие от этих опытов, когда испытуемым Таулесса показывали эллипсы или трапеции и просили их воспроизвести эти фигуры или подобрать им аналоги, подобных «искажений» форм объектов не наблюдалось: отношения между вертикальными и горизонтальными осями рисовавшихся и подбиравшихся фигур были очень близки к подобным отношениям у фигур-объектов.

С тех пор в русле этой проблемы было проведено

множество экспериментов. Было показано, что по мере удаления в ходе опытов признаков, связанных с интенсивностью (например, градиентов освещенности или текстуры) или контрастностью, уменьшалось и воспринимаемое постоянство формы. Фактически же если что и достигается подобными экспериментами, так это обеднение визуальной информации о демонстрируемых наклонных кругах до такой степени, что до субъекта эта информация доходит в таком виде, который приближает ее к информации об эллипсе на фронтально-параллельной плоскости. Эйслер<sup>3</sup> удалял признаки глубины за счет введения монокулярности. Лэнгдон<sup>4</sup> показал, что перцептуальное постоянство формы обратно пропорционально числу упраздненных перцептуальных признаков; например признаков окружающей среды. Лейбовиц и Бурн<sup>5</sup> определили, что перцептуальное постоянство формы находится в прямой зависимости от длительности демонстрации объекта и его освещенности, т. е. перцептуальное постоянство формы уменьшается по мере ухудшения остроты зрения.

В других экспериментах было также показано, что это постоянство меняется в зависимости от умственного развития и тренировки. Таулесс, например, отметил, что хотя опытные художники и учителя, преподающие перспективу, также проявили определенную «феноменальную регрессию», они указывали формы-стимулы более точно, чем другие испытуемые. Иными словами, для них перцептуальное постоянство при воспроизведении форм-стимулов и подыскании аналогичных им форм было наименее характерно. Подобным же образом Лейбовиц, Васков, Леффлер и Глейзер в своем исследовании «Уровень умственного развития как переменная при восприятии формы»<sup>6</sup> показали, что самый сильный эффект постоянства наблюдался у макак-резусов и далее он уменьшался по мере возрастания интеллекта у других групп испытуемых (умственно дефективные, отстающие учащиеся, студенты-первокурсники психологического факультета, стипендиаты фонда Форда — таковы были эти группы в порядке ранжировки).

В целом все эти эксперименты были призваны доказать, что наклонный круг «представляется» в виде эллипса в той степени, в какой притупляется острота зрения или упраздняются обычные визуальные признаки, а также в той степени, в какой на входной стимул влияют



«умственное развитие» и тренировка. Далее, подразумевается, что эти эксперименты — явно или неявно — указывают на то, что «видит» субъект (в отличие от того, что ему показывают), как на самостоятельно определяемый объект-стимул (или самостоятельно определяемую форму-стимул). Таулесс не только дал новую формулировку обычно принятому в исследованиях перцептуальных постоянных различию между «подлинной» и «видимой» формами, но и ввел между понятиями «подлинная форма» и «феноменальная форма» промежуточное понятие «форма-стимул». Проблема в данном случае заключается в самостоятельном вычленении стимула, то есть определении, независимом от «феноменальной» реакции. Здесь, как и в психофизических экспериментах в целом, стимул определяется в рамках той или иной физической теории, а сила стимула измеряется в этих рамках как величина электрической энергии, или освещенности, или температуры, а «форма-стимул», как, например, спроецированный эллипс, «измеряется» или определяется (дефинируется) законами геометрической оптики. В то же время «подлинная» форма, с которой соотносится перцептуальное постоянство, определяется ее тактильно-моторными свойствами, т. е. определяется в трехмерном, евклидово-картезианском пространстве, считающемся для физических объектов каноническим. Плоскостные проекции геометрической оптики суть трансформации этого пространства, воплощенные в законах перспективы. Картезианская оптика и диоптрика позволяют, далее, построить физиологическую модель глаза, соответствующую этим самым законам. Именно эта модель и определяет в данном случае «форму-стимул» как спроецированный эллипс.

Теперь возникает вопрос: что же определяет так называемую «феноменальную», или «воспринимаемую», форму, которая, согласно экспериментам, отличается от эллипса? Сказать, подобно Таулессу, что между «подлинной» формой, которую должно порождать перцептуальное постоянство, и «феноменальной» формой существует «компромисс», еще явно недостаточно, поскольку это полностью переводит данную проблему в термины визуальных переменных стимула и тактильно-моторных переменных реакции, подразумевая тем самым, что этот «компромисс» есть просто компромисс между сенсорными модальностями. Однако результаты опытов самого Тау-

лесса с преподающими законы перспективы учителями, а также опытов Лейбовица и его соавторов убедительно свидетельствуют о том, что опосредующим здесь является визуальное *понимание*. Под визуальным пониманием я подразумеваю в данном случае знание канонов визуальной репрезентации. Это понимание является приобретаемым: ему можно учить и ему можно научиться. Более того, его можно стимулировать в рамках самой экспериментальной ситуации соответствующими словесными индикаторами. В сжатом виде моя позиция заключается в том, что выбор эллиптической формы в качестве «видимой» формы наклонного круга есть функция общепризнанного канона репрезентации объекта в рисунке, а именно, канона линейной перспективы. Было бы бессмысленно утверждать, что наклонные круги рисуются, или репрезентируются художниками как эллипсы, *потому что* они приняли законы перспективы в качестве канонов «правильной» репрезентации — это граничит с тавтологией (что же касается принятия таких канонов, то это означает согласие репрезентировать наклонные круги в виде эллипсов). Но в случае с испытуемыми, которые не являются художниками и которых просят подбирать тождественные формы, а не рисовать их, возникает вопрос о том, каким образом канон репрезентации объекта в рисунке распространяется и на этих не обремененных специальными знаниями индивидов. Право, экспериментальная ситуация такова, что ее стоит здесь рассмотреть.

В ходе всех вышеописанных исследований испытуемых просили воспроизвести, или репрезентировать, то, что они видят, путем выбора подходящей формы из целого набора либо вырезанных, либо нарисованных форм. Например, Таулесс пишет, что субъекта просили выбрать форму, «репрезентирующую ту, которую он видит». Таким образом, само условие получения доступа к тому, что «видится» испытуемому, тесно связано, во-первых, *с его репрезентацией этого «видимого» и, во-вторых, с тем, что его просит репрезентировать экспериментатор*. Следовательно, здесь присутствуют два момента, способствующие тому, чтобы объект репрезентировался в определенной степени в соответствии с канонической репрезентацией наклонного круга в виде эллипса и, значит, с нарушением принципа сохранения постоянства формы. Поэтому «регрессия», на мой взгляд, происходит

не в направлении к «подлинному объекту», а от него, в направлении к канону репрезентации.

Приведу доказательства. Во-первых, что касается репрезентации субъектом воспринимаемой формы, то само условие этой репрезентации включает в себя его представление о том, какой она должна быть. Если следовать наивной точке зрения, репрезентация каким-то образом воспроизводит воспринимаемую форму объекта. Эта точка зрения лежит в основе и логики эксперимента, и термина «феноменальная форма»: действительно, репрезентация субъектом объекта недвусмысленно отождествляется с «воспринимаемой формой». Я же готов утверждать, что репрезентация не есть воспроизведение «воспринимаемой формы» (что бы под этим ни подразумевалось). Скорее, она устанавливает конкретное каноническое тождество форм (выбирая его из бесконечного множества таких тождеств). Иными словами, репрезентация — это конвенционально принятое установление тождества, которое кажется «правильной» или «подлинной» репрезентацией в силу принятия нами некоего «вокабулярия форм» (насколько я помню, это выражение принадлежит Гомбричу). В этом случае подходящей конвенцией является эллиптическая «картинка». Почему же тогда не прошедшими специальной подготовки испытуемыми воспроизводится «регрессированный», т. е. стремящийся к окружности, эллипс? Этот вопрос многозначен; мы же разберем два его аспекта.

Аспект первый. В этом вопросе подспудно слышится утверждение о том, что эллипс является подходящей для конвенции фигурой, потому что между ним и образом-стимулом имеется некая «естественная» связь. Но это утверждение, как я уже говорил, несостоятельно, поскольку мы не «видим» этот образ-стимул (если под ним подразумевается образ на сетчатке глаза; кроме того, «картинка» образа на сетчатке сама является «картинной», — хотя в данном случае и нейрофизиологической, — или моделью, основанной на оптике и диоптрике XVII в.). Во-вторых, в вопросе имеется допущение того, что перцептуальное постоянство формы, оказывающее влияние на зрительный образ, есть функция тактильно-моторного восприятия и, так сказать, не есть врожденное свойство глаза. Но какими бы ни были межмодальные эффекты, я не думаю, чтобы ими можно было бы объяснить «регрессию субъекта к подлинному объекту». Я бы

скорее утверждал, что тот компромисс, о котором говорит Таулесс, это компромисс между тем, что видит субъект, — а видит он наклонный круг — и тем, в каком виде, как он знает, он этот круг должен репрезентировать (в виде эллипса). Я бы сказал также, что этот компромисс является функцией умения использовать каноны репрезентации перспективы, т. е. функцией визуального понимания. Наши рассуждения усложняются из-за того, что испытуемых просят не *нарисовать* демонстрируемую им фигуру, а выбрать репрезентирующий ее аналог. Однако я бы сказал, что эти задачи близки друг другу, т. е. что визуально-кистевой навык *рисования* по законам перспективы эллипса непосредственно связан с видением его по законам такой репрезентации. В экспериментах это подтверждается следующим образом: в опытах Таулесса преподающие перспективу учителя отбирали формы, наиболее близкие к так называемой «форме-стимулу»; в опытах Лейбовица и его соавторов обезьяны и умственно дефективные индивиды отбирали формы, наиболее близкие к «подлинной форме». И в первом, и во втором случае навыки испытуемых в рисовании были не причем. И там, и там решающим было визуальное понимание ими канона перспективы. Но это понимание находится в прямой зависимости от практики и приобретенных навыков рисования в соответствии с канонem. Поэтому «индекс регрессии» обычного испытуемого есть величина, обратная этим навыкам<sup>7</sup>. Отсюда репрезентация в целом есть функция визуального понимания, которым обладает субъект, причем оно зависит в данном случае от его практических познаний в области законов перспективы; это «знание», далее, определяется как способность субъекта рисовать фигуры в соответствии с этим канонem; в прямой связи с этим находится способность субъекта выбирать из совокупности форм те, которые наиболее близки к этому канону. Поэтому можно сказать, что субъект «видит» так, как он рисует.

Аспект второй. Вместе с тем выбор субъекта есть также функция того, что его просит репрезентировать исследователь. Здесь важно наличие аналогии между обеднением визуального представления путем изъятия перцептуальных указателей и его обеднением путем изъятия указателей вербальных. В вышеперечисленных экспериментах Эйсслера, Лэнгдона, Лейбовица и Бурна освещенность, длительность демонстрации, признаки

окружающей среды менялись таким образом, что входной стимул от наклонного круга все больше приближался к входному стимулу от эллипса. Но аналогичный эффект можно вызвать умышленными или неумышленными вербальными указаниями, даваемыми субъекту. Когда испытуемого просят репрезентировать демонстрируемую ему «форму» или подобрать «форму», соответствующую той, которую он видит, путем выбора из совокупности вырезанных или нарисованных, двухмерных, абстрактных «форм», то тем самым выявляется уже не что иное, как некая абстракция из визуального поля. Вопрос «что за форму вы видите?» или указание «выберите подходящую форму» уже обедняют визуальное поле, направляя внимание испытуемого на абстракцию из части этого поля точно так же, как это происходит при уменьшении освещенности или времени демонстрации. Если же, назвав объект, я просто попрошу испытуемого, например, нарисовать тарелку, которая стоит перед ним, я думаю, что в большинстве случаев будет нарисована менее близкая к эллипсу фигура, чем если бы я просил «нарисовать форму верхней части тарелки». Последняя просьба обедняет перцептуальное поле, в ней содержится указание «субъективно», или, так сказать, «намеренно» убрать индикаторы окружающей среды, подобно тому как в других экспериментах эти индикаторы убираются «объективно». Художник, приученный к визуальной концентрации на абстрактном свойстве — «форме» и обученный изображению перспективы, сможет решить в своей репрезентации проблему так называемой «формы-стимула» именно благодаря тому, что абстрактное свойство, на котором он концентрируется, определяется теми же законами геометрической оптики, что и «форма-стимул». Но это уже история развития законов перспективы, о которой следует говорить значительно подробнее, чем это можно сделать здесь. Достаточно заметить, что «форма», взятая отдельно от «подлинного объекта» (по отношению к которому она является лишь одним из его свойств, хотя и чрезвычайно сложным), — это абстракция, обязанная своим выделением в равной степени как истории развития нашей репрезентационной, в том числе изобразительной, деятельности, так и тому, что помещается в поле нашего зрения.

В то же время не прошедший специальной подготовки ребенок, рисуя наклонный круг, соблюдает принцип

перцептуального постоянства. Детское изображение тарелки на столе выглядит примерно так, как это показано на рис. 1.

Ни трапецевидного сокращения в ракурсе прямоугольного стола, ни эллипсоидного сокращения круглой тарелки в детской репрезентации не наблюдается. Вместе с тем обратите внимание на то, что происходит, когда «правильная» репрезентация стола в перспективе сопровождается согласующимся с принципом перцептуального постоянства формы изображением тарелки в виде круга (рис. 2). Этот рисунок «читается» как изображение тарелки, стоящей на ребре под прямым углом к поверхности стола. Признаки (указатели, индикаторы) окружающей среды — прожилки на поверхности стола, укороченный размер двух его дальних от нас ножек — все это не позволяет воспринимать тарелку как *лежащую* на столе. На рис. 3 благодаря указывающим на перспективу признакам окружающей среды мы видим эллипс как наклонный круг, а если бы у нас были просто абстрактные формы прямоугольника и эллипса (рис. 4), такой интерпретации не последовало бы. Рис. 5 *предполагает* интерпретацию, аналогичную интерпретации рис. 3, но не столь однозначно, поскольку признаки «стола» (ножки, прожилки) и признаки «тарелки» (толщина ее ребра и т. д.) на рис. 5 упразднены. В этих условиях наиболее активно «работает» конвенция о репрезентации, определяющая проекцию трехмерных объектов на плоскость. Это сложнейшая трансформация, однако мы воспринимаем ее без труда: канон перспективы заложен в нас весьма основательно (подобным же образом мы, не моргнув глазом, принимаем совершенно иные каноны репрезентации, давшие нам Мики Мауса, «большеголовых» малышей мультфильмов и т. д.).

Секрет принятия нами канонов в этих исключительных, необычных случаях заключается не просто в нашем знакомстве с тем или иным рисованным персонажем, а в знакомстве со стилем рисунков или с их стилевыми комплексами. Однако в случае «правильного» изображения проекционного эллипса нормативность нашего знания заключается в чем-то еще (или так по крайней мере кажется). Никто не будет утверждать, что любого человека можно воссоздать по подобию Мики Мауса или Чарли Брауна. Тем не менее гротескное изображение дает похожесть. И не просто похожесть, но и проникно-

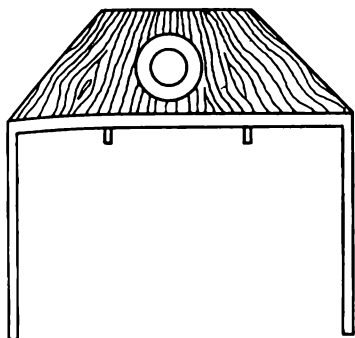


Рис. 1

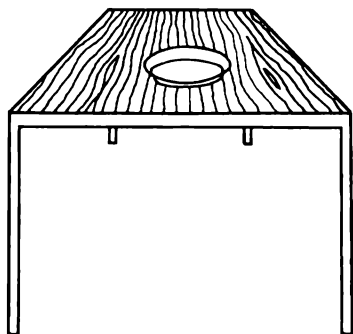


Рис. 2

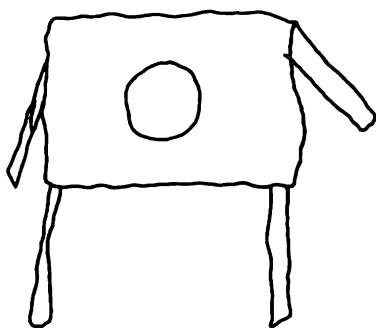


Рис. 3

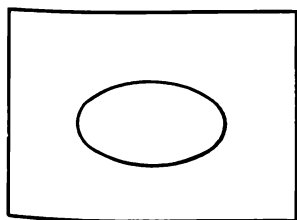


Рис. 4

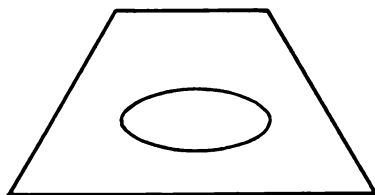


Рис. 5

вание в сущность персонажа и отражение этой сущности. В случае же с «правильной» репрезентацией перспективы канон считается безоговорочным, а не просто одной из конвенций. По-моему, оба случая тождественны. Я думаю, тем не менее, все мы убеждены, что репрезентация перспективы фактически «ближе к тому, как вещи выглядят на самом деле», или, более того, *именно так* они и выглядят. В данном случае мы имеем дело если не с эпистемологическим, то во всяком случае с культурным фактом, требующим своего осознания. Но для этого пришлось бы углубляться в статус канонов изобразительной перспективы в значительно большей степени, чем мы сделали в данном случае. Оставим эту задачу для дальнейшего исследования, которое пока еще не завершено.

Сейчас же подведем предварительные итоги. Я утверждаю, что при нормальном восприятии объектов и при обычных *видах деятельности*, в контексте которых происходит это восприятие, мы видим именно то, что видим, благодаря принципу постоянства формы. Мы видим наклонные круги круглыми, т. е. как наклонные *круги*, а не как эллипсы, и лишь в абстракции мы отделяем форму от объекта, в результате чего становится возможным ее саму рассматривать в качестве объекта восприятия. Однако именно условие передачи видимого путем его репрезентации абстрагирующим образом вынуждает нас видеть круг в качестве круга. Как только нам требуется *репрезентировать форму*, так сразу же мы оказываемся пойманными в паутину канонов репрезентации. В современном мире нас связывают каноны, выведенные из геометрической оптики. Это относится как к нашим моделям физиологии зрения, так и к репрезентации нами того, что мы видим, путем рисования. Та же геометрическая оптика, согласно которой образом наклонного круга на сетчатке глаза является эллипс, дала нам законы перспективы, предписывающие репрезентировать наклонный круг в виде эллипса.

Но если этот канон столь всеобщ, то и в «принятом» нами способе репрезентации мы «прочитываем» эллиптическую репрезентацию *как* наклонный круг, производя, таким образом, при восприятии рисованных изображений ретрансформацию, то есть производя действие, обратное той трансформации, которую мы осуществляем, рисуя картины. Вот почему мы рисуем круги в виде эллипсов: *мы хотим, чтобы они выглядели круглыми*. По этой же



причине, если бы мы рисовали наклонные круги круглыми, они бы казались нам неестественными.

Благодаря этому обнаруживается важный факт, а именно: столь исторически молодая теория, как теория геометрической оптики, или столь недавнее явление, как изображение в рисунке перспективы, в такой степени стали неотъемлемой частью нашего визуального понимания, или нашего визуального «здорового смысла», что могут оказывать влияние на наше визуальное восприятие окружающей среды. В дальнейших исследованиях я предполагаю показать, как это произошло, а также продемонстрировать, что мы можем одновременно иметь альтернативные, радикально отличные друг от друга каноны репрезентации.

### Примечания

<sup>1</sup> *Thouless R. Phenomenal Regression to the Real Object. The British Journal of Psychology, vol. 21, 1931, No. 4, p. 339.*

<sup>2</sup> Р. Таулесс проводит сравнение между этим выводом и опытами Геринга со светом различной интенсивности. В опытах Геринга помещенный в густую тень белый диск кажется ярче, чем интенсивно освещаемый серый диск, хотя на сетчатке глаза большей интенсивностью обладает образ серого диска. Аналогично этому в экспериментах Геринга с цветами освещенная ненасыщенным желтым светом синяя поверхность при взгляде на нее одним глазом через изолирующую ее от окружающей среды трубку выглядела бесцветной, а при взгляде обоими глазами и без изоляции — синей (хотя насыщенность этого цвета была меньше, чем при ее освещении белым светом). По мнению Таулесса, здесь также наблюдается «регрессия к «подлинному» объекту», т. е. к «подлинной» яркости, или интенсивности освещения, или «подлинному» цвету. (Это, возможно, более проблематично из-за большей неопределенности понятия «подлинный цвет» по сравнению с понятием «подлинная форма». Вследствие этого объекты-эталон и свойства-эталон для оценки перцептивного постоянства определены для цветов объектов не столь четко, как для их форм.)

<sup>3</sup> *Eisler K. Die Gestaltkonstanz der Sehdinge bei Variation der Objekte und ihrer Einwirkungsweise auf*

den Wahrnehmenden. Archiv für Gestaltpsychologie, vol. 88, 1933, p. 487—550.

<sup>4</sup> L a n g d o n J. The Perception of a Changing Shape. Quarterly Journal of Experimental Psychology, vol. 3, 1951, p. 157—165.

<sup>5</sup> L e i b o w i t z H. and B o u r n e L. E. Jr. Time and Intensity as Determiners of Perceived Shape. Journal of Experimental Psychology, vol. 51, 1956, p. 277—281.

<sup>6</sup> L e i b o w i t z H., W a s k o w I., L o e f f l e r N., G l a s e r F. Intelligence Level as a Variable in the Perception of Shape. Quarterly Journal of Experimental Psychology, vol. 11, 1969, p. 108—112.

<sup>7</sup> Речь о «навыках», «умении», «правильной» репрезентации и т. п. ведется здесь в соответствии с определенным канонem, то есть законами линейной перспективы. Поэтому отход Сезанна от этого канона не следует принимать за отсутствие «навыков» или «умения». Скорее, это намеренный выбор художником иного канона. Я думаю, это относится ко всем тем формам искусства, которые «нарушают» законы перспективы, например к романской живописи или классической китайской и японской живописи и рисунку.

## ВОСПРИЯТИЕ, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ФОРМЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: НА ПУТИ К ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

### 1. ВВЕДЕНИЕ: КРИТИКА ВНЕИСТОРИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ВОСПРИЯТИЯ

Среди вещей и явлений, которым в историческом плане свойственно изменение, мы находим идеи, теории, социальные системы, технические нововведения, обычаи, верования и т. д. Часто подобные исторические изменения сравнивают с эволюционными изменениями в биологии. Так, внутривидовые изменения, или эволюция тех или иных органов или свойств, и даже геологические изменения считаются процессами *природной* трансформации в отличие от *послеприродных*, или *культурных изменений*, которые можно охарактеризовать как исторические, охватывающие как действия людей, так и их историю. Культурная эволюция, например, противопоставляется естественной или биологической эволюции, «ноосфера» противопоставляется «биосфере», а такие транс-исторические свойства человеческого рода, как прямохождение или речь, противопоставляются культурным переменным (например, конкретным естественным языкам, типам и традициям политических систем и т. д.).

Человеческое восприятие изучается и мыслится как свойство человеческого рода, т. е. как видовая транс-историческая — или, проще, биологическая — способность. Структуры и способы выражения этой способности понимаются внеисторично (хотя все то, что воспринимается, несомненно, подвержено историческим изменениям). Такова практика физиологических и психологических исследований перцепции. Эта практика была подкреплена (если не сказать «детерминирована») традиционным философским анализом перцепции как универсальной человеческой способности, а также теми взглядами на отношение между восприятием и познанием, которые бытуют в различных эпистемологических теориях. Согласно этим взглядам, знание может расти и изменяться, равно как и подтверждающие его свидетельства и доказательства (и те, что таковыми считают-

ся); что же касается эмпирической базы знания, его проверки через наше восприятие мира, то они рассматриваются как постоянно зависящие от перцептивной способности человека, которая якобы всегда неизменна и универсальна. Несомненно, восприятие есть универсальная человеческая способность, как несомненно и то, что она решающим образом связана с эпистемологическим контекстом. Однако в данной статье я постараюсь доказать, что формы или способы восприятия и сами его структуры исторически вариативны, что эта вариативность зависит от *исторических* изменений в формах или способах человеческой деятельности, или *практики* и что эти изменения в формах восприятия не только определяются исторически изменяющимися формами деятельности, но и сами оказывают на них свое влияние. Я постараюсь доказать далее, что если такой взгляд на перцепцию соответствует действительности, то целый ряд традиционных философских решений эпистемологических вопросов оказывается ложным и их место должна занять *историческая эпистемология*.

Рассматривая основы такой исторической эпистемологии, я хочу выдвинуть следующие три положения. *Первое*: восприятие само есть высокоразвитый специфический способ человеческой деятельности, или практики; это означает, что взгляд на восприятие как на *только* биологическое, или психологическое, или, более обобщенно, «природное» явление, неадекватен; более того, традиционный подход к восприятию в философии, т. е. подход в рамках внеисторической эпистемологии, в корне ошибочен. *Второе*: специфическим свойством восприятия как способа деятельности является его опосредованность *репрезентацией*. *Третье*: своими связями с историческими изменениями в других видах человеческой практики, в частности в общественной и технологической практике, восприятие обязано вариативности форм репрезентации.

Для обоснования положения о роли репрезентации в опосредовании восприятия мне бы хотелось вернуть к жизни традиционный термин «воображение», но в его специфическом смысле, и соотнести его с деятельностью по *рисованию* и *моделированию*. Позволю себе сразу показать, насколько резко эти положения отличаются от положений других теорий восприятия, и сформулировать ту проблему, которой я задался.

1) В большинстве классических теорий восприятия — как рационалистических, так и эмпирических — перцепция рассматривается как внеисторическое универсальное видовое свойство, т. е. как общечеловеческое свойство, основанное на одинаковой для всех перцептивной системе, рассматривается ли эта система как результат биологического развития, или априорно, или просто с позиций здравого смысла как «само собой разумеющееся» свойство («зрение», «слух» и т. д.). Я же рассматриваю человеческое восприятие значительно более узко (или более дифференцированно): как специфически человеческую способность, развивающуюся только *после* завершения биологической эволюции нашей *сенсорной* системы. Иначе говоря, я считаю эту способность *исторически* сложившейся и поэтому основанной на развитии исторической человеческой практики. Чтобы подчеркнуть это различие, я хочу противопоставить мою точку зрения трем другим взглядам на восприятие, причем во всех трех такое различие отсутствует вообще.

а) *эссенциалистские теории восприятия*

Общефилософский (или абстрактно-философский) взгляд на восприятие мистифицирован используемой применительно к восприятию общей, или абстрактной терминологией (например, «зрение», «слух» и т. д.). Неопределенность терминов смешивается здесь с неопределенностью деятельности, которую эти термины обозначают. В этом смысле подобный взгляд становится эссенциалистской теорией восприятия, которая стремится к определению восприятия через выявление некоего сущностного (эссенциального) отношения между деятельностью и ее объектами или через построение модели исторически недифференцированного человеческого восприятия.

б) *релятивистские теории восприятия*

В ряде неэссенциалистских и релятивистских теорий восприятие описывается как феномен, зависящий от переменных *культуры* и *ситуации*. Так, например, «видеть нечто» истолковывается как «видеть нечто *как что-то*», а восприятие в целом увязывается с интерпретацией или суждением, т. е. рассматривается как переработка (сознательная или бессознательная) входных сенсорных данных с учетом памяти, прошлого опыта, намерений, культурных и ситуационных контекстов и т. д. Таким

образом, восприятие оказывается не просто сущностным отношением между воспринимающим и воспринимаемым или какой-то сущностной неизменной структурой априорного толка — оно становится деятельностью (или процессом взаимодействия) более пластичного и изменчивого плана, причем эта изменчивость признается зависимой от различных условий культурно-ситуационного контекста, прошлого знания, опыта и т. д. Однако эти различия в форме восприятия рассматриваются пока еще только в терминах *альтернативных* контекстов, ситуаций, культур, а не как изменение или развитие (онто- или филогенетическое), т. е. внеисторично (хотя этот подход и приближается к исторической оценке восприятия). Такие подходы можно назвать *релятивистскими, прагматистскими* или *контекстуальными* теориями восприятия.

### в) *эволюционные теории восприятия*

Такие теории строятся с учетом изменений либо в перцептивной деятельности, либо в самом механизме перцепции. Но эти изменения рассматриваются или в генетическом контексте (как, например, в возрастной психологии, когда этапы перцептивных изменений и роста понимаются как общеизвестные стереотипы, характерные для этапов онтогенетического развития) или филогенетически — как этапы в развитии вида, т. е. в его биологической эволюции. Короче говоря, в эволюционных теориях восприятие рассматривается как свойство вида исключительно в биологическом контексте. Подобные подходы сходны с подходами, признающими ковариационные и даже каузальные отношения между изменениями в восприятии (и в механизме перцепции) и изменениями в образе жизни и практической деятельности вида. На самом деле такая эволюционная эпистемология рассматривает развитие перцептивных систем в контексте адаптивных ситуаций и ценностей выживания как формирующихся в ходе естественных (т. е. природных) процессов. Но и здесь речь идет о *предысторических* биологических контекстах без дифференциации (как в моей теории) между самими биологическими и историческими контекстами.

С максимальной простотой отличие моей теории можно показать следующим образом. Это не эссенциалистская теория относительно внеисторических и трансисторических свойств перцептивной деятельности.

Это не *релятивистская* и не *прагматистская* теория культурно-ситуационных различий в восприятии. Ее нельзя свести к таким теориям, которые идентифицируются с генетической эпистемологией, возрастной или генетической психологией, с так называемой натуралистической или эволюционной эпистемологией. Она сходна с этими последними постольку, поскольку в них описывается и получает свое объяснение биологический субстрат перцептивной деятельности и его эволюция. Она сходна с ними даже в их попытках объяснить общевидовые механизмы перцептивной деятельности и такие общевидовые свойства перцептивной переработки входных данных, которые можно проследить до их эволюционных контекстов (например, постоянство перцепций, cliff-effect и т. д.), а также свойства, которые присущи многим видам с родственными сенсорными системами.

Однако моя теория идет дальше. То, что вносится в перцепцию биологической эволюцией вида, для исторической эпистемологии является не самоцелью, а лишь *отправной точкой*. Трансформация и развитие этого генетического наследия есть функция изменяющейся человеческой *практики*. Короче говоря, *восприятие обладает историей*.

2) Большинство *философских* теорий восприятия (за некоторым заслуживающим внимания исключением) имеют дело с моделью перцепции, основанной на достижениях психологии XVII в.; унаследовав из XVII в., т. е. от Декарта и Локка, и философскую *проблематику*, они не вышли за рамки той психологической модели, которая стала причиной постановки философских проблем, характерных для классического рационализма и эмпиризма, и, следовательно, так и не смогли преодолеть эту *проблему*. Фактически эти современные философские теории восприятия имеют дело с аномальными философскими проблемами, порожденными аномальной наукой. В первую очередь это относится к английскому и американскому направлениям в философии восприятия, особенно к аналитической школе. Причины ошибки оказались здесь исключительно сложными. Частично она была вызвана тем примечательным фактом, что одна из основных школ современной научной психологии восприятия (упрощенно говоря, эмпиристская школа) сама *также* все еще остается привязанной к возникшей в XVII в. аномальной механистической модели

восприятия, характеризующейся основанной на евклидовой геометрии оптикой и ассоцианистской логикой. Аномальной я считаю именно механистичность модели, в которой теория зрения и зрительного *восприятия* подменяется теорией геометрической оптики, т. е. теорией прохождения, отражения и преломления света (особенно в линзах). Какой бы полезной ни была аналогия между глазом и камерой, редукция философских аспектов перцепции к проблемам, порождаемым этой моделью сенсорной физиологии, в наше время, несомненно, стала аномальной, причем не просто потому, что современная сенсорная физиология зрения оставила примитивную аналогию с геометрической оптикой далеко позади, а потому что редукция перцептивной модели к ограничениям модели физиологической приводит к смешению двух отличных друг от друга уровней активности. Подобным же образом ассоцианистская логика традиционной эмпиристской эпистемологии и психологии уже не адекватна как модель даже отношениям между комплексом элементов на уровне сенсорной переработки данных на входе. И уж тем более она не адекватна иерархической организации и взаимодействию сенсорной и перцептивной систем: гештальтоподобные и интегративные свойства открываются на все более низких уровнях, вплоть до отдельных нейронов. Неадекватна она и субклеточным регуляционным механизмам (например, обновлению белков, а также в отношении таких биохимических переменных, как концентрация питательной среды и т. д.). Короче говоря, большая часть современной философии перцепции продолжает черпать свои проблемы из принадлежащей XVII в. аномальной модели *ощущений* (частично по той причине, что именно эту модель восприятия принял здравый смысл). Поэтому, оставаясь в неведении об отношениях между меняющейся наукой и меняющимся здравым смыслом и считая сегодняшний здравый смысл неизменным, универсальным здравым смыслом человека как вида, такая философия перцепции остается в приятном неведении и о своих собственных исторических границах, и об архаичности ее моделей. (Эти заблуждения надежно защищены от «ветра истины» «лингвистическим поворотом», при котором проблема восприятия обсуждается на языке здравого смысла, а «концептуальная грамматика» этого языка принимается за норму нашего *знания* о восприятии. Еще большая



«герметичность» от истины достигается в том случае, когда *проблема восприятия* как *философская* проблема сводится к проблеме применения или лингвистического значения терминов и утверждений языка здравого смысла, относящихся к перцепции.) Неспособность признать историческую ограниченность той или иной теории и модели восприятия связана с внеисторической трактовкой в таких внеисторических теориях.

3) Это, в свою очередь, связано с третьим отличием между предлагаемой мною теорией и внеисторическими теориями, в частности традиционными и современными эмпиристскими и сенсуалистскими теориями восприятия, а также теми рационалистскими теориями, которые, подобно теории Декарта, являются дуалистическими. Целая группа теорий восприятия (среди них теории чувственных данных, репрезентационные теории, каузальные теории и даже некоторые гештальт-теории) рассматривает перцептивную «деятельность» как «внутренний процесс». При этом «деятельность» по ассоциированию или конструированию перцептивных стимулов или по реагированию на них характеризуется как проходящая «в мозге» или «в мышлении» и поэтому как резко отличная от своего рода *внешней* деятельности, обычно представленной различными моторными актами (включая речь). Даже интенционалистские (например феноменалистические) теории, подчеркивающие конструктивный и направленный характер восприятия и рассматривающие его активно обращенным на *объект*, тем не менее проводят различие между *такой* направленностью и конструктивностью и направленностью и конструктивной природой фактических внешних телесных актов. Только последние считаются «подлинными» актами вмешательства в мир природы, в то время как сферой действия перцептивных актов считается сфера так называемых интенциональных объектов, которые сами рассматриваются как порождения перцептивных актов, т. е. не как природные объекты, обладающие пространственно-временными характеристиками. Это ведет либо к открытому дуализму мышления и тела, либо в лучшем случае к феноменологическому монизму, для которого сам внешний мир и даже его пространственно-временные свойства являются подобными конструктами, или «порожденными реалиями» и для которых изречение Беркли *esse est percipi* («существовать — значит быть воспринимаемым») обладает бук-

вальным смыслом. Это идеалистическое направление в феноменологии. Другое направление — феноменалистский скептицизм вместе с трансцендентально реконструируемыми в духе Канта структурами мышления.

Моя собственная позиция резко отличается от всего вышеперечисленного тем, что она представляет собой точку зрения на восприятие, характеризующуюся последовательным реализмом по двум направлениям. *Во-первых*, «объекты восприятия» рассматриваются как независимые от восприятия, хотя они и опосредуются перцептивной деятельностью в том смысле, что воспринимаются нами *посредством их репрезентации*. Иными словами, объекты восприятия признаются не «перцептивными объектами», а реальными, т. е. пространственно-временными, или материальными объектами (или процессами), которые мы воспринимаем. Опосредующими «реалиями» (за которые в традиционных репрезентативных и каузальных теориях восприятия, а также в теориях «чувственных данных» принимаются «объекты» восприятия) я считаю репрезентации, т. е. перцептивные артефакты, которые мы *не воспринимаем*, но *посредством которых* мы воспринимаем реальные объекты (или реальные процессы). *Во-вторых*, благодаря этому восприятие оказывается не просто внутренней деятельностью, направленной на некую «мыслительную» или «перцептивную» реалью, находящуюся «в сознании» или «в мозгу», а само является (опосредованной) формой внешней деятельности, составляющей единое целое с другими ее формами. Даже в ее наиболее интериоризованных разновидностях (например, в перцептивном воображении или в сновидениях) она представляет собой *фактическую* внешнюю деятельность. Отсюда следует, что в самом своем генезисе восприятие непосредственно присоединено к практическому взаимодействию с внешним миром, свойства и структуры которого трансформированы всеми формами человеческой деятельности, и стало быть, и деятельностью по его восприятию, но это тем не менее трансформации объективного, независимо от нас существующего мира.

Итак, вот три черты, благодаря которым моя теория резко отличается от стандартного набора философских теорий восприятия: 1) Я рассматриваю восприятие как исторически изменяющееся, а не как неизменное универсальное свойство видов как таковых. Универсально

оно лишь в своих предпосылках, т. е. как биологически эволюционировавшая сенсорная система и в (примитивных или природных) чувственных модальностях. 2) Я отрицаю психологическую модель восприятия XVII в. как аномалию и предлагаю альтернативную модель. 3) Я считаю само восприятие способом внешней деятельности; генезис этого способа нужно выводить из других непосредственных форм внешней, или моторной, деятельности (*практики*); в самой перцептивной практике восприятие является неразрывной частью внешней деятельности (*практики*); в этом смысле восприятие является не только перцептивной деятельностью *в рамках* существующего мира, но и деятельностью по его *преобразованию*.

## II. ЧТО ЕСТЬ ВОСПРИЯТИЕ И ЧЕМ ОНО НЕ ЯВЛЯЕТСЯ?

Позвольте мне начать с одной истории. По пути на эту конференцию я попал в Лондон и уже из Лондона в Хельсинки. В аэропорту Хитроу я имел удовольствие провести то время, которое у меня было перед вылетом в столицу Финляндии, с двумя друзьями. Один из них (известный противник методологии и анархист), узнав, что свое выступление на конференции я собираюсь посвятить восприятию, спросил в характерной для него манере: «Восприятию чего?» Застигнутый врасплох, я, запинаясь, пробормотал: «Ну, видишь ли... Восприятие что ж тут неясного?.. Конкретнее я буду говорить о восприятии и действии». Услышав это, мой друг и критик стал «дожимать» меня: «Это что ж, если я хочу тебя треснуть, значит, я должен быть в состоянии видеть тебя?» Тут уж я в ответе не сомневался: «Нет, ничего подобного. Все наоборот: если я теперь увижу тебя, *значит*, мне захотелось тебя как следует треснуть».

Мораль тут понятна и не нова. Сам генезис перцепции связан с ее функцией и с тем, как она используется организмами в их жизнедеятельности. Перцепция есть и часть, и функция таких взаимодействий организмов с окружающей средой, в которых распознавание врагов и добычи, опасности и благоприятных ситуаций и реакция (ответ) на них есть вопрос жизни и смерти. Поэтому воспринимаемый организмом мир по существу является картой или образом сферы его деятельности; и, соответственно, наоборот: перцептивный механизм различных

видов подстраивается под способы взаимодействия, благодаря которым эти виды выживают. Нельзя сказать, что вначале мы воспринимаем, а *затем* действуем. Восприятие само есть один из способов или одна из форм действий. Дифференцированность и высокая избирательность восприятия и его, так сказать, «внутреннее течение» при временной приостановке внешних моторных действий всего организма есть просто одна из приобретенных стратегий и экономичных форм реализации животной активности. Вместе с тем относительная «интернализация» этой перцептивной деятельности и ее относительная автономия не означают систематического разрыва между перцептивной и другими формами внешней моторной деятельности. Скорее это тот промежуток между непосредственными причинами и упорядоченной реакцией на них со стороны животного, благодаря которому происходит развитие систем обработки информации, свойственных высшим организмам. Я считаю, что у человека (как вида) формы восприятия, или формы перцептивной деятельности, не связаны более с одним лишь биологическим механизмом, развившимся в ходе эволюции этого вида. Скорее сами формы перцептивной деятельности теперь подстраиваются к окружающей среде и одновременно помогают формировать эту среду, творимую сознательной человеческой деятельностью. Окружающая среда — это мир, созданный человеческой *практикой*, это *природа*, трансформированная в артефакт и воплощающая объективным образом человеческие намерения и потребности. Но за этим и сверх этого сама перцептивная деятельность также подстраивается к новому и иному «миру» (одновременно помогая формировать его), а именно к миру когнитивного созидания, воплощенному в наших репрезентациях (включая теории и модели в науке и живопись в искусстве). Отсюда следует: сказать, что мы видим так, как рисуем, или посредством форм репрезентации, означает утверждать, что перцептивная деятельность опосредована теперь не только биологически развившимися видовыми механизмами восприятия, но и исторически меняющимся «миром», творимым практической и теоретической деятельностью человека.

Иными словами, я рассматриваю здесь теорию активного и формирующегося за счет практики восприятия, понимаемого как форма человеческой деятельности;

поэтому восприятию присущи все качества человеческой деятельности, или *практики*, а именно: эффективность во внешнем мире, поскольку она является частью практической деятельности (каузальная эффективность); интенциональность, или направленность, поскольку она включена в сознательное целеполагание человеческой деятельности. Кроме того, восприятие с необходимостью является формой физической, или органической, деятельности, где оно не только взаимодействует с физиологическими структурами и телесными движениями организма, но и проявляет специфические свойства рефлексии, или внутренней деятельности, присущие таким функциям организма, как пищеварение, эмоции, гормональный баланс, и т. д. Теперь должно быть ясно, что это *не* редукционистский подход к восприятию. Само основание того, что в восприятии является специфически человеческим, — это его характеристика как социально и исторически обусловленной вариативной формы человеческой деятельности. Это означает, что восприятие носит когнитивный, эмоциональный и телеологический характер и тем самым, что это социальная, а не просто биологическая или нейрофизиологическая деятельность. Более того, восприятие не есть деятельность перцептивной системы или какой-то специфической сенсорной модальности, а деятельность всего организма. Даже на биологическом уровне, общем для нас и других животных, воспринимает не тот или иной орган, а весь организм *посредством* того или иного органа. В животном как в целостном организме воплощены не его собственные, индивидуальные формы восприятия, а перцептивные формы всего вида в их эволюции. Разумеется, онтологически воспринимает не *вид*, а индивидуальный организм *посредством* видового механизма восприятия, эволюционировавшего вместе с эволюцией вида, причем восприятие происходит в «мире», который в свете форм деятельности, необходимых для удовлетворения жизненных потребностей, можно назвать «видо-детерминированным».

Позвольте теперь отметить, чем восприятие *не* является: во-первых, оно не есть деятельность изолированного органа перцепции; во-вторых, это не созерцание, т. е. не пассивное получение входных сигналов. Рассмотрим эти два положения более подробно.

1. Допустим, мне удалось препарировать глаз кролика таким образом, что все тканевые функции оказались

в сохранности: удалось выделить оптическую и нервную функции этого глаза из тела кролика; и удалось спроецировать визуальный образ на сетчатку этого глаза так, что я могу наблюдать формирование образа на сетчатке. Повторяю: допустим, мне удалось все это, и тем не менее это *не* был бы акт визуальной перцепции глазом кролика. Более того, если бы мне удалось сохранить в нетронutom виде все те фрагменты визуальной деятельности кошки, которые остались у нее после декорткации, или визуальной деятельности находящегося в бессознательном состоянии наркомана, это также не было бы актом восприятия. В каждом таком случае мы бы сказали: «Глаз кролика не видит», «Глаз кошки после декорткации не видит», «Глаз одурманенного до беспамьатства наркомана не видит». В первом случае *глаз* не видит, а видят *посредством* глаза целостные организмы, характеризующиеся визуальной деятельностью; но даже такие организмы не «видят», если визуальная деятельность протекает без участия действий или жизнедеятельности организма.

2. Позвольте перейти еще к одному аспекту вопроса о том, чем *не* является восприятие: оно не есть «созерцание», охарактеризованное в одной классической модели как безразличное, пассивное «смотрение», но не потому, что такое «смотрение» не есть восприятие, а потому, что в том виде, как оно описано в классической теории «зрителя», оно просто не существует. Это абстрагированная фикция, придуманная вначале в рамках естественнонаучной теории учеными, занимавшимися созданием моделей зрения в соответствии с канонами геометрической оптики. Затем она была подхвачена и развита философами (или теми же самыми учеными, превратившимися в философов), строившими теории восприятия на основе этих моделей геометрической оптики. Классические (т. е. относящиеся к XVII в.) теории восприятия превратили абстрактную геометрию восприятия в теорию самой перцептивной деятельности, подменив, таким образом, теорию восприятия теорией формирования образа.

Действительно, последняя является неразрывной частью любой теории восприятия, поскольку мы воспринимаем *посредством* образов. Здесь я хочу дать определенные пояснения. Мы не «воспринимаем» образы, которые формируются у нас в ходе перцептивной деятельности.

Скорее мы действуем перцептивно посредством этих образов. Мы не воспринимаем ретикулярные (оральные, тактильные) образы, формируемые нашей сенсорной деятельностью, скажем, при визуальном, слуховом или тактильном восприятии. Но мы и не воспринимаем иначе, как посредством образов. Я рассматриваю образы как репрезентации, создаваемые нами с целью восприятия, и, следовательно, как средство, или инструмент восприятия. Согласно старой, но, по-моему, правильной точке зрения, перцептивная деятельность, или перцептивная *практика* есть форма человеческой (или животной) органической деятельности,— то есть физической деятельности организма в пространстве и времени,— *опосредованная* внутренней репрезентацией. Поэтому это не простой рефлекс и не простой результат каузального внешнего стимула (или ответ на этот стимул). Это переработанный ответ, настроенный на определенную цель. Вместе с тем понятие «внутренней репрезентации»,— то есть внутреннего картирования, включающее в себя селективную проработку, или *создание* образа внешнего объекта или ситуации,— есть понятие зависимое. Теоретически оно является производным от модели *внешней* репрезентации, или воспроизведения в рисунке. Поэтому в истории теорий восприятия отображение, или репрезентативное посредничество, само строится на исторических моделях характерных для того времени форм репрезентации. Итак, я уже говорил, что классическая (т. е. принадлежащая XVII в.) теория восприятия взяла за образец геометрическую оптику и ее физиологическое переложение в качестве теории зрения. Различные современные теории восприятия основаны на различных современных моделях репрезентации, в том числе математических и физических; кроме того, в масштабах, значительно больших, чем обычно считается, они могут основываться на формах репрезентации, существующих в искусстве.

Поэтому метатеория исторической эпистемологии должна включать в себя критический анализ теорий восприятия и историю их эволюции в процессе взаимосвязи этих теорий с теоретическими изменениями в науке и изменениями стилей в искусстве. Но об этом особый разговор. Здесь же нас интересует только то, как изменялись исторически сами реальные формы восприятия.

### III. СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЕРЦЕПЦИИ И РОЛЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Ключом к *исторической* вариативности восприятия является ее связь с исторически меняющимися формами перцептивной практики или, более точно, включенность перцептивной деятельности в обычную человеческую практику, или деятельность в ее специфических, исторически меняющихся формах. Здесь может быть два подхода: генетический и рефлексивный.

#### *Подход первый (генетический).*

При этом подходе нас интересует генезис самой перцепции в доперцептивных или перцептивных формах деятельности. Анализ генезиса восприятия в видовом, или биолого-эволюционном смысле может в лучшем случае ~~вскрыть~~ <sup>открыть</sup> необходимые, но пока еще недостаточные, условия ее исторического развития. Так, если бы мы рассматривали структурно-физиологические основы перцептивной деятельности (например, в эволюции сенсорных модальностей или в развитии собственно перцептивных районов мозга, вернее, районов мозговых функций,— таких, как визуальные или слуховые зоны коры), в результате нашего анализа мы в лучшем случае получили бы обобщенное, или характерное для данного вида описание обычных перцептивных функций (т. е. «зрения», «слуха», и т. д.), однако это описание было бы все еще абстрактным, или недифференцированным относительно свойств перцепции, развивавшихся исторически. Нам могут сказать, что «история» биологического вида, или его эволюция и есть именно такое описание и что в филогенетическом контексте в эволюции перцепции заключена вся перцептивная «история». В той степени, в какой развивается глаз млекопитающих и в какой происходит дальнейшее обособление, скажем, глаза «человека думающего» от глаза высших обезьян, это представляет собой «историю» адаптации и отбора, в результате которой и появляется то, что мы характеризуем как недифференцированное или присущее всему виду «человек» восприятие. Могут утверждать далее (в рамках эволюционной эпистемологии), что сама эта адаптация должна включать в себя взаимодействие альтернативных перцептивных стратегий с изменяющейся средой. Так, через сложные механизмы отбора и адаптации можно прийти по крайней мере к *доисторической*



«истории» видовой адаптации и, соответственно, во-первых, к перцептивным универсалиям вообще, включая перцептивные постоянные (форма, расстояние, объект, цветовые постоянные и т. д.), cliff-effect, психофизические законы, а во-вторых, к этим перцептивным универсалиям в их преемственности применительно к линии млекопитающих, т. е. применительно к высшим животным.

Однако подобные аргументы не идут дальше того, с чего я только начинаю: они останавливаются у порога, с которого ведет отсчет историческая практика человека. Более того, согласно этим аргументам, перцептивный механизм человека оказывается *сложившимся* именно к тому времени; я же утверждаю, что, хотя сам «механизм» *может быть* и оказывается сложившимся, он еще не становится механизмом *человеческого восприятия*. Скорее это лишь его субстрат в физиологическом смысле, т. е. то, что можно назвать сенсорно-моторным механизмом, на основе которого и происходит развитие восприятия. Поэтому я предлагаю понимать термин «человеческое восприятие» в том смысле, что оно появляется *только* с началом человеческой практики. Кратко говоря, следует отметить, что до этого периода речь может идти лишь о *животном восприятии*, т. е. о той перцептивной «деятельности», которая является общей для всех животных (в том числе и для нас как наиболее развитого их вида), но которая еще не эволюционировала за животный уровень и не перешла на уровень человеческой культуры и истории. Строго говоря, «механизм» человеческого восприятия выходит за пределы физиологии перцепции или ее филогенетического развития. Иначе говоря, перцептивный «механизм» включает в себя ряд функций, которые невозможно — по крайней мере в настоящее время — удовлетворительно описать в рамках нейрофизиологии. Я имею в виду тот факт, что *историческое* развитие форм перцептивной деятельности еще не вошло в современное описание нейрофизиологической структуры. Предположения на этот счет в недавних исследованиях имеются, но пока все они носят чисто умозрительный и противоречивый характер. Таковы исследования различных путей развития микроструктуры нервной системы в зависимости от экспериментальных условий (их описания можно найти, например, в отчетах об экспериментах по селективности раннего визуального

опыта у кошек, по ранней частичной визуальной депривации у человека и по ориентационной анизотропии в остроте зрения, вызываемой различиями в визуальной экологической среде); сюда же можно отнести выдвинутое Пенфилдом положение о роли дифференциации когнитивной и перцептивной функций (фокус, внимание) в онтогенезе механизмов мозга. Подобным же образом молекулярные теории памяти предполагают, что с изменением активности памяти происходят определенные структурные изменения на молекулярном уровне структуры нервной системы. Во всех подобных примерах в лучшем случае выдвигаются гипотезы о пластичности мозговых или нервных структур, или о развитии нервной системы в зависимости от перцептивного опыта (относительно различий в окружающей среде, или в избирательно ограниченных сенсорных контекстах, или в перцептивных формах избирательности, фокусировки, внимания). Такие структурно-физиологические гипотезы открывают путь исследованиям в области влияния различных исторических форм человеческой практики, или активного опыта, на сам физиологический механизм или на вариативность его онтогенетического развития. Тем не менее в них еще не содержатся ни модели, ни механизмы *исторических* изменений в формах перцептивной деятельности. Дело здесь не в том, что такая гипотетическая нейрофизиологическая модель не может быть построена, а в том, что сама проблема под таким углом зрения еще не ставилась, и поэтому потребность в такой модели в современном научном исследовании просто отсутствует.

С другой стороны, историческая теория восприятия должна начинаться с генезиса *человеческой* перцептивной деятельности (в отличие от восприятия у животных) в рамках самой исторической практики. Поэтому она должна начинаться там, где останавливаются эволюционные и нейрофизиологические исследования восприятия, и принять конечную остановку биологической эволюции, или филогенеза, перцептивного механизма не более как за предпосылку исторического развития перцепции. При этом онтогенетическая пластичность нейрофизиологической основы восприятия должна рассматриваться лишь как обещание возможности построения физиологической модели исторического восприятия.

Что же такое «историческая человеческая практика», выступающая здесь как генезис человеческой перцепции?

Прежде всего это основополагающая деятельность по производству и воспроизводству условий существования или выживания вида. Подлинно *человеческим* в этой деятельности (поскольку *все* виды подпадают под требование воспроизводства видовой жизни) является то, что она обеспечивается людьми за счет создания артефактов. В отличие от добывания растительной пищи или падали или охоты у других животных производство у людей начинается с преобразования какой-то части окружающей среды в продолжение его животных органов (т. е. в *орудия труда*). Таким «орудием» можно представить *любой* артефакт, созданный с целью успешного производства и воспроизводства средств к существованию. Поэтому использование в этих целях языка как средства общения также превращает язык в такой артефакт, или «орудие». Это же относится к формам социальной организации или формам разделения труда, необходимым для успешного удовлетворения экзистенциальных потребностей, или потребностей в воспроизводстве и существовании вида. Если понятие артефакта как орудия труда расширить дальше, то приобретение в процессе производства (пусть даже на стадии добывания растительной и животной пищи, предшествующей стадии земледелия и скотоводства) навыков и умений превращает их самих в «артефакты», даже когда эти навыки и умения не сопровождаются использованием орудий в обычном смысле этого слова, а происходит лишь совершенствование владения органами тела и перцептивных навыков в распознавании образов с целью удовлетворения потребностей производства или воспроизводства. Принципиальным свойством человеческого артефакта является то, что его производство и употребление, а также навыки владения им могут передаваться от индивида к индивиду и от поколения к поколению, сохраняясь в течение длительного времени в рамках данной социальной группы. Символическая передача подобных навыков в производстве, воспроизводстве и употреблении артефактов, т. е. обучение навыкам и умениям,— это тот контекст, в рамках которого *имитация деятельности становится отличительной чертой человеческой деятельности*. Именно эта способность *представлять деятельность* при помощи символов порождает особый класс артефактов, которые можно назвать *репрезентациями*.

### *Подход второй (рефлексивный).*

В этом случае восприятие оказывается связанным с историческими формами деятельности в смысле, который я назвал *рефлексивным*. Подобные репрезентации являются *рефлексивным* воплощением различных форм деятельности, или практики, в том смысле, что они представляют собой символическую экстернализацию, или объективирование этих форм, или (по одной из терминологий) их отображение и поэтому понимаются как их образы (или, если хотите, картины с них или их модели). Подробнее я буду говорить об этом ниже, сейчас же достаточно охарактеризовать эти репрезентации наиболее широко как особые артефакты, создаваемые с целью *сохранения и передачи* навыков и умений в производстве и употреблении «первичных» артефактов (например, орудий труда, форм социальной организации, моторных навыков и технических навыков обращения с орудиями труда). Формы такой репрезентации могут быть различными, включая жесты, язык, музыку, но очевидно, что они могут передаваться при помощи одной или нескольких сенсорных модальностей, иными словами, таким образом, чтобы они могли быть восприняты. Такие репрезентации можно назвать, в отличие от «первичных» (т. е. топоров, дубинок, игл, чаш и т. д.), «вторичными». На этой стадии понятие «репрезентация» является функциональным в том смысле, что этой функции может служить *что угодно*, способное сохранить и передать форму деятельности, т. е. «репрезентировать» ее. Более того, подобные репрезентации являются фактически физическими или перцептивными воплощениями форм деятельности, или практики, либо в более постоянных формах физических объектов определенной конфигурации или расположения (например, «прототипы» орудий труда, используемые в качестве образцов для изготовления новых экземпляров; визуальные сигналы или метки — вырезанные, нарисованные, начерченные и т. п.), либо в таких переменчивых формах, как телесные жесты, ритуальные церемонии, восклицания (например, в ритуалах охоты, танцах, песнях и т. д.). Подражательный характер подобных репрезентаций заключается не просто в том, что они имитируют объекты живой или неживой природы, а в том, что они имитируют и репрезентируют способы деятельности, или практики. Поэтому важную роль в репрезентации приобретает конвенциональная сторона,

а понятие «естественного сходства» становится слишком слабым, чтобы охватить всю имитационную сферу. Вместе с тем такие репрезентации, как «вторичные артефакты», не находятся «в мозгу» как «реалии сознания». Они суть продукты прямой внешней деятельности, или продукты преобразования природных материалов, или продукты телодвижений (как, например, в танце), или социальные формы организации деятельности (например, охоты), или организации отношений (например, отношений родства, иерархии и т. д.). Они суть внешне воплощенные репрезентации.

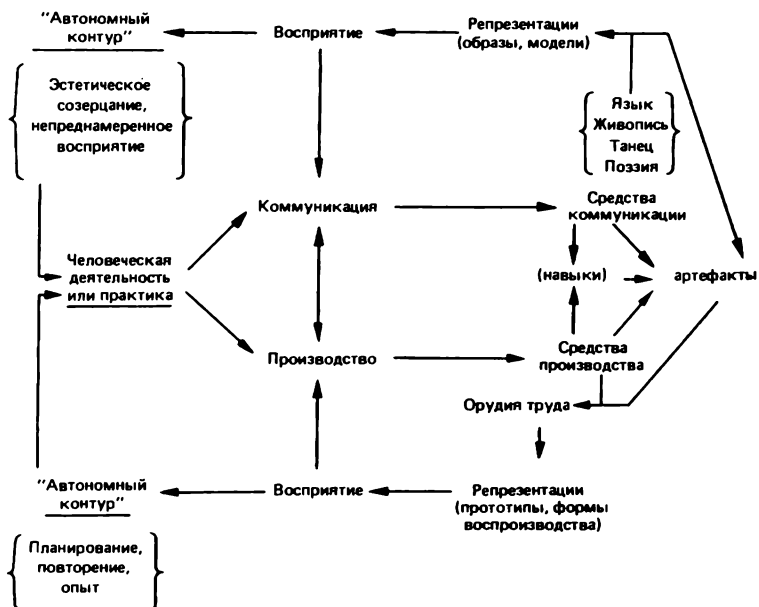
Это подробное рассмотрение исторической практики человека в ее генезисе одновременно описывает контекст специфически человеческого восприятия. Суммируя вышеизложенное, подчеркнем следующее. Специфически человеческой формой деятельности является создание и использование артефактов (включая орудия труда) в производстве средств к существованию и в воспроизводстве своего биологического вида. *Первичные* артефакты — это артефакты, применяемые в данном производстве непосредственно. *Вторичные* артефакты — это артефакты, используемые для сохранения и передачи приобретенных навыков или форм деятельности (практики), при помощи которых осуществляется это производство. Поэтому вторичные артефакты — это *репрезентация* таких форм деятельности. В этом смысле они *имитируют* не просто *объекты* окружающей среды, представляющие интерес для производства или используемые в нем, а объекты при воздействии на них человека, т. е. они имитируют формы операций или действий с этими объектами. Поэтому каноны репрезентации обладают большой степенью конвенциональности, соответствующей эволюции различных форм деятельности, или *практики* и, таким образом, не могут быть сведены к какому-то упрощенному понятию «естественной» схожести. В ходе этого процесса благодаря посреднической роли репрезентаций (или, более широко, канонов репрезентации) и поэтому в соответствии с меняющимися формами нашей практики природа, или мир, становится миром-для-нас.

Целью этого анализа человеческой деятельности, или практики, является выявление контекста, в котором происходят генезис специфически человеческого восприятия и соответствующие изменения, представляющие собой функцию исторических изменений в практике.

#### IV СХЕМА ОТНОШЕНИЙ ВОСПРИЯТИЯ И ПРАКТИКИ

Отношения перцептивной деятельности с другими формами практики, или человеческой деятельности, полезно представить в виде схемы. На этой схеме восприятие находится в петле обратной связи: предполагается, что оно опосредовано или обусловлено фундаментальными формами практики (а именно, производством и коммуникацией), а также артефактами, посредством которых эта практика осуществляется.

Основополагающее разделение человеческой практики на производство и коммуникацию восходит к Аристотелю, отличавшему производство вещей от «человеческих действий» в смысле отношений между людьми. Так, Аристотель характеризовал *этику* (с учетом этимологии этого понятия) как науку, которая должна заниматься социальными отношениями между людьми. В схеме я даю этим понятиям широкое толкование в смысле «коммуникация», хотя нужно помнить, что между теми вещами, которые должны быть произведены (*factibilia*), и теми действиями, что должны быть осуществлены (*agibilia*), связь весьма тесная. Сама коммуникация развивается



специфически человеческим образом именно в контексте социальной практики производства средств к существованию, а также в условиях для воспроизводства вида, в половых и социальных процессах рождения, воспитания и социализации нового поколения. Поэтому можно сказать, что основополагающей моделью здесь является схема Аристотеля, кардинально преобразованная Марксом и Энгельсом в их историческом материализме.

Средствами этой производительной и коммуникационной практики являются артефакты и навыки их использования, отличающие практику человека от поведения животного. Прежде всего это *орудия труда* и совокупность различных форм знакового общения, или «языков» общения. (В скобках заметим, что у животных тоже наблюдаются случаи такой «практики», включая примитивные артефакты или прото-артефакты и прото-языки; поэтому я не настаиваю на существовании в этом отношении между животными и людьми абсолютной пропасти. Однако такие зародышевые формы «практики» среди животных все-таки необходимо резко отличать от *доминирования* этой формы деятельности у людей и, следовательно, от преемственности и эволюции культуры, что стало возможным благодаря использованию орудий труда и языка). Я рассматриваю артефакты (орудия труда и язык) как объективирование человеческих потребностей и намерений, т. е. *уже* наделенными когнитивным и эмоциональным содержанием. Орудие труда *понимается*, как в его применении, так и в его производстве, в инструментальном плане, т. е. как нечто, что производится и применяется для достижения определенной цели. Таким образом, особенностью производства и воспроизводства орудий труда является сознательное целеполагание этой производительной практики (точно так же *использование* данного орудия труда уже с очевидностью воплощает эту интенциональность). С еще большей радикальностью я утверждаю, что интенциональность, направленность или сознательное целеполагание *впервые* обнаруживается именно в овладении этими навыками. Антителеолог мог бы возразить, что такие навыки, или формы целенаправленного поведения, суть просто условные рефлексy, или привычки, формируемые (естественными) режимами подкрепления, и что приписывание им «сознательного» и «целеполагающего» начала есть просто ненужное умножение реалий, ведущее

к навязыванию специфически адаптивной форме поведения слишком большого когнитивного груза. Моя точка зрения заключается в том, что именно эволюция репрезентации, или символического воплощения, или объективирование форм деятельности в объективном артефакте определяет сам генезис такого процесса осознания и такого целеполагания. Именно путем применения подобных репрезентаций сохраняется и передается специфическая форма практики. Именно в этом содержится зародыш культурной эволюции, в ходе которой адаптивные изменения в формах социально-исторической практики заменяют собой более медленные *генетические* средства их сохранения и передачи, функционирующие на биологическом уровне. Таким образом, как я уже писал в другой работе, *артефакт* является для эволюции культуры тем же, чем *ген* является для биологической эволюции.

Человеческие интенции объективируются и в орудиях труда, используемых в производстве, и в приобретаемых и адаптируемых для этого навыках, и в формах знакового общения, развивающихся в языке, изобразительном искусстве, танце, поэзии. Исходя из этого, я утверждаю, что наша перцептивная деятельность есть деятельность, опосредуемая или обуславливаемая именно самими этими формами. В той степени, в какой «смотреть», «слушать» и тому подобные действия сами являются формами деятельности, доминантные формы репрезентации представляют собой фильтры для чисто биологических перцептивных механизмов; более того, они фактически преобразуют функции (а умозрительно можно предположить, что и структуру) этих механизмов. Так, если взглянуть на схему, мы увидим, что само употребление орудий труда для той или иной цели уже определяет то, как на них будут смотреть, как с ними будут обращаться и т. д. Обычно считается, что такое «понимание» накладывается на чисто физиологическую или психологическую основу сенсорного входа (или «чистого», «доинтерпретируемого» восприятия) как его интерпретация, т. е. является чем-то привносимым в восприятие извне. Более рафинированными по сравнению с этими взглядами являются аргументы с позиции «видеть как что-то», когда контекст считается всегда определяющим или влияющим на то, как будет восприниматься воспринимаемое, так что любое «видеть» есть не «видеть нечто», а «видеть нечто как что-то». Но даже у этого понятия



(например, в дискуссиях о предопределенности наблюдения в зависимости от теории) имеется остаточное значение *данности* как чего-то, что лишь *затем* становится нагруженным теоретическим или каким-то другим когнитивным контекстом. Порок этого понятия заключается в том же, что и порок понятия «состояние природы» в классической политической теории. Как указал еще Руссо, это философская фикция, придуманная для теоретических целей, и было бы ошибкой предполагать у нее наличие скрытого экзистенциального смысла, т. е. предполагать, что где-то у «основания» имеется «состояние природы» или «девственный глаз». Но если сами истоки перцептивной системы видятся в интеракционной адаптации организма и его потребностей к окружающей среде, никакого «начала», при котором имела бы такая перцептивная нейтральность или перцептивное «состояние природы», не существует. «Природа» всегда является полем деятельности, и для воспринимающего организма то, что «там», или нечто «данное» — это всегда продукт его деятельности и тот срез мира, с которым эта деятельность сталкивается и который она преобразует в окружающую среду. Короче говоря, понятие «окружающая среда» само по себе не нейтрально: оно подразумевает то, к чему происходит адаптация организма и что изменяется им (или популяцией организмов, причем некоторые из них становятся затем частью окружающей среды для других организмов). Перефразируя Маркса, в этом экологическом контексте можно говорить о «совокупности природных отношений».

Для людей преобразование — это всегда преобразование посредством артефактов. Но именно производство и воспроизводство артефактов представляет нам рукотворный мир как символ сущего и как репрезентацию самих форм практики. В этом смысле вспаханное поле или одомашненное животное — ничуть не менее артефакты, чем, скажем, копье, лук, горшок и т. п. Более того, сама окружающая среда — как пространство деятельности — наделена свойствами артефакта. Преобразование природы происходит не только прямым путем — через деятельность и практику (культивация земли, создание нужных человеку объектов типа артефактов, называемых нами орудиями труда, или типа «средств к существованию», таких, как одежда, жилища и т. д.); природа преобразуется и как объект, или поле деятель-

ности, когда леса, реки и т. д. сами становятся в определенном смысле «артефактами». Они — либо источник пищи, либо источник опасности; у них есть направление, и они поделены на зоны и участки; они наделяются знакомыми человеку свойствами, т. е. антропоморфизируются посредством *репрезентации* как путей их использования, так и форм практики, свойственных этим путям. Приведем, возможно, крайний пример. Услышав хруст ветки или увидев неожиданно взлетевшую птицу, охотник преобразует этот звук (или это зрелище) в артефакт — в инструмент — самой охоты. Но то, чем оказывается для охотника хруст ветки, — это уже показатель социальной формы практики (в данном случае, охоты), а отсюда, поскольку охота обладает конкретно-исторической формой, или функцией, сама природа оказывается наделенной историческим и общественным характером, представая перед нами как *репрезентация* определенной формы практики, или человеческой деятельности.

Это тем более очевидно, если этот, по сути, крайний пример восприятия посредством «артефакта» охоты перевести на язык более привычных форм репрезентации, включая картины животных и охоты, воспроизведение памяти об охотничьих сценах в ритуальных танцах, воспроизведение всего эпизода в рассказе с определенной последовательностью изложения событий, описанием исхода и выводением морали.

В предыдущей статье «Рисунок, репрезентация и понимание» я доказывал, что наше видение мира складывается под влиянием того, как мы его рисуем. Я постарался показать, что имеющиеся у нас каноны репрезентации, сами стили рисования и конвенции о нем учат нас видеть мир иначе. Фактически художник, представляя нам один из возможных миров, отличный от мира, доминирующего в культуре данного времени, тем самым перевоспитывает нас перцептивно. О пластичности наших форм восприятия свидетельствует, по-моему, тот факт, что исторически по мере изменения стилей и канонів репрезентации менялся и мир. Возможные миры становятся дифференцированно реальными мирами. Несомненно и то, что перцептивно мы можем жить в альтернативных мирах, принимая различные «наборы», или различные каноны репрезентации для различных контекстов.

В приведенной схеме предполагается, что формы репрезентации (либо в знаковой функции орудий и навыв-

ков труда, которые сами являются моделями тех форм деятельности, посредством которых они производятся, воспроизводятся и используются; либо в употреблении репрезентативных языков, картин, представлений в памяти) становятся неотъемлемым условием нашего перцептивного понимания. Петля обратной связи на этой схеме отражает то, каким образом данная перцептивная форма, опосредованная вышеуказанными формами репрезентации, сама оказывается включенной в нашу производительную и коммуникативную практику. То, чем мы научились видеть тот или иной объект, становится, в свою очередь, руководством для нашей внешней практической деятельности. Подобно тому, как на другом уровне перцептивные постоянные (например, для форм, размеров, дистанций) решающим образом влияют на ориентацию движений и действий животных в их жизненном пространстве, так и адаптация и изменения перцептивной формы становятся определяющими для ориентации различных форм деятельности человека в разнообразном культурном пространстве его жизни и практики.

Эта обратная связь между меняющейся практикой и меняющимися формами перцепции обладает и относительно автономной внешней петлей, которую я обозначил на схеме как «автономный контур». Этот контур крайне важен. Сами формы репрезентации оказываются здесь составными частями «мира» (или «миров») имажинативной практики. Воспроизведение в памяти сцен охоты — это не сама охота: ни зверей не убивают, ни самим охотникам ничего не грозит. В этом смысле репетиция перед «настоящей» охотой находится в «автономном контуре» и вне главного контура. Действительно, как образная инсценировка, репетиция может достигать большего или меньшего сходства с самой охотой в том смысле, что репетиции позволяют конвенционально определять и включать в инсценировку различные ценности и потребности (например, формы действий членов общины, формы ухаживания, родственные связи, выражение радости, решительности, агрессивности и т. д.), каждая из которых может иметь к охоте лишь опосредованное отношение. Тем не менее такая относительная обособленность «автономных» репрезентаций от непосредственной, реальной практики охоты, а также пластичность самой ритуальной формы превращают эти

репрезентации в средоточие и средство выражения более широкого набора когнитивных и эмоциональных потребностей, намерений и ценностей, чем тот набор, который характеризовал бы эту форму деятельности, если бы она была лишь просто и только репетицией охоты. При такой интерпретации можно говорить о классе артефактов, могущих составить относительно самостоятельный «мир», в котором правила, конвенции и результаты деятельности перестают быть непосредственно «практическими». Иными словами, они могут быть включены в сферу непрактической, или «свободной» игры, или игровой деятельности. Это особенно показательно в тех случаях, когда конвенции репрезентации (например, в искусстве или языке) становятся очевидными, т. е. когда связи репрезентации с непосредственно производительной или коммуникативной формами деятельности настолько ослабевают, что *формальные* репрезентативные структуры абстрагируются от их использования в производительной практике и они предстают уже сами по себе, т. е. как первичные структуры. Здесь-то и возникают возможности для так называемого «незаинтересованного», «эстетического» восприятия или для «чистого» созерцания; однако это не означает, что у репрезентации *нет* никакого практического аспекта. Скорее имеется в виду, что ее первоначальная роль, так сказать, выносится за скобки.

Альтернативной теорией истоков этой чисто формальной, или незаинтересованной перцептивной деятельности является теория о том, что, кроме чисто утилитарной производительной практики, организму (высшему животному и человеку) требуется спонтанная игровая деятельность, в которой его способности проявляются за пределами других потребностей. По теории Гроса (см. его работу «Роль игры у животных»), это «предваряющая» деятельность, в которой звереныш не *имитирует* поведение взрослых особей, а инстинктивно практикуется в тех видах деятельности, потребность в которых возникает у него лишь позже (драка, охота, половые игры и т. д.). Предполагается, что мы имеем дело с адаптивно отбираемым «игровым инстинктом», обусловленным уже теми целями, которым он служит в интересах вида. По существу, у человека тоже может быть такая глубоко коренящаяся в биологических и социальных факторах потребность в подобной «свободной» деятель-

ности, а ее связи с интенциональными формами «необходимой» практики, несомненно, должны быть весьма сложными. Не останавливаясь на этом вопросе, замечу лишь, что он ни в коей мере не затрагивает мой главный тезис, согласно которому *формальные* структуры подобной «незаинтересованной», «автономной» деятельности зависят от правил, ритуалов и форм практики, репрезентированных в «неавтономных» моделях данной деятельности. Вопрос о том, какие формы первичны, а какие вторичны, остается пока открытым. Лично я придерживаюсь в настоящее время того мнения, что сами способы репрезентации порождаются непосредственными формами необходимой производительной практики и что лишь таким образом происходит опосредование перцептивной деятельности и приобретение ею исторического характера. Я считаю также, что принадлежащие «автономным» мирам артефакты воображения являются производными, абстрагируемыми артефактами. Вместе с тем во всем этом вполне может быть какая-то структурная компонента, ведущая свое происхождение от других (хотя и не менее социальных) потребностей, лежащих за пределами более насущных потребностей производительной практики.

Я бы назвал подобные артефакты, абстрагированные от их непосредственной функции репрезентации, «третичными». По моему мнению, они составляют особую область, для которой характерна свобода воображения в разработке правил и операций, отличных от тех, что приняты в обычной, «неавтономной» практике «этого» мира. Что же касается возможных миров, то в них, вероятно, могут отражаться границы перцептивной практики, имеющей место в данном «реальном» мире, т. е. мире, в котором осуществляется непосредственная, внешняя, необходимая производительная практика, причем протекает она в соответствии с правилами и онтологиями, выработанными благодаря самой этой практике. Иными словами, подобно тому как воображаемые картины наших снов, будучи производными от нашей повседневной перцептивной практики, в то же время являются картинами, в которых происходит преодоление или нарушение обычных ограничений, так и в практике воображения: хотя перцептивные формы и являются производными от данной исторической формы восприятия, но уже не привязаны к ней.

Тем не менее обратная связь имеет здесь существенное значение. Если, как я утверждаю, «реальный» мир является результатом исторического отбора и находится в соответствии с данным уровнем общественно-исторической практики (т. е. данным уровнем развития техники, социальной организации и т. д.), то «возможные» миры — это варианты потенциальных изменений в данной форме самой практики («кандидаты на замещение»). Перцептивная альтернатива делает возможной практическую альтернативу, выступая, так сказать, в качестве перцептивной гипотезы. Я рассматриваю подобные изобразительные миры не как «сновидения», не как нечто находящееся «в голове», а как воплощение репрезентаций или, точнее, как воплощение альтернативных *канонов* репрезентации в реальных артефактах, выражающих или отображающих эту альтернативную перцептивную форму. Когда мы оказываемся в состоянии перцептивно «поселиться» в данной умозрительной картине, эта картина может обрести краски и изменить наше восприятие «реального» мира, открывая в нем те возможности, которых мы не видели ранее.

Отсюда следует, что активность воображения есть форма альтернативной перцептивной практики, находящаяся в «автономном» контуре только применительно к исторически данной или доминирующей современной форме перцептивной практики. Воображение как «внутренняя репрезентация», т. е. как изображение «в уме» подобных альтернатив, является, по моему мнению, производным от фактического производства имажинативных артефактов. Иными словами, я рассматриваю имажинативную практику в ее генезисе, т. е. как практику, имеющую место в реальном мире, или как реальное производство репрезентаций. Что же касается интериоризации этих репрезентаций как «мыслительных» артефактов, я считаю этот процесс вторичным, производным.

Не желая отклоняться в сторону, я оставляю дальнейшую разработку этой темы для следующей статьи. Тем не менее, подводя итоги, отмечу, что конструкции альтернативных имажинативно-перцептивных форм, свободных от непосредственной репрезентации текущих форм деятельности и поэтому относительно независимых, находятся в обратной связи с реальной практикой, понимаемой как репрезентация возможностей, выходящих за рамки сегодняшней действительности.

Что это не просто некое абстрактно-умозрительное воображение, а *действительно* одна из форм перцептивной деятельности, должно быть ясно из самой природы воображения, поскольку оно одновременно и является производным от обычного восприятия, и способствует его развитию и насыщению информацией. Проходящие в рамках восприятия процессы антиципации, ознаменования, поиска сходства, формирования установок; селективность и концентрация восприятия; его связи с потребностями, намерениями и чувствами, с когнитивными и теоретическими структурами — все это говорит о неразрывном единстве восприятия со всей совокупностью тех социальных и индивидуальных отношений, в которых оно функционирует и которые оно выражает. Поэтому восприятие — это не *начальная* стадия человеческой деятельности; оно само *есть* деятельность — в одной из ее форм, в сложном и тонком переплетении со всеми другими «более непосредственными» способами производительной практики, с моторной деятельностью,— благодаря которой человек функционирует в мире, поддерживая свое существование. Мое утверждение об историческом изменении форм восприятия в ходе исторических изменений практики основывается именно на вышеуказанном факте интеграции восприятия с практикой. Поэтому задача исторической эпистемологии, очерчиваемая здесь лишь в программном плане,— это изучение как механизмов изменения перцептивных форм, так и истории этих изменений. Такая история человеческого восприятия не может быть абстрактным философствованием, она основывается на научных исследованиях логики и процесса перцептивной деятельности, на физиологии человеческого восприятия и на экспериментальных исследованиях перцептивных явлений. Кроме того, истории восприятия требуется изучение исторических изменений в социальной практике и в «мире» артефактов и форм репрезентации, связанных с перцептивными изменениями. В этом смысле родственным контекстом является история техники, науки и искусства, как и социальная и познавательная история человеческой практики, включающая в себя контексты верований, идеологий, мировоззрений, систем ценностей,— короче говоря, история того общественного мира человека, в котором рождается и функционирует восприятие.

**КАНОНЫ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ:  
«ПЕРЦЕПТИВНОЕ ПОСТОЯНСТВО»  
И «АДЕКВАТНОСТЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ ПЕРСПЕКТИВЫ»**

В этой работе я постараюсь показать, что широко распространенная теория перцептивного постоянства и не менее популярное представление об адекватности репрезентаций обязаны своим существованием одному и тому же заблуждению. Мои доводы, исходящие из аргументации Нельсона Гудмена (см. его работу «Языки искусства») и развивающие ее, сводятся к тому, что теория перцептивного постоянства основывается на ложной теории зрения, а именно, на традиционной модели оптики, строящейся на евклидовой геометрии. Далее я постараюсь показать аналогичную ошибочность представления, согласно которому каноны линейной перспективы якобы являются нормой адекватного изображения: это представление покоится на той же ошибочной теории зрения (вернее, на утверждении о том, что нормой адекватности в рисованной репрезентации является зеркальный образ).

Вкратце мои доводы сводятся к следующему. Перцептивную инвариантность таких характеристик объектов и предметов, как размеры, формы и т. д., пытаются объяснить с помощью теории перцептивного постоянства *только* потому, что она интерпретирует их восприятие нами в трехмерном мире, как если бы это было восприятие двухмерного образа этого мира. Я постараюсь показать, что подобная теория постоянства просто излишня: она нужна лишь для того, чтобы исправить постулируемые самой этой теорией заблуждения о якобы характерных свойствах перцепции. Таким образом, теория перцептивного постоянства как бы изобретает то зло, по отношению к которому она сама же и представляется добродетелью. В действительности же, если на нее взглянуть с объективной точки зрения, она сама сводит себя на нет, т. е. оказывается излишней. Более того, поскольку определение в рамках канонов линейной перспективы репрезентационной адекватности находится



во взаимозависимости с теорией постоянства, понятие адекватности либо будет процветать, либо должно будет пасть вместе с процветанием или падением этой теории. Отдавая дань метафоричности, скажем, что постоянство и адекватность — это свойства, идущие рука об руку, а позднее мы увидим, что они вообще сливаются друг с другом. Итак, рассмотрим вначале общепринятое представление, а затем постараемся опровергнуть его.

Согласно теории перцептивного постоянства, наше восприятие размеров, форм и других характеристик объекта инвариантно, несмотря на те изменения, с которыми они могут нам являться. Каноны линейной перспективы диктуют нам, как адекватно передать в рисунке этот меняющийся внешний вид таким образом, чтобы принцип постоянства действовал для двумерных изображений с тем же успехом, что и для трехмерных объектов и предметов. Достоинством феноменов постоянства и адекватности считается то, что они вроде бы дают нам правила для верной перцептуальной интерпретации и верной репрезентации и, следовательно, дают нам возможность видеть вещи такими, какие они есть на самом деле, и безошибочно репрезентировать их так, как они нам являются. Феномен постоянства якобы стоит на страже реальности, а феномен адекватности — на страже являющегося. По существу они выглядят инверсивными: если что и корректируется феноменом постоянства, так это как раз то, что представляется для коррекций феноменом адекватности.

Достоинства феномена постоянства видят в том, что им якобы компенсируются потенциальные ошибки восприятия. Таким образом, теория постоянства является нормативной теорией, а феномен постоянства восприятия формы и размеров рассматривается в ней как механизм перцептивной системы, благодаря которому эта система «исправляет» то, что предстает перед нами в обманчивом виде. Наклонные круги «являются», или представляются нашему визуальному аппарату в виде эллипсов. Феномен же постоянства придает им их первоначальную форму, благодаря чему мы распознаем в эллипсах наклонные круги, причем эти круги, как им и подобает быть, совершенно круглые. Утверждают, далее, что предметы, удаленные от нас расстоянием, «являются» нам в уменьшенных размерах (их спроецированные на сетчатку глаза образы меньше, чем образы тех же предметов, нахо-

дящихся ближе к нам); постоянство же восприятия сохраняет размеры предметов постоянными независимо от подобных феноменологических или физиологических видоизменений, а мы «учитываем» разницу в расстояниях в результате правильной интерпретации видимых различий в размерах.

Феномен адекватности — это то же постоянство восприятия, но перенесенное из сферы трехмерного видения в сферу двумерной рисованной репрезентации. Таким образом, адекватность является свойством репрезентации, благодаря которому в являющемся сохраняется то, что сохраняется в обычном восприятии благодаря феномену постоянства. Если перцептивное постоянство является правилом перцептивной системы, обеспечивающим верную интерпретацию воспринимаемого, тогда адекватность обеспечивается правилом репрезентации, «предоставляющим» текст для верной интерпретации в соответствии с перцептивным постоянством. Так по крайней мере все это можно представить.

Такова вкратце традиционная точка зрения на перцептуальное постоянство и репрезентационную адекватность. Она сразу вызывает ряд вопросов концептуального порядка, к обсуждению которых мы и считаем полезным приступить. Начнем с некоторых уточнений и оговорок.

Концепция перцептивного постоянства подразумевает различие между тем, что *принимается* зрительным аппаратом, и тем, что *воспринимается*. Это классическое различие между ощущением и восприятием, между «данным» в перцепции и перцептивными «суждениями» является для понятия постоянства основополагающим. Считается, что *принимаемое* нами — это пучки отраженных от различных поверхностей световых лучей. При этом внешняя среда (воздух) рассматривается как не оказывающая на геометрию проецирования никакого влияния, а это значит, что по крайней мере в линейной перспективе сохраняются условия евклидова пространства (в воздушной перспективе, где цвет и градиенты света и темноты находятся под влиянием расстояний, дело, естественно, обстоит иначе). В проекции пучка световых лучей различия в размерах и формах проецируемых фигур находятся в соответствии с преобразованиями евклидовой геометрии, т. е. классической геометрической оптики. Какой бы ни была рефракция, она описывается в терминах классической диоптрики, вклю-

чая, например, преломление световых лучей линзами или в более общем плане средами с различными показателями преломления. В случае же с двояковыпуклым хрусталиком глаза происходит конвергенция потока световых лучей, и на расстоянии, равном расстоянию между хрусталиком и сетчаткой, на поверхности последней образуется перевернутое изображение, или точечная проекция. Размеры этого изображения меняются обратно пропорционально расстоянию между глазом и объектом. Что же касается формы изображения, то она меняется в зависимости от угла падения световых лучей на служащую экраном поверхность<sup>1</sup>

Таким образом, речь идет о различии между объектом (или видом) и его оптическим изображением, спроецированным на сетчатку глаза, более конкретно — о различиях в размерах и формах воспринимаемого объекта и его изображения. Предположение о необходимости проведения при визуальной перцепции соответствующих коррекций основывается именно на факте этих различий, поскольку «данностью», или информацией-стимулом, считается изображение на сетчатке глаза. А коль скоро эта посылка принимается, из нее с необходимостью следует вывод о том, что для сохранения постоянства формы и размеров воспринимаемого объекта (несмотря на все изменения в его изображении на сетчатке) субъекту требуются определенные психологические действия, которые Гельмгольц называл *unbewusster Schluss*, т. е. «бессознательные умозаключения». Отсюда в свою очередь следует, что основополагающим положением теории постоянства является положение о том, что наш доступ в трехмерный визуальный мир опосредуется его двумерным изображением, представляющим собой проекцию — путем конвергенции — пучка световых лучей на двумерную поверхность. Нетрудно понять, почему эта модель позволяет легко перейти к интерпретации восприятия как формы отражения внутренней «картины» мира и к выводу о том, что восприятие мира в определенном смысле аналогично восприятию картины<sup>2</sup>

Однако эта ошибка теории постоянства (а я считаю ошибочным трактовать бинокулярное трехмерное зрение движущегося и действующего субъекта, как если бы оно было монокулярным двумерным зрением неподвижного субъекта) — поучительная ошибка. Дело в том, что, будучи ошибочной теорией зрения, при иной интерпре-

талии теория постоянства позволяет мне предложить альтернативную теорию. Имеется в виду следующее. Если в соответствии с теорией постоянства для сохранения инвариантов в ходе «феноменологических», или физиологических (ретинальных), изменений того, что «дано», или представлено глазу, требуются соответствующие преобразования и если «данным» является двумерная карта, или «картина» визуального мира, то имплицитно отсюда следует, что наше видение опосредуется этой «картиной». Я же утверждаю, что определенная «картина» действительно опосредует наше видение, однако это не «картина», *данная* нам в ощущении, т. е. сетчаткой глаза. Это фактический способ изображения объекта в рисунке, свойственный нам при *создании* рисованных репрезентаций. С этим-то способом и оказываются сопряженными различные теории постоянства, зависящие от того, какими правилами определяются соответствующие обусловленные репрезентацией преобразования. В такой интерпретации теория постоянства — это не теория зрительной перцепции *как таковой*. Волей-неволей она оказывается теорией восприятия *картин*! Отсюда следует, что критерий адекватности *определяется некоторой данной* теорией постоянства как сопутствующий ей (этой теории) фактор, а именно: просто как такое правило репрезентации перспективы, которым охватывается совокупность преобразований, необходимых для соблюдения инвариантности, предлагаемой той или иной конкретной теорией постоянства.

Те преобразования, которые *определяют* линейную перспективу как норму репрезентативной адекватности,— это просто преобразования, вытекающие из евклидовой геометрии (как формальной математической системы) и из евклидовой геометрической оптики (в части интерпретации световых лучей, отражения и рефракции). Отсюда я утверждаю, что *теоретическим* обоснованием адекватности выражения перспективы в репрезентациях служит теория зрения, рассматривающая процесс видения в терминах евклидовой геометрической оптики. Поэтому эта теория не только упорядочивает соответствующим образом эмпирические данные, но и устанавливает критерии, *что* следует принимать в качестве таковых. Отсюда ясно, что эта теория упорядочивает также поиск теоретических моделей. Так, световые лучи *определяются* ею как прямые линии, а формирование изображения

посредством проекционных преобразований определяется в терминах евклидова точечного картографирования пересечений проецирующихся лучей с ровными поверхностями. Если экспериментальные данные, например, покажут, что физиологически при проецировании лучей света на сетчатку глаза такого картографирования *не* происходит, это будет означать, что вышеуказанная теория ошибочна. Но ведь в действительности сетчатка глаза не представляет собой единообразной ровной поверхности. Ее поверхность искривлена и дифференцирована в зависимости от распределения различных совокупностей нейронов-рецепторов (например, рецепторов цвета, угла наклона и т. д.)<sup>3</sup> Уже на этом основании данную теорию следует признать ошибочной. Но она ошибочна и феноменологически, если ее рассматривать не просто как теорию физической (или физиологической) геометрии зрения, а как объяснение того, что мы видим, так как рисованная репрезентация, сделанная в строгом соответствии с канонами линейной перспективы, *выглядит* неестественно<sup>4</sup> Остановимся на этом каверзном моменте. Трудность здесь в том, что если нарисованный в соответствии с немодифицированным евклидовым правилом проекции рисунок в *моих* глазах «выглядит неестественно», может показаться, что я при этом прибегаю к некоему якобы существующему до появления рисунка критерию визуальной адекватности (например, к восприятию как таковому) и что мерилom адекватности служит ничем не опосредованное видение, причем все это противоречит моей гипотезе об опосредовании видения репрезентацией. Решение этой проблемы заключается, по-моему, в том, что наше зрение никогда не было результатом лишь некоторой *данной* репрезентативной нормы. Оно представляет собой сложный процесс, опосредуемый целым рядом норм, одни из которых почти напрямую обязаны своим происхождением нашей биологической и практической деятельности (например, физиологической основе нашей системы видения или формам нашей моторной неизобразительной практики), а другие — *самым разным* репрезентивным нормам, развившимся исторически и сформировавшим, так сказать, наше визуальное наследство и нашу визуальную родословную. Тот факт, что художники с самого начала модифицировали каноны строгой геометрической линейной перспективы, свидетельствует об определенной авто-

номии человека в выборе норм и в их модификации и развитии в ходе самой репрезентативной практики. Но этот вопрос требует особого исследования.

Осуществленный мною критический анализ общепринятой точки зрения представлен в рамках моего разбора взглядов на перспективу, высказанных Нельсоном Гудменом в его работе «Языки искусства», где им был предложен самый поразительный и самый любопытный аргумент против устоявшегося подхода. Вопросам перспективы в «Языках искусства» уделено всего несколько страниц (с. 10—19). Среди прочего там утверждается, что «рисунки, учитывающие перспективу, как и любые другие рисунки, нужно уметь читать, а это умение следует приобретать» (с. 14). Возражая против общепринятого положения, согласно которому при определенных условиях изображение с учетом перспективы дублирует пучок световых лучей, отражаемых самим объектом, Гудмен пишет, что эти самые «определенные условия» (например, фиксированное монокулярное визуальное восприятие сквозь смотровое отверстие, фронтально-параллельное демонстрирование объекта, представление его на определенном расстоянии и т. д.) «настолько неестественны», что «искать меру адекватности при помощи лучей, направленных в закрытые глаза, было бы менее абсурдно» (с. 13). В целом позиция Гудмена сводится к следующему. По его мнению, в основе утверждения об идентичности визуальной информации, которую несут для нас двумерная репрезентация объектов с учетом перспективы и сами репрезентируемые трехмерные объекты, лежат столь изощренные формы репрезентации и столь обедненные и отвлеченные формы видения, что понятие «подобия», или «адекватности», изображения объекту само становится понятием, не менее зависящим от канонов репрезентации, чем при любых других формах репрезентации, *не* учитывающих перспективы. Просто сами каноны являются различными.

Причиной, по которой этот аргумент Гудмена кажется нам превратным, является то, что нашим собственным, хорошо знакомым нам канонм адекватности служит канон линейной перспективы. Я уже писал (см. статью «Рисунок, репрезентация и понимание», с. 166—182 наст. изд.), что принятие этого канона было историческим актом, включавшим в себя принятие и интерпретацию основанной на евклидовой геометрии оптики как теории

зрения, и что эта теория ошибочна. Там же я подчеркивал, что видение есть не только физическая, но и социальная, обусловленная культурой деятельность и что принятые нами формы репрезентации управляют самим этим видением. «Мы видим так, как рисуем», говорится в той статье. Этим подразумевается, что мы стали «видеть» наклонные круги как эллипсы только после того, как стали изображать их в виде эллипсов, приняв изображение перспективы в качестве канона репрезентации. В действительности же мы продолжаем видеть наклонные круги как наклонные круги, *кроме случаев*, когда нас просят изобразить их; вот тогда-то мы и репрезентируем их в виде эллипсов, с тем чтобы они выглядели как эллипсы, нарисованные таковыми в соответствии с канонами перспективы (или с теорией геометрической оптики как теорией проекции на сетчатке глаза отраженных лучей света).

Здесь я бы хотел провести еще более разительный и кажущийся еще более ошибочным аргумент, вытекающий, я полагаю, из рассуждений Гудмена. Из этого аргумента следует радикальное переосмысление феномена визуального постоянства, в частности постоянства формы и размеров\*. Вот этот аргумент: само открытие или описание феномена постоянства не может иметь смысла, если это не описание, следующее канонам перспективы (или теории видения, основанной на геометрической оптике); само утверждение о том, что мы «сохраняем постоянство» за счет проекционных трансформаций, это ошибочное представление о функционировании глаза или нашей визуальной системы, вызванное принятием нами ложной теории видения, которая в свою очередь связана с конвенциональностью репрезентации (а она сама по себе не является ни истинной, ни ложной).

Так, согласно традиционной точке зрения, параллельные линии всегда «визуально» сходятся, исключая случаи с фронтально-параллельной плоскостью (и даже там при увеличении их длины выше или ниже линии прямой видимости говорят об их «визуальной конвер-

---

\* Здесь мною рассматривается лишь постоянство формы и размеров. Я пока не могу сказать, можно ли распространить мои выводы, скажем, на постоянство цвета и др. Вероятнее всего, ход рассуждения должен быть для таких случаев иным, поскольку здесь нами рассматривалась трансформация в перспективе размеров и формы и ничего более.

генции»). Так, рельсы железной дороги как будто сходятся вдаль. Считается, что благодаря тому или иному механизму (например, благодаря классическому «бессознательному умозаключению» Гельмгольца) мы «делаем поправку» на *кажущуюся* визуальную конвергенцию и интерпретируем визуальное (т. е. ретинальное) изображение сходящихся линий как их параллельность, уходящую вдаль.

Я считаю, что никаких «поправок» или «умозаключений» мы вообще не делаем и что для нормального бинокулярного зрения уходящие вдаль параллельные линии представляются именно такими, какие они есть на самом деле, т. е. параллельными линиями, уходящими вдаль *без* какого бы то ни было слияния. Феномен постоянства не нуждается в том, чтобы его сохраняли. Он нам просто дан. И тем не менее все мы *можем* видеть, как рельсы сходятся. Иными словами, мы можем преднамеренно нарушить данный нам феномен постоянства, и я утверждаю, что это становится возможным только в силу принятия нами схождения параллельных линий в перспективе как формы их репрезентации в рисунке, т. е. как формы двумерной репрезентации их «убегания вдаль». Но почему мы должны принимать такую форму? Согласно традиционному доводу, она воспроизводит воспринимаемую глазом визуальную информацию, т. е. воспроизводит ретинальную проекцию пучка лучей света, отраженных от самих объектов; утверждается также, что ее можно измерить. Я полагаю, что Гудмен возражает именно против этого, и хотя здесь, чтобы идти дальше, мы минуем данный вопрос, позднее я к нему еще вернусь и привлеку для этого новейшие психологические исследования восприятия рисунков, и в первую очередь альтернативную концепцию Дж. Дж. Гибсона.

Итак, почему же мы приняли представление сходящихся в перспективе линий в качестве канона репрезентации? Чтобы ответить на этот вопрос, нам потребуется сделать несколько операций с зеркалами.

Зеркала удивительны, потому что они обманчивы. Если отвлечься на мгновение от нашего опыта в обращении с зеркальными образами, т. е. «вынести за скобки» то, как мы легко адаптируемся к зеркальному отражению, мы сможем вернуться к чуду зеркала: на двумерной поверхности оно представляет нам трехмерный образ. Принимая зеркальный образ за отражаемый объект,



мы обнаруживаем ошибку, лишь натываясь на зеркало. Если нас лишить этой возможности, а также иных «выдающих» поверхность зеркала «подсказок» (рама, пятна, искажения, блеск, тусклость и т. д.), мы можем впасть в совершенное заблуждение. В сущности, следуя за Гудменом, зеркальные образы можно представить как метафоры в том смысле, что любой взятый вместо отображаемого объекта образ является ярлыком, т. е. невербальной визуальной метафорой, принимаемой за нечто такое, чем она не является. Однако зеркальный образ — это особая «метафора», потому что ее вряд ли можно принять за «преднамеренную категориальную ошибку», каковой считает вербальную метафору Гудмен (с. 73).

Так или иначе, но неверно, что зеркало не лжет. Несомненно, оно лжет, когда мы не узнаем в сформированных в нем (или «на» нем) образах *зеркальные* образы, иными словами, когда то, что появляется на двумерной поверхности (или из нее), мы принимаем за трехмерный объект. Распознавание в зеркале зеркала, а в образе образа требует определенной искушенности.

Теперь представьте, что к этой искушенности добавляется достаточно естественная попытка интерпретации глаза как зеркала для объектов внешнего мира, причем эта попытка предпринимается не наивными простаками, а учеными-теоретиками. Иначе говоря, математическая теория проективной геометрии Евклида, переосмысленная как классическая теория оптики (с прямолинейно расходящимися лучами, с отражением и преломлением лучей света, с плоскими и искривленными поверхностями и с конвергенцией лучей, проходящих через линзы или точечные отверстия), рассматривается как теоретическое описание формирования образа (отражения). В результате этого двумерное зеркальное отражение принимается за образ, аналогичный образу, который проецируется на «зеркало» глаза.

Если же нам требуется отобразить само зеркальное отражение, то полагают, что такую репрезентацию следует создавать путем копирования образа с поверхности зеркала. Буквально говоря, зеркальный образ можно репрезентировать в рисунке либо путем прямой зарисовки (например, зарисовывая карандашом соответствующую часть поверхности зеркала), либо путем проецирования его через линзу или точечное отверстие на плоскость

с последующей зарисовкой его на этой плоскости. Еще один вариант, предложенный в свое время Леонардо да Винчи,— это прорисовка образа на находящемся перед глазами прозрачном стекле. Это, кстати, то, что дала Ренессансу камера-обскура. Заметим также, что требование Брунеллески «рисовать все так, как оно выглядит в зеркале»,— это практический способ, при помощи которого мастер включает законы геометрической оптики в каноны рисованной репрезентации.

Ясно, что когда уходящие вдаль параллельные линии отражаются в зеркале или проецируются на плоскость, они *действительно* сходятся. Таковыми их и репрезентируют в рисунках с перспективой. Я же утверждаю, что для трехмерного бинокулярного зрения они не представляются сходящимися, *до тех пор пока* мы не овладеваем навыком перенесения конвергенции, принятой в перспективной репрезентации, на наше обычное *отвлеченное* видение трехмерного мира. Параллельные линии начинают представляться нам сходящимися только после того, как мы овладеваем навыком видеть так, как мы рисуем, причем лишь после того как мы оказываемся в состоянии переводить наше видение на язык наших репрезентаций. Иначе говоря, принятые нами в ходе исторического развития каноны репрезентации воздействуют на само наше восприятие, и степень этого воздействия такова, что, признав эти каноны, мы теперь можем «видеть» схождение параллельных линий. В более широком плане это означает, что формы восприятия подвержены изменениям, которые соответствуют историческим изменениям в формах нашей социальной практики. В данном случае это практика рисованной репрезентации. В целом же эту общеметодологическую позицию я называю исторической эпистемологией (см. статью: «Восприятие, репрезентация и формы деятельности: на пути к исторической эпистемологии», с. 183—211 наст. изд.).

Как же все это может сказаться на обычном представлении о перцептуальном постоянстве? Я считаю, что «перцептуальное постоянство» имеет право на жизнь как понятие и, более того, действительно имеет место как реальное перцептивное явление, но лишь в том случае, когда речь идет о «корректировке» характерного для нас способа репрезентации перспективы в рисунке, способа, сформировавшегося в соответствии с теорией зрения,

основанной на евклидовой геометрической оптике.

Да, это серьезная заявка. В своем наиболее законченном виде она означает отрицание визуальной переработки входных переменных, переработки, которая была бы направлена на сохранение постоянства восприятия. Более того, она означает, что при нормальном зрении никакой подобной переработки вообще не требуется. Все это могло бы быть равносильно утверждению об адекватности «безыскусного» зрения, которому, таким образом, не требуется коррекции за счет преобразований, вызываемых феноменом постоянства. Но дело в том, что «безыскусного» зрения как такового не существует. Сама эволюция глаза как адаптированного визуального механизма включает в себя те процессы и функции, которые должны быть свойственны зрению. Поскольку, попросту говоря, задача заключается в том, чтобы дать объяснение нашей визуальной способности распознавать *один и тот же* объект в различных условиях (например, при различных расстояниях, углах зрения, величинах освещенности, в различном окружении и т. д.), нам необходимо включить такое объяснение в нашу теорию видения. Однако это требование может возникнуть лишь в том случае, если все названные различия ставят идентичность объекта под сомнение. Но для «безыскусного» (читай — высокоорганизованного, сложного, адаптированного) глаза сомнений в ней *нет*, поскольку целью его эволюции было именно сохранение этой идентичности. Похоже, что феномен постоянства объекта и формы, если только это не врожденное свойство человека, появляется у него очень рано, в младенчестве<sup>5</sup> Что же касается животных, то относительно жизненно важных и функциональных для них объектов это свойство дано им от рождения<sup>6</sup> Таким образом, оказывается, что принцип постоянства ставится под сомнение лишь нашей ученостью и нашей наукой. Да, мы можем абстрагироваться от собственной визуальной деятельности, но это стало возможным только потому, что мы приобрели способность визуально репрезентировать трехмерные объекты и виды на двумерных поверхностях и научились создавать на основе этой деятельности теории видения. Именно отвлеченная *практика* репрезентации дала нам возможность визуального абстрагирования при обычном восприятии объектов. Мы можем «видеть» те видоизменения в форме и размерах, которые обнаруживают перед

нами объекты, только потому что «форма» и «размер» оказались отделенными от объектов, т. е. отвлеченными — благодаря нашей практике репрезентации — визуальными концептами. Видимое схождение параллельных линий, уменьшение размеров объектов с увеличением расстояния до них и другие феноменологические видоизменения, требующие для объяснения соответствия нашего зрения действительности привлечения механизма постоянства, — все это явления, с которыми нам никогда не пришлось бы столкнуться, если бы не наша способность репрезентировать вещи «так, как они выглядят в зеркале». Само возникновение понятия «явление», или «воспринимаемые свойства объекта» (в отличие от того, что он из себя представляет «в действительности») — это результат когнитивно-перцептивного акта абстрагирования, *не* изначально присущего перцептивному аппарату, а достигаемого благодаря рефлексии и поиску.

Все сказанное *не означает*, что мы должны отказаться от репрезентирования объектов «так, как они выглядят в зеркале». Скорее это признание самого факта, но факта не универсального; одновременно признается, что наш выбор такой репрезентации является историческим, обусловленным конкретными нормами, принятыми с конкретными целями. Но этим еще не исчерпывается вопрос о том, стал ли такой выбор (т. е. выбор канонов репрезентации с учетом перспективы) выбором «правильного» отображения нашего визуального мира. Это вообще не путь решения данного вопроса, потому что, на мой взгляд, сама постановка его в таком виде неправомерна.

Понятие «правильное отображение» подразумевает не простое наличие нормы, а то, что среди альтернативных норм следует выбрать какую-то одну, потому что именно она обеспечивает «правильное отображение». Но тем самым далее предполагается, что выбор одной из альтернативных норм репрезентации (например, выбор линейной перспективы) сам определяется какой-то нормой норм, т. е. метанормой. Как и в случае выбора среди альтернативных теорий в науке, здесь также возникает проблема критерия выбора (критерия принятия или не-принятия чего-то). Утверждать, как это делаю я, что выбор «историчен», очевидно, означает представление его вне норм, т. е. видимое признание, во-первых, исторического релятивизма в отношении «правильного отображения», или «адекватности»; во-вторых, конвен-

ционализма в отношении природы норм; в-третьих, в лучшем случае прагматического критерия в отношении того, какие же нормы соответствуют нашим целям. Альтернативным подходом здесь видится принятие эссенциалистской концепции «нормы норм», а именно концепции, рассматривающей в качестве такой «нормы норм» *истину* и поэтому определяющей репрезентативную адекватность с позиций того, «как объекты выглядят в действительности». Между Сциллой исторического релятивизма и простого дескриптивизма, с одной стороны (когда каждая норма сама считается собственной гарантией «правильности» — нечто напоминающее пиранделлово «ты прав, если думаешь, что ты прав»), и Харибдой эссенциализма — с другой, существует лишь узенький «проливчик», который я тем не менее надеюсь успешно преодолеть. Признаюсь, что здесь, в проблеме выбора среди альтернативных норм репрезентации, трудности столь же серьезны, как и в проблеме критериев выбора среди научных теорий (хотя это разные проблемы).

Перед тем как вернуться к вопросу о критерии репрезентативной адекватности, позвольте кратко подытожить все «за» и «против». Система зрения развивалась таким образом, чтобы было обеспечено постоянство воспринимаемых размеров и форм объектов, т. е. чтобы мы могли видеть объекты и их сочетания с разных точек и на различном расстоянии *без* видоизменений в их размерах и формах. Способность *приписывания* видоизменений влиянию меняющихся расстояний и точек обзора есть способность приобретенная, проявившаяся в результате культурно-исторического принятия соответствующей формы репрезентации, а именно, линейной перспективы. Согласно теории перцептивного постоянства, эта способность является якобы составной частью физиологии и психологии «нормального» зрения как у человека, так и у животного. Я же утверждаю, что данная способность приобреталась человеком в ходе исторического развития *благодаря* сформировавшейся в культуре практике репрезентации.

По существу моя концепция *противоположна* традиционной точке зрения. Согласно последней (т. е. теории перцептивного постоянства) *визуальная система принимает* переменные, а *воспринимает* постоянные. Иными словами, ею конструируется (путем «бессознательных умозаключений» или иной ментальной перера-

ботки) соответствующая действительности картина, или карта внешнего мира, которая налагается затем на видоизменения в информации, приносимой потоком световых лучей. В отличие от этого я утверждаю, что структура визуальной системы такова, что она воспринимает постоянные параметры, а восприятие переменных — это *дополнительная*, приобретенная способность. Это означает, что *приобретаемая* нами способность — это способность делать умозаключения о видоизменениях в форме и размерах, а не умозаключения, вытекающие из них. Это означает также, что данная способность проистекает из теоретического подхода к видению, который выражен в наших канонах репрезентации. Отсюда *причиной* нашей способности «видеть» видоизменения в размерах и формах, находящихся в визуальном поле объектов, является то, что мы рисуем наши рисунки в соответствии с канонами перспективы. Иначе говоря, само визуальное поле — пространство нашей визуальной деятельности, человеческой практики, включающей в себя зрительное восприятие мира, — это конструкт, предопределенный нашей перцептивной практикой, в частности практикой создания рисованных репрезентаций видимого мира.

Все это дает мне право утверждать, что в отношении видения как такового теория перцептивного постоянства ложна. Конкретизируя это, я далее утверждаю, что теория перцептивного постоянства имеет силу *только* в отношении одной из форм визуальной деятельности, а именно, формы, происходящей и зависящей от рисункоподобного восприятия и сразу же интерпретирующей визуальный мир как рисунок, т. е. видящей трехмерный визуальный мир сквозь «линзы» двумерной рисованной репрезентации (в данном случае это означает видеть мир как двумерную рисованную репрезентацию, созданную по канонам линейной перспективы).

Против подобного взгляда можно выдвинуть по крайней мере два серьезных возражения. *Во-первых*, как можно *доказать*, что так называемое «неискушенное» зрение отбирает на входе постоянные параметры, *не прибегая* к преобразованиям переменных? Какими эмпирическими данными можно подтвердить, что способность замечать видоизменения размеров и форм и давать «поправки» на эти видоизменения является приобретенной? *Во-вторых*, что означает утверждение, согласно которому феномен постоянства приобретается в результате принятия

нами определенного репрезентативного канона, или нормы, которые затем и начинают управлять нашим восприятием? (Это утверждение подразумевает также, что трансформация не есть просто (бессознательная) операция визуальной системы, проводимая в соответствии с каким-либо биологическим или нейрофизиологическим законом или осуществляющаяся на основе физической теории оптики.)

1. На первый вопрос существует последовательный ответ, контртеория, развитая в работах психолога Дж. Дж. Гибсона<sup>7</sup> Кратко этот ответ может быть представлен следующим образом. Согласно Гибсону, в результате своего развития организм отбирает (визуальные) инварианты из того, что автор называет «световым окружением», а эти инварианты более высокого порядка даны нам, так сказать, в самой информации-стимуле. Таким образом, данными нам являются не трансформируемые затем видоизменения (*варианты*), а *инварианты*. По мнению Гибсона, визуальную систему следует понимать экологически, т. е. как систему, развивающуюся для обслуживания активного организма, движущегося в окружающем его мире, визуально воспринимающего этот мир в тех инвариантах, которые необходимы ему для его деятельности. Следовательно, продолжает Гибсон, подобной экологической трактовке зрения соответствует не физическая оптика, а (как он ее называет) экологическая оптика.

Сама по себе теория Гибсона не является эмпирическим подтверждением точки зрения, согласно которой способность замечать видоизменения формы и размер объектов по мере смены расстояний до них и точек обзора есть способность приобретенная, однако в ней содержится возможность альтернативной теоретической интерпретации эмпирических данных. Можно сказать, что она освобождает нас от традиционной трактовки эмпирии в русле теории постоянства, трактовки, в соответствии с которой видоизменения формы и размеров «даны» нам в информации-стимуле или в образе-стимуле. Поэтому я утверждаю, что методологически основополагающим является вопрос не о том, чем предстают эмпирические данные для той или иной точки зрения, а о том, что будет *считаться* в качестве таковых и как эти предполагаемые эмпирические данные будут интерпретироваться. Вкратце, не углубляясь в проблемы самих экспери-

ментальных данных, скажем, что оснований полагать визуальный стимул или «образ» *изначально* вариативным нет. *Исключение* составляют теория формирования визуального образа и *практика* репрезентации и фиксирования этой вариативности. Вариативность внешнего проявления (являющегося) есть нечто такое, что мы *сами* привносим в визуальный мир *благодаря рефлексии* (в одной из своих работ я уже давал развернутое рассмотрение этого вопроса, причем я утверждал, что рефлексия возникает одновременно с репрезентацией и сопутствует ей<sup>8</sup>). В более общем плане мои доводы сводятся к тому, что различие между «являющимся» и «реальностью» есть различие теоретическое и что вне теории в видимом нами мире различий между являющимся и реальностью нет: являющееся именно таково, каковым оно нам является. В «дотеоретическом» виде мои доводы можно перефразировать следующим образом: то, что есть, является нам таким, каково оно есть. Однако отсюда не следует, что «дотеоретически» мы целиком ограничены феноменом, или являющимся, и что мы проникаем за являющееся благодаря теории. Само различие такого рода не имеет смысла, дотеоретически оно не существует. Так, наивный реализм, например, не ошибка: он просто наивный, т. е. дотеоретический и нерелексированный реализм.

В сущности, данные опыта здесь не вызывают сомнения: чем «наивнее» субъект, тем меньше влияние репрезентационных норм на его сообщения о том, что он «видит». Если наивность определять с точки зрения знания или незнания канонов репрезентации перспективы, это утверждение может показаться бессодержательным или представляющим собой замкнутый круг. Если, согласно ответам или иной реакции испытуемых, мало знакомых или вообще не знакомых с канонами репрезентаций перспективы или не имевших практики обращения с ними, представляемые им формы объектов видятся им (более или менее) инвариантными по отношению к различным положениям этих объектов и расстояниям до них (причем эта инвариантность более или менее пропорциональна степени «наивности»), то, по-моему, отсюда следует, что фиксировать «корректируемую» принципом постоянства вариативность будет свойственно людям со специально тренированным зрением (например, как показано в ряде экспериментов, преподавателям,



обучающим рисованию по канонам перспективной репрезентации)<sup>9</sup>

«Экологическая оптика» Гибсона — это теория естественного видения. Это еще не теория той его разновидности, которая развивается с развитием культуры и которая, как я считаю, привносится в визуальную перцепцию рисованной репрезентацией. Моя точка зрения сходна с точкой зрения Гибсона в отношении животного или наивного видения, но я расхожусь с ним, утверждая, что наше видение как видение *человеческое* выходит за рамки экологии, то есть за рамки эволюционных условий развития и функционирования нашей визуальной системы, и что ее развитие и функционирование обуславливаются *после-биологическими*, или *после-эволюционными*, т. е. культурно-историческими, факторами. Поэтому мой путь — это *не* путь от данных опыта как от основы к теории, а путь, *ведущий* от теоретических предположений к эмпирическим исследованиям.

Нельзя сказать, что объем относящихся к этому вопросу данных недостаточен. Более того, он продолжает расти, но их интерпретация еще не вполне определена, а характер ведущихся в настоящее время исследований таков, что в них еще не был поставлен со всей остротой вопрос об отношении между превалирующими формами рисованной репрезентации и превалирующими формами перцепции. Это сравнительные исследования восприятия рисунков в различных культурах<sup>10</sup>, а также эмпирические исследования перцептуальной интерпретации объектов и видимых форм трехмерного мира, с одной стороны, и двумерных репрезентаций или рисунков этих объектов и видов, — с другой<sup>11</sup>. В данной статье я могу позволить себе лишь указать на рост числа таких исследований и отметить энергию, с которой ведутся как они, так и сопровождающая их дискуссия.

2. Сказанное подводит нас ко второму вопросу: что означает утверждение того, что в своем функционировании перцепция управляется не объективными законами, а субъективными канонами? Согласно самому радикальному следствию из этого утверждения (поскольку каноны создаются и изменяются культурно-исторической практикой) в ходе изменения этой практики могут меняться и формы самой перцепции. Короче говоря, человеческое восприятие не просто формируется биологически, а является исторически обусловленным. Как это можно

подтвердить? Все имеющиеся в философии и истории науки аргументы в пользу зависимости (в той или иной степени) экспериментального наблюдения от теории, а также тот факт, что то, что мы видим, зависит от интерпретационных принципов, предрасполагающих нас к тому, что нам предстоит увидеть,— короче говоря, общая позиция сравнительной и исторической социальной психологии и социологии относительно перцептивных убеждений и перцептивной деятельности подводит нас, с моей точки зрения, к выводу, согласно которому восприятие управляется канонами. Мне могут возразить, что если это утверждение и справедливо для высших уровней научного экспериментального наблюдения — когда к определению наблюдаемых реалий и к определению самих средств экспериментального наблюдения и измерения привлекается научная теория,— то оно (это утверждение) не является истинным (или не очевидно истинным, или не обязательно истинным) относительно «обычного», т. е. дотеоретического, практического восприятия, восприятия на уровне здравого смысла. Однако на якобы «низших» перцептивных уровнях (например, в экспериментах по распознаванию слов, по идентифицированию рисунков или предметов, по узнаванию человеческих лиц и т. п.) имеется достаточно данных, показывающих, что наше восприятие обусловлено банальными представлениями, экспектациями, установками, эмоциональными состояниями, перцептивными гипотезами и т. д.

И тем не менее, можно утверждать, что это относится лишь к более высоким, или более сложным, перцептивным уровням, на которых действуют, скажем, социальные установки, и не применимо к «изначальному» восприятию таких фундаментальных физико-экологических переменных, как размер и форма. Я же высказываю здесь точку зрения, согласно которой фундаментальные перцептивные переменные *также* управляются канонами. Каноны как таковые — это не каноны собственно восприятия, а каноны рисованной репрезентации воспринимаемого. Экспериментальной проверкой этого положения явилось бы сопоставление перцептивных контекстов, управляемых различными канонами. Но ведь именно этому посвящены сравнительные исследования восприятия рисунков, а также тесты, в ходе которых испытуемых просят изобразить, что они видят на рисун-

ке (или просят выбрать соответствующий экземпляр из имеющихся вариантов рисованных репрезентаций). Согласно моей точке зрения, альтернативные правила, или каноны репрезентации перспективы, форм и размеров, характерные, например, для предренессансной западной живописи, или китайского рисунка, или персидской живописи, или для так называемого «примитивного» искусства,— это не только способы изображения, но и способы видения. По моему мнению, между стилями в живописи и тем, что можно назвать «стилями зрения», существует значимая связь (по крайней мере в отношении форм и размеров). Я считаю далее, что, подобно репрезентации, зрение также обладает своей (культурной) историей в силу его включенности в репрезентацию посредством рисунков как человеческую деятельность.

Если это так, то мы оказываемся по крайней мере перед двумя альтернативами: либо история стилей видения, подобно истории репрезентативных стилей, не обладает *внутренне* присущей ей нормой, детерминирующей «правильность», или «истинность» одной формы восприятия по отношению к другой (это означает, что различные способы видения просто являются историческими фактами человеческой перцепции, причем ни об одном из этих способов нельзя сказать, что он «ближе к истине», или «правильнее»); либо о стилях видения (а также о репрезентационных стилях) следует судить на основе неких эталонов адекватности типа эталона соответствия действительности, или перцептивной адекватности (и аналогичным образом эталона адекватности рисованной репрезентации воспринимаемого самому объекту). Вот теперь позвольте мне перейти к рассмотрению одного аспекта этой проблемы, а именно, является ли (и если «да», то в каком смысле) рисованная репрезентация по канонам линейной перспективы более правильной формой передачи того, что мы видим, чем те репрезентации, которые не следуют этим канонам.

Ключевым в проблеме «правильности», или «большей правильности», или «меньшей погрешности» репрезентации перспективы по сравнению с иными ее формами является вопрос о проверке этой правильности. Иногда утверждают, что эмпирической проверкой правильности репрезентации, или адекватности, служит распознаваемость. Если распознаваемость репрезентации с изоб-

ражением перспективы явно выше, чем других репрезентативных форм, тогда в соревновании на адекватность пальму первенства можно вручить ее канонам. Следовательно, нам требуется убедиться в надежности проверки, потому что если наши испытуемые будут заранее predisposed к оценке адекватности репрезентаций с точки зрения канонов, или правил репрезентации перспективы, то, разумеется, наш эксперимент «решит» этот вопрос однозначно, ничего не решая на самом деле. Поэтому психологи-экспериментаторы отбирают испытуемых таким образом, чтобы избежать этой predisposition. Как я уже отмечал, оценивая итоги некоторых исследований такого рода, в них попадали самые разные испытуемые, от визуально «наивных» до визуально «искушенных», от обезьян, младенцев, идиотов до преподавателей рисования на основе канонов линейной перспективы<sup>12</sup> Гудмен отмечает ряд более ранних сравнительных исследований; имеются также и другие работы<sup>13</sup>

Я не хочу настаивать на том, что их результаты служат подтверждением точки зрения Гудмена или моей собственной концепции (хотя я считаю, что это именно так). Здесь важно другое: позиция, согласно которой распознаваемость служит проверкой репрезентативной адекватности, предстает как поверхностная и ошибочная. Действительно, допустим, что перспективные репрезентации *на самом деле* оказались (благодаря какой-то статистически значимой процедуре) наиболее широко распознаваемыми, т. е. наиболее часто идентифицируемыми как репрезентации их объектов, и что поэтому такие репрезентации стали считаться более «правильными», чем их альтернативы. Но и в этом случае остается открытым вопрос о том, *почему* это так, а не иначе. Шаблонная точка зрения исходит из посылки, согласно которой «зеркальная» теория зрения и сопутствующая ей теория перцептивного постоянства дают нам истинную картину зрительного восприятия: теория зрения говорит нам о том, что принимают наши глаза, а теория постоянства — о том, каким образом благодаря трансформации мы правильно воспринимаем то, что воспринимается глазами. Отсюда репрезентация, дублирующая то, что воспринимают глаза, представляется «истинной» в том смысле, что она дает образ, соответствующий образу, порождаемому репрезентируемым объектом: так сохра-

няется адекватность репрезентации. Однако такая интерпретация адекватности строится на определенной теоретической посылке, а именно на «зеркальной» теории видения. Наша же проверка адекватности должна была быть эмпирической, т. е. строиться на распознаваемости, или идентифицировании репрезентаций с отображаемым. Утверждение о зависимости распознаваемости от репрезентативной адекватности в *этом* смысле (т. е. при репрезентации перспективы) окажется бессодержательным, если будет доказано, что распознаваемость может быть либо с тем же, либо даже с большим успехом достигнута другими способами, или если будет доказана ложность теории, претендующей на описание того, что видят глаза, и, соответственно, ложность самого толкования адекватности, основанного на посылке о дублировании в репрезентациях получаемого визуального образа.

Но допустим, что мы соглашаемся с гипотезой об «истинности» репрезентации перспективы в смысле адекватности воспроизведения в ней того, что принимают наши глаза. Допустим также, что благодаря какому-то иному способу репрезентации достигается такая же или еще большая распознаваемость, но с *иной* (не основанной на изображении перспективы) адекватностью. Это означает, что сама по себе адекватность первого типа не является ни единственным, ни гарантированным критерием распознаваемости. Действительно, если то, что мы принимаем за адекватность, функционально предстает как сама распознаваемость и если степени адекватности коррелируют с экспериментально верифицируемыми степенями распознавания, то легко распознаваемая карикатура оказывается репрезентацией, более близкой к оригиналу, чем тщательно сделанная фотография, чья идентификация с объектом может тем не менее оказаться делом весьма сложным (если принять распознаваемость за *единственный* критерий адекватности, то, строго говоря, можно дойти до признания — в качестве средств распознавания — надписей под картинами, хотя они никоим образом не являются репрезентациями). Таким образом, распознаваемость не есть прерогатива какого-то конкретного репрезентативного канона: она может достигаться при различных канонах или даже может оказаться функцией каких-то совершенно сторонних, не имеющих отношения к репрезентации факторов. Но коль скоро это так, распознаваемость как таковая не может служить

надежным средством проверки адекватности в ее обычном смысле, то есть как проверки сходства<sup>14</sup>

И несмотря ни на что, нам трудно отделаться от ощущения, что именно репрезентация перспективы в конце концов оказывается более легко узнаваемой и более близкой к тому, как объекты выглядят *на самом деле*. Но моя задача заключается не в том, чтобы показать, что это *не так*, а в том, чтобы подчеркнуть, что это достигается как раз благодаря принятию нами канона репрезентации перспективы в качестве нормы адекватности, а вовсе не благодаря какому-то «независимому» критерию адекватности (т. е. распознаваемости), диктующему нам принятие той или иной нормы в противоположность другим. Короче говоря, распознаваемость определяется именно выбором нормы адекватности, причем в человеческом восприятии она является не просто данной нам в нашей физиологии, а приобретенной.

Итак, подведем итоги. По моему мнению, теория перцептивного постоянства основывается на ошибочном положении, согласно которому то, что принимается нами в качестве визуального входа, вариативно, причем считается, что формы этой вариативности зависят от конкретной теории зрения. Однако сами теории подходят к видимому миру как к *картине*, предполагая, что мы видим и его *как* картину. Мои возражения сводятся к тому, что мы видим визуальный мир как картину, потому что мы соответствующим образом отображаем его в наших рисунках и картинах. Поэтому то, что мы видим, в значительной степени *становится* функцией нашего способа воспроизведения видимого в рисунках и картинах. Поскольку эти способы подвержены культурно-историческим изменениям, постольку оказываются подверженными им и сами формы нашей визуальной перцепции. В этом свете теория перцептуального постоянства предстает не просто как ошибка, а как теория, ошибочная в своем предмете, т. е. в том, теорией чего она является. Поэтому как теория нашей визуальной перцепции мира она ошибочна, но как теория восприятия инвариантов рисованных репрезентаций, которые сами создаются по канонам линейной перспективы, она не только *может* быть корректной теорией: она *должна* быть таковой, поскольку сама *определяет* и *предписывает*, какими должны быть те видоизменения, инварианты для которых даются ею в трансформации.

## Примечания

<sup>1</sup> Уже «Оптика» Евклида, написанная ок. 300 г. до н. э., излагает основные теоремы для подобных преобразований. Представление о глазе как камере, в которой, благодаря преобразованию лучей света хрусталиком, на сетчатку падает перевернутое изображение, излагалось Кеплером (*“Ad Vitellionem Paralipomena”*, 1604), Декартом (*“Dioptrique”*, 1637) и др. Еще Аль-Хасан (ок. 965—1039 гг.) использовал создающую перевернутое изображение камеру-обскуру с точечным отверстием, дав ей теоретическое объяснение. Работа Кеплера — это комментарий к труду Вителлио (XIII в.) — труду, который сам представляет собой комментарий к Аль-Хасану. Прекрасный обзор составных частей теории зрения и краткую историю этой теории см. в: Pirenne М. Н. *Optics, Painting and Photography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, ch. 1—6.

<sup>2</sup> Представление о глазе как камере — вот где причина в корне ошибочной трактовки изображения на сетчатке глаза как чего-то, что мы «видим» или что каким-то образом входит в наше сознание как внутренняя «картина». Как подчеркивает Пиренн, «мы *не* видим изображение на сетчатке... По эпиграмматическому выражению Леграна, глаз — это единственный оптический инструмент, формирующий изображение, которое никогда не предназначалось для того, чтобы его увидели. В этом и заключается огромное различие между глазом и фотокамерой. В неумении осознать этот факт и кроется причина множества ошибочных представлений» (Pirenne М. Н., *Optics, Painting, and Photography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 9).

По замечанию Пиррена, уже Декарт понимал, что само по себе изображение на сетчатке глаза не является для нас «картиной»: «Декарт в его «Диоптрике» утверждал, что возбужденная на сетчатке глаза фигура (pattern) передается в мозг, благодаря чему там формируется картина (*“une peinture”*), имеющая определенное сходство с картиной, сформировавшейся на сетчатке, и, следовательно, с внешними объектами. Однако, согласно самому же Декарту, *не* сходству этой «картины» с объектами мы обязаны тому, что видим их «как если бы у нас в мозгу была еще одна пара глаз, посредством которой мы могли бы видеть эту картину» (op. cit).

Вместе с тем Ньютон, рассматривая в своей «Оптике» седьмую аксиому, возможно, склоняется именно к представлению о визуальной перцепции как о «видении» ретинальных образов. Правда, язык Ньютона в данном случае неоднозначен, а о ретинальных образах он говорит лишь как о «причинах» видения. Так он пишет: «Точно так же: когда человек смотрит на какой-нибудь объект PQR..., то свет, исходящий из различных точек объекта, так преломляется прозрачными пленками и жидкостями глаза (т. е. внешней оболочкой EFG, называемой Tunica Cornea, и кристаллической жидкостью АВ за зрачком mk), что сходится и снова встречается в стольких же точках на дне глаза, вырисовывая здесь изображение на той оболочке (называемой Tunica Retina), которой покрыто дно глаза. Ибо анатомы, снимая со дна глаза внешнюю и наиболее толстую оболочку, называемую Dura Mater, могли видеть через более тонкие пленки изображения предметов, живо обрисовывавшиеся на них. Эти изображения, распространяясь при помощи движения вдоль волокон оптических нервов в мозг, являются причиной зрения. Ибо соответственно тому, совершенны или несовершенны изображения, предмет виден совершенно или несовершенно» (Н ь ю т о н И. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1959, с. 19).

<sup>3</sup> См., например: Hubel D. M. The Visual Cortex of the Brain, Scientific American, November 1963; Kuffler S. W. Discharge Patterns and Functional Organization of Mammalian Retina, Journal of Neurophysiology, January 1953; Hubel D. M. Integrative Processes in Central Visual Pathways of the Cat, Journal of the Optical Society of America, January, 1963; Hubel D. M. and Wiesel T. N. Receptive Fields, Binocular Interaction and Functional Architecture in the Cat's Visual Cortex. Journal of Physiology, January, 1962; Granit R. The Visual Pathway. The Eye, Vol. II: The Visual Process, Academic Press, 1962; Lettvin J. Y., Maturana H. R., Pitts W. H. and McCulloch W. S.. Two Remarks on the Visual System of the Frog, Sensory Communication, MIT Press, 1961; Ranson S. W. (revised by Clark S. L.). The Anatomy of the Nervous System, Tenth Edition, W. B. Saunders Company, 1959, p. 264—266.

<sup>4</sup> См., например, проведенный Пиренном анализ



«коррекций» «искажений» линейной перспективы художниками (op. cit., p. 121—135).

<sup>5</sup> См., например: Bower T. G. R. Slant Perception and Shape Constancy in Infants, *Science*, vol. 151, p. 832—834; The Visual World of Infants, *Scientific American*, vol. 215, No. 6, p. 80—92; Development in Infancy, San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1974.

<sup>6</sup> См.: Fantz R. L. Pattern Vision in Young Infants, *The Psychological Record*, vol. 8, p. 43—47 и его же работы: The Origin of Form Perception, *Scientific American*, vol. 204, No. 5, pp. 66—72.

<sup>7</sup> Прежде всего, в таких его работах, как: Gibson J. J. *The Visual World*, Boston, Houghton Mifflin, 1950; *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966; *The Information Available in Pictures*, Leonardo, 1971, 4, 27—35; *An Ecological Approach to Visual Perception* (forthcoming). См. также прекрасный анализ концепции Дж. Гибсона в работе: Hagen M. Picture Perception: Toward a Theoretical Model, *Psychological Bulletin*, vol. 81, 1974, No. 8, p. 471—497. Подход Гибсона использовал, в частности, Дж. М. Кеннеди: Kennedy J. M. *A Psychology of Picture Perception*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1974.

<sup>8</sup> Эта точка зрения развивается автором в еще не опубликованных лекциях по исторической эпистемологии. Копии этих материалов по просьбе заинтересованных лиц автор готов представить в рукописном виде.

<sup>9</sup> См. работы P. Таулесса: Thouless R. H. Phenomenal Regression to the Real Object, Parts I—II, *British Journal of Psychology*, vols. 21—22, 1931; Individual Differences in Phenomenal Regression, *British Journal of Psychology*, vol. 22, 1932; Perceptual Constancy or Perceptual Compromise, *Australian Journal of Psychology*, vol. 22, 1972.

<sup>10</sup> Литература по этому вопросу весьма обширна. См., например, подробную библиографию в работе: Hagen M. and Jones R. K. Cultural Effects on Pictorial Perception: How Many Words is One Picture Really Worth, In: Walk R. D. and Pick H. L. (eds.), *Perception and Experience*, New York — London, Plenum Press, 1978; Deregowski J. B. Pictorial Perception and Culture, *Scientific American*, vol. 227, 1972, p. 82—88; Kennedy J. M. op. cit., Ch. 5 ("Picture Perception across

Culture and Species”); Segall M. H., Campbell D. T. and Herskovits M. J. The Influence of Culture on Visual Perception, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966.

<sup>11</sup> В настоящее время эта проблема экспериментально исследуется на психологическом факультете Бостонского университета профессором М. Хейген.

<sup>12</sup> См. статью данного сборника «Рисунок, репрезентация и понимание», с. 166—182, а также: Leibowitz H., Waskow I., Loeffler N. and Glaser F. Intelligence Level as a Variable in the Perception of Shape, Quarterly Journal of Experimental Psychology, vol. 11, 1959, p. 108—112.

<sup>13</sup> См., например: Herskovits M. Man and His Works, New York, Knopf., 1948. Кроме того, см. по этому вопросу выше, прим. 10.

<sup>14</sup> См. углубленный анализ этого вопроса в работе: Schwartz R. Representation and Resemblance, The Philosophical Forum, vol. V, 1974, No. 4, p. 499—511.

## **Раздел II**

### **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

#### **ДЕЙСТВИЕ И СТРАСТЬ: КОНСТРУКЦИЯ НАУЧНОЙ ПСИХОЛОГИИ У СПИНОЗЫ**

##### **1. ВВЕДЕНИЕ**

Конструкция научной психологии у Спинозы является одним из наиболее ярких исторических примеров эвристической функции метафизики в генезисе научной теории [1]. Вместе с тем она является примером того, как требования научной теории связаны с построением метафизики. В данной статье я надеюсь показать, что эти два утверждения не являются взаимоисключающими; а то, что они оба истинны, заставляют нас поверить, что наука и метафизика взаимодействуют и помогают друг другу оформиться, особенно в периоды великих открытий и смелого теоретизирования, связанные с юностью новой науки.

Предметом обсуждения статьи будет утверждение Спинозы, согласно которому наука о человеческой природе является продолжением науки о природе как таковой, что человеческое действие и страсть так же подвластны универсальным законам и, следовательно, так же доступны рациональному пониманию, как движение тел в физике или отношения между точками, плоскостями и телами в геометрии. Чтобы понять это утверждение Спинозы, я попытаюсь определить ту специфическую проблематику, перед которой его поставила картезианская психология, и показать глубину его методологических и психологических прозрений. Кроме того, я попытаюсь прояснить основополагающий момент: показать, как концепция научной психологии Спинозы связана с его метафизикой, в особенности с его онтологией человека, в том числе с его онтологией личности как естественного индивида, неотрывного от всей природы и все же отличного от нее в качестве сознающего организма, т. е. организованной материи, которая мыслит, чувствует и действует для того, чтобы выжить и сохранить свою индивидуальность.

Сначала я рассмотрю выражение «научная психология» как в смысле понятия о некотором методе или типе знания, так и в смысле специфической характеристики ее области. Затем я представлю проблематику или проблемную структуру конструкции Спинозы, после чего перейду к реконструкции его психологии как теоретической системы, обосновываемой его метафизикой и поддерживаемой ею. В теоретическом отношении центральными понятиями будут понятия «действие» и «страсть», а в эпистемологическом — понятия «адекватные» и «неадекватные идеи». Наконец, после рассмотрения спинозовской «механики» аффектов, или эмоций, я надеюсь доказать приемлемость его программы для современной психологии.

## 2. «НАУЧНАЯ ПСИХОЛОГИЯ» В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Выражение «научная психология» я отношу к некоторой существовавшей в истории концепции, не имея в виду какое-либо каноническое современное понимание «науки». Во-первых, едва ли можно утверждать, что сегодня существует каноническая «научная психология». Во-вторых, если генезис наших современных концепций не понимается исторически, то изменения в трактовке того, что является канонически «научным», нельзя истолковать иначе, как простую произвольную последовательность фантазий и верований. В этой связи теория науки, которую я намерен представить, — это теория, которая вырабатывалась в ходе философских дебатов и научных открытий XVII в. Наиболее важным вкладом Спинозы в эту теорию была его психология. Вопрос о том, каким образом эта теория науки согласуется с современными теориями, требует особого рассмотрения ввиду его сложности. Здесь же я буду краток. Общий методологический подход к вопросу о том, что составляет «научную психологию» Спинозы, начинается с вопроса, *во-первых, о том, что составляет научное знание для Спинозы, и, во-вторых, о том, что образует специфическую область или специфический объект этого знания.* Ответом на первый вопрос является собственная спинозовская характеристика научного знания как «знания второго рода», а именно такого, которое выражает закономерные связи между явлениями и выявляет причинный или детерминированный характер этих связей. Практически такое

выявление происходит в формальном выражении этих связей в дедуктивной системе, так что выполняются имплицитные условия знаменитой теоремы: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» (Э, II, Т 7)\* Научное знание, следовательно,— это утверждение истинных мыслей, т. е. мыслей, согласующихся с порядком и связью вещей; но это не просто упорядоченная последовательность — «связь» является причинной, детерминированной и, в специфически спинозовском смысле, необходимой, а именно: она следует из природы самой субстанции. Вещи, каковы они есть, являются необходимыми, и, таким образом, наука как систематическое понятие о природе представляет собой знание этой необходимости именно как необходимой, а не просто в форме случайности (Э, II, Т. 44 и королларий 2, доказательство). Следовательно, пределы науки — это пределы ясных и отчетливых, т. е. «адекватных» идей, которые мы можем иметь, а значит, они связаны с условиями и границами нашего знания. Концепция научного знания Спинозы, следовательно, прочно связана с его психологией, поскольку психологическая теория, в свою очередь, описывает генезис и ограничения нашего знания.

Отсюда следует вопрос об области или объекте науки, поскольку то, что может быть известно о специфической области или объекте, зависит от способа, с помощью которого это знание становится возможным. В психологии областью или объектом знания является сознательное действие человека, т. е. сама человеческая деятельность, поскольку она является объектом сознания и может быть познана в соответствии с законами и принципами. Более точно, согласно Спинозе, психология включает знание души о своем теле, поскольку оно подвержено изменениям в его «способности действовать», и знание души о своих собственных состояниях, поскольку они постигаются в качестве состояний самой души. Первое составляет область воображения, восприятия и эмоций, второе — собственно мышления. Спиноза предлагает нам две теории: теорию о том, как возможно такое знание (об эмоциях и восприятии и о мышлении), что является эпистемологическим основанием его психологии, и пси-

---

\* «Этика» Спинозы цитируется по: С п и н о з а Б. Избр. произв., т. 1. М., 1957 (с. 359—618). Первая цифра обозначает номер части, вторая — номер теоремы.— *Прим. перев.*

хологическую теорию эмоций и мышления, т. е. объяснение *законов* эмоций и мышления как естественных феноменов и, следовательно, как части общей науки о природе, а именно той ее части, которая является наукой о человеке.

### 3. ПРОБЛЕМАТИКА СПИНОЗЫ

Проблематика спинозовской психологии вырастает из картезианской психологии с ее метафизическими основами, а именно из психофизического дуализма. Что касается картезианской психологии, то ее можно резюмировать в двух основных идеях: во-первых, что наукой о телах в их движении и взаимодействии является механическая физика с ее онтологией инертной материи, начало движения которой лежит вне ее. Живые тела подвержены действию того же механизма, что и остальная физическая природа; и поскольку тела животных испытывают движение или изменение, это движение или изменение можно понять как композицию движений частей животных и взаимодействия этих телесных частей с внешними телами. Во-вторых, поскольку, однако, эти движения или изменения влияют на сознательные существа, такое влияние осуществляется через механическое и причинное взаимодействие телесных состояний с душой посредством шишковидной железы. Но в противовес инертной и протяженной материи, в которой проявляются только действующие причины и всякое движение движимо двигателями, душа, или мыслящая субстанция, содержит начало движения внутри себя и является в качестве души полностью самоопределяемой и в этом смысле обладает способностью к действию, волей и свободой.

Следовательно, в психологии Декарта автоматизм тела резко противопоставлен автономии души; наука о первом — механика, о втором — автономный разум. Психология Декарта ставит двойную проблему: во-первых, поскольку она является собственно психологией (т. е. имеет дело с *психикой*, или *душой* как таковой), то относится к взаимодействию телесных состояний с душой лишь косвенно. Во-вторых, там, где психология должна иметь дело с этим взаимодействием, она сталкивается с огромными метафизическими трудностями, увязывая между собой взаимоисключающие онтологии и взаимоисключающие методологии: как механическое может

взаимодействовать с автономным, протяженное — с непротяженным, конечное — с бесконечным, детерминированное — со свободным?

Этот экскурс позволяет в резкой форме поставить проблему, возникшую перед Спинозовской психологией, а также охарактеризовать его решение этой проблемы: не только телесные состояния, но также и состояния души должны быть включены в науку о механизме. Необходимо заново утвердить неразрывность сенсорного восприятия, эмоции и мышления. Но для этого недостаточно одного лишь методологического декретирования; необходимо фундаментально пересмотреть метафизику Декарта и преодолеть онтологический дуализм, с тем чтобы можно было утвердить методологический монизм. Если нет областей, недоступных для математического метода и для предлагаемого этим методом объяснения через действующие причины, то активность души в не меньшей степени, чем активность тела, нужно адекватно представить как причинно детерминированную. Но если душа понимается должным образом, т. е. как активность, начала движения и изменения которой находятся в ней самой, тогда то же самое должно быть справедливо и для тела. От дуализма инертной субстанции, с одной стороны, и самодействующей субстанции, с другой, необходимо перейти к монизму самодействующей субстанции, которая дифференцируется по модусам, а не по принципу активности. Этот принцип самодеятельности должен быть таким, чтобы существование субстанции и ее активность оказались одним и тем же; она должна быть, следовательно, *causa sui* в особом смысле *активной causa sui*; ее бытие должно быть идентично ее активности, и она должна быть в одно и то же время единой и вместе с тем внутренне дифференцированной; поэтому ее «части» необходимо представлять не как простые механические подразделения, но как частичные выражения целого\*. Спиноза, следовательно, ставит перед собой задачу построения психологии, которая, в отли-

---

\* Этот мереологический принцип, возможно, лучше всего выражен в словах Джордано Бруно: «Все в целом и все в каждой части целого» («О безмерном и неисчислимых», II, хш); цит. по: [2, р. 155—156]. Известно, что аналогичное решение искал Лейбниц в своей «Монадологии»: оно имеет много общего со Спинозовским, но не разделяет настойчивого требования Спинозы о равном онтологическом статусе материи и души.

чие от психологии Декарта, включает душу в контекст механической науки и, тем не менее, сохраняет ее внутреннюю активность. Следовательно, как душе, так и материи необходимо придать новый вид в соответствии с требованиями этого монизма; кроме того, необходимо систематически разрабатывать идею непрерывности между телесными состояниями и активностью души. Таким образом проверяются следствия и пределы самого механицизма и начинает выявляться его неадекватность. В результате обобщения Спинозой представления о механицизме этот механицизм начинает выходить за свои пределы и, следовательно, вызывать напряжение в самой концепции превалирующей научной методологии\*

Я утверждаю, что метафизика Спинозы не была философскими или теологическими упражнениями ради самих упражнений; скорее она мотивировалась проблемой построения последовательной научной методологии, которая включила бы и область психологии; метафизика служила именно этой цели. Могут возразить, что такая точка зрения не учитывает существенно этический мотив в мышлении Спинозы. Но неразрывность этического и научного у Спинозы, как и у Аристотеля, заключается в концепции этического как такой активности, которая находится в соответствии с природой человека, а открытие этой природы и соответствующей ей активности является задачей рациональной науки, которая служит благополучию человека. Более того, Спиноза был убежден, что неправильно воспринимаемая мораль, основанная на предрассудках, фантазии и пристрастном мышлении,— это продукт человеческого невежества, и только критика этих предрассудков освобождает человека для достойной его деятельности, в которой только и возможны его счастье и благополучие.

В значительной степени критика в адрес Спинозы доказывает, что он не смог решить свою задачу, что его монизм страдает непоследовательностями и неясностями

---

\* См. мои более ранние соображения по этому вопросу в статье «Дидро и развитие материалистического монизма» [3]. В свое время я ошибочно приписывал взгляду Спинозы механистическую ограниченность, основываясь на наиболее явных механистических формулировках «Этики» (II, аксиома 2, лемма 3, последующая схолия, постулат XIII), и противопоставлял Спинозе Лейбница, Мопертюи и Дидро. Теперь я считаю, что Спиноза сам деформирует и разрушает рамки этого классического механицизма.



и что сама его психология рушится из-за разрывов между телом и душой, которые он сам осознает. И тем не менее величественная попытка построения системы и сила его монистического императива, по моему мнению, еще и теперь представляют одно из наиболее жизнеспособных эвристических направлений в формулировании современной научной психологии.

#### 4. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ I: ТЕЛА, ДУШИ И ИДЕИ

Я буду характеризовать психологию Спинозы главным образом с точки зрения ее систематической конструкции. Теория действия и страсти у Спинозы является, в сущности, его теорией природы человека и исходным теоретическим конструктом его психологии. Декартовскому разделенному бытию, образуемому телом и душой, Спиноза противопоставляет активный, единый организм, который по существу является телом, образованным из частей. Это составное тело тождественно своей активности или, более точно, своей способности действовать. Более того, это объединение — не просто агрегат частей, но индивидуальная вещь. (См.: Э, II, Т. 13, определение, следующее за аксиомой 1, и леммы 5, 7, схолия, постулат I, где Спиноза говорит о композиции.) Этому сложному или органическому индивиду соответствует человеческая душа, которая представляет собой, по выражению Спинозы, идею этого тела. Одно и то же воспринимается как тело под атрибутом протяженности и как душа под атрибутом мышления или сознания. Следовательно, личность или человеческий индивид — это тело-душа, иначе говоря, определенный модус субстанции, воспринимаемой под обоими атрибутами, но при этом самотождественной. В качестве определенного модуса субстанции, иначе говоря, индивидуальной вещи, она по определению конечна. И здесь, в природе конечного существования, или модусов, лежит метафизический ключ к психологии Спинозы. «Всякая детерминация, — говорит Спиноза, — есть отрицание». Иначе говоря, детерминированное бытие «обусловлено» чем-то внешним по отношению к нему, что определяет его границы, делает его тем конкретным индивидом, которым оно является, и характеризует его способность к действию. Детерминированное бытие не может действовать с безграничной способностью именно

потому, что в силу детерминированности его способность (и, что является синонимом, его существование) ограничена его (необходимыми) отношениями со всеми другими детерминированными вещами. В качестве детерминированного оно, по существу, *интерактивно*, т. е. является и *причиняемым*, и *причиняющим* по отношению к другим вещам. Ничто не является недетерминированным, поскольку в таком случае оно не могло бы существовать или быть индивидом. Но все (исключая саму субстанцию) является как *детерминированным*, так и *детерминирующим*; пассивным, поскольку оно детерминируется не самим собой, а чем-то другим, активным, поскольку оно детерминирует нечто другое или само себя. Только полная система или вселенная таких взаимодействий не имеет ограничений, ибо по определению она является целым и по отношению к ней нет ничего внешнего. Это бесконечное бытие, или субстанция, следовательно, не «действует» на что-либо, но идентично всем внутренним активностям своих модусов. Оно есть не только бесконечная активность в этом метафизическом смысле, но и бесконечно самодифференцирующаяся активность, поскольку цепь причин, согласно Спинозе, беспредельна, не имеет ни начала, ни конца. (См., например: Э, I, Т. 28 и II, Т. 13, лемма 3, где Спиноза опровергает аргументы в пользу бесконечного регресса.)

В каком смысле, далее, тело или индивид может быть активным, если его активность полностью детерминирована, т. е. если его активность имеет своей причиной других индивидов, с которыми он взаимодействует? Здесь сам язык и концепция механицизма оказываются под чрезмерным напряжением. Ибо бытие в качестве индивида не конституируется просто множеством детерминированных отношений, в которых оно состоит со всей остальной вселенной, хотя и это имеет место; скорее качество и характер его отношений, или его актуальные и потенциальные взаимодействия с другими вещами детерминируются также и его собственной композицией, т. е. простыми или сложными телами, из которых оно складывается. Диалектическая дилемма вещи, *не образуемой* ни чем иным, кроме ее отношений, была разрешена Лейбницем путем постулирования монад как безразмерных математических точек. Это реляционное *существование*, однако, приносит в жертву материальность базисных элементов системы. Напротив, для Спи-

нозы простейшие тела протяженны и поэтому также являются составными. Это материальные тела, которые благодаря своей способности воздействовать на другие тела являются активными, а благодаря своей способности воспринимать действия других тел являются пассивными. Поскольку такое тело действует, следовательно причина его активности лежит в нем самом и может быть ясно и отчетливо воспринята душой как следующая из природы тела. В терминах Спинозы, «мы *действуем* (... мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т. е. когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо» (Э, III, определение 2). Но фактически Спиноза говорит далее, что хотя душа *является* идеей тела и, следовательно, с необходимостью осознает все, что происходит с ее объектом, она достигает знания своего объекта, т. е. тела, только благодаря осознанию изменений в теле, т. е. его модификаций или состояний. С одной стороны, ясно и отчетливо мы можем знать о теле то, что Спиноза называет общими понятиями, т. е. относящиеся к телу идеи, которые являются общими для всех людей, и то, что обще как для наших собственных тел, так и для внешних тел. Но поскольку у нас есть адекватная идея тела, эта идея должна быть идеей тела как адекватной причины, иными словами, тела, действующего в соответствии со своей природой. И, значит, мы не можем иметь адекватной идеи тела в той мере, в какой оно подвержено воздействию других, внешних по отношению к нему тел. Но поскольку тело в качестве детерминированного предстает таким, каким оно является во взаимодействии с другими телами, его детерминации и модификации ими, у нас не может быть адекватной идеи тела, за исключением адекватной идеи всей системы взаимодействий. Таким образом, конечность тела есть в то же время конечность человеческой души. Ее знание самой себя как индивида навсегда ограничено ее частичностью по отношению к полной схеме вещей. Но это знание как таковое не является поэтому ложным; существует только *возможность* ложности или вероятность ошибки.

В итоге тело является адекватной причиной своих действий лишь постольку, поскольку оно рассматривается как субстанция, действующая в одной из своих моди-

фикаций, т. е. поскольку в нем выражается целостная система взаимодействий или поскольку душа может прийти к восприятию его в форме необходимости либо в форме вечности. Поскольку душа есть идея тела, а оно является детерминированным телом или индивидом в системе таких же индивидов, душа, как и тело, является конечным модусом, частью этой системы. Она может познавать лишь систематическую взаимосвязь всех других тел со своим собственным, но лишь в той мере, в какой собственное тело этой души претерпевает эти взаимодействия. Поэтому она никогда не может познать внешние тела (или причины) сами по себе, но только по воздействиям, которые они оказывают на ее тело. Такое знание, говорит Спиноза, душа имеет с *необходимостью*, поскольку она *есть* идея тела, а не отдельное и производное от тела его отражение. По сути дела тождественность и бытие души есть сознание телесных состояний; или, лучше, *есть* эти телесные состояния, воспринимаемые под атрибутом мышления. Таким образом, душа не может не иметь идей, и она имеет их с необходимостью (Э, II, Т. 12). Но из этого необходимого знания состояний собственного тела не следует, говорит Спиноза, что мы имеем *адекватные* идеи внешних тел в той мере, в какой они являются источниками этих состояний. И так как тело претерпевает воздействия извне, знание телесного состояния как такового неадекватно — оно лишь частично, а не полностью служит причиной этих состояний.

Индивидуальное человеческое тело как конечный модус субстанции представляет собой часть системы таких тел; и вследствие этого взаимодействие и взаимозависимость являются самими модусами существования таких тел (постулат 4, следующий за Э, II, Т. 13). Тем не менее понимание Спинозой таких тел как комплексов тел и как комплексов комплексов, образующих на каждом уровне организации некоторое единство, т. е. индивида, позволяет ему восходить от «простых тел» к «индивиду», заключающему в себе систему как целое; следовательно к идее целого индивида как идее целого, осознание которым этой целостности (своего «тела») есть осознание бесконечно дифференцированного единства и, более того, этого единства как объемлющего всю его дифференциацию в качестве *само-дифференциации*, и потому в качестве его собственной активности (поскольку для него нет ничего

внешнего), о которой он с необходимостью имеет адекватную идею. У этого предела, по выражению Спинозы, душа достигает «интеллектуальной любви бога», или созерцает себя в сопровождении идеи бога как причины. В итоге благодаря этому знанию «третьего рода», или интуиции (Э, II, Т. 17 и схолия) она достигает знания единичных объектов, каковы они сами по себе.

Исключая это состояние блаженства, которым Спиноза завершает «Этику», необходимым условием нашего существования является конечность. Здесь Спиноза в такой же мере опирается на здравый смысл, в какой и на метафизику; или, скорее, его метафизика просто утверждает в систематической и абстрактной манере требования здравого смысла: как индивиды мы зависимы от других индивидов и взаимозависимы. Наше существование в качестве человеческих существ *состоит* в этом взаимодействии; это касается и телесных, сознающих существ. Сознание нашей взаимозависимости — это не просто условие конечности наших душ, но в равной мере (и идентично) условие нашего телесного существования. Но именно в силу этого необходимого условия зависимости от других, а также потому, что мы можем иметь адекватные идеи только в той мере, в какой они являются идеями нашей собственной активности, т. е. того, что следует из нашей собственной природы, и поскольку мы взаимодействуем с внешними индивидами, наши идеи неадекватны или запутаны; и по природе (по природе нашей конечности или зависимости) мы осуждены на неадекватные идеи этого взаимодействия. Поэтому мы — субъекты не только действий, но и страстей, и поэтому, будучи людьми, мы страдаем. Ибо страсти для Спинозы (в согласии с Декартом и давней традицией) — это такие состояния тела, причиной которых мы сами или вообще не являемся или являемся только отчасти; или такие изменения в нашей способности действовать, которые по крайней мере отчасти налагаются на нас извне. Так как по определению такие состояния познаются только неадекватно, то, поскольку мы имеем неадекватную идею чего-либо, мы страдаем или подвержены страстям пропорционально числу имеющихся у нас неадекватных идей.

Таким образом, теоретическое построение науки психологии у Спинозы начинается с понятия о теле, о действии тел и о состояниях тела. Тело, даже самое простое,

протяженно и сверх того тождественно со своей активностью, или способностью действовать. В качестве объекта, который не есть составной и уникальный объект, каковым является сама вселенная (воспринимаемая под атрибутом протяженности), тело представляет собой часть системы тел и само образует систему тел — если только это не простое тело. Человеческие существа, поскольку они не есть ни атомы, ни простые тела, с одной стороны, и ни сама «субстанция», ни бог — с другой, состоят из телесных частей и в качестве индивидов являются частью более крупных объединений или систем индивидов. Именно эта промежуточная позиция в масштабах природы определяет онтологический характер человеческого индивида — он не есть ни ее (природы) последняя составляющая, ни ее целое. И это же задает теоретические основания для объяснения его как сознательного существа, воля которого идентична его способности действовать. Эта способность действовать, или само-деятельность, есть в терминах Спинозы «совершенство», «реальность» или «существование» любого индивида. Чем больше модусов действия есть у индивида, тем большей «реальностью» или «совершенством» он обладает. Эта способность действовать, следовательно, зависит от родов и модусов взаимодействия, доступных индивиду. Таким образом, зависимость от других тел в некотором необычном и диалектическом смысле сама является условием активности тела, поскольку его способность действовать есть его способность влиять на другие тела, как, в свою очередь, способность действовать этих других тел есть их способность действовать на данное (мое) тело. Фундаментальным модусом существования человеческих тел в качестве индивидов является, следовательно, реляционный модус, или модус взаимодействия\*.

Поскольку на составные тела воздействуют другие тела, они претерпевают модификации или влияния. Спиноза описывает это в строго механистической манере — такие влияния являются буквально изменениями, или «следами», отпечатанными на телах или их частях. Когда такие изменения или модификации нарушают «отношение движения к покою», которое является условием равновесия для продолжающегося существования

---

\* Смысл текста, а также русский перевод «Этики» Спинозы обуславливают неоднозначный перевод термина "affection": в одном контексте как «влияние», в другом — как «состояние». — *Прим. перев.*

индивида, т. е. когда нарушается сложное отношение движения и покоя частей тела, тогда индивид как *данная* композиция может быть разрушен. Но, за исключением этого, отпечатки, или следы, оставленные на составном индивиде действиями на него со стороны других внешних тел, являются влияниями, о которых тело с необходимостью «знает» как об идее этого тела, или душе. Осознание душой таких влияний (или «идея этих телесных состояний»)\* есть, согласно Спинозе, самая суть того, чем должна быть душа, и в этом смысле душа есть «идея тела». Но спинозовская теория того, как эти состояния становятся известными, зависит от механизма влияний внешних тел, которые порождают «образы» — по объяснению Спинозы, эффект типа физиологического «эха», посредством которого отпечаток, произведенный внешним телом, воздействуя на «жидкие части» данного тела, вызывает преломление в плоскости «более мягких частей», и вследствие этого жидкие части «своим собственным спонтанным движением» отражаются этой измененной плоскостью тем же самым способом (т. е. под равным углом отражения), как это происходило бы и до воздействия. С помощью механизма «угол падения равен углу отражения» и понятия отображения или непрерывного «спонтанного движения» «жидких частей» Спиноза конструирует теорию отражения, или формирования образов. В этой теории влияние на тело воздействующего тела может продолжаться и тогда, когда воздействующее тело уже не действует или не присутствует. Короче говоря, Спиноза предлагает и «следовую» теорию образов, и механизм памяти — т. е. сохранения образов, когда первоначально породившие их действия или тела уже не присутствуют. Следовательно, состояние тела буквально является изменением в строении тела, а осознание этого изменения есть воображение, т. е. идея души об этом изменении образуется с необходимостью. Важным в теории Спинозы является то, что изменение тела *не является причиной*, по которой душа начинает сознать образ, как это было в картезианской модели взаимодействия души и тела. Для Спинозы скорее идея души об этом телесном состоянии как раз и является самым состоянием, воспринимаемым под атрибутом мышления. Следовательно, в качестве идеи она идентична телесному со-

---

\* Ср.: [4] и [5]

стоянию. Поэтому, далее, для Спинозы образы соответствуют действительности; они не могут быть ошибочными, поскольку по сути своей являются идеями о состояниях тела и в этом качестве необходимы. Другими словами, они не могут быть иными, чем они есть. По словам Спинозы: «...воображения души, рассматриваемые сами в себе, нисколько не заключают в себе заблуждения; ...душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключающей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо» (Э, II, Т. 17, схолия). Ошибка для Спинозы — это нечто негативное, ущербное, а не позитивная активность души\*. Таким образом, воображение — представление отсутствующих вещей, как если бы они присутствовали, — является поводом, но не причиной ошибки, поскольку душа лишена идеи, что, по выражению Спинозы, «исключает» идею присутствия воображаемой вещи.

В связи со своей теорией воображения и производной от нее теорией памяти Спиноза разрабатывает ассоцианистский механизм, посредством которого одновременное действие двух или более тел на воспринимающее тело создает в душе ассоциацию образа одного с другим. В теореме, где он это излагает (Э, II, Т. 18), Спиноза говорит только об одновременности; в схолии к этой теореме он, кроме того, говорит об ассоциативной памяти в терминах сцепления или порядка состояний тела. Здесь (определяя память как «некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, и происходящее в душе соответственно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела») он высказывает идею последовательной, а также одновременной ассоциации.

Важность этой теории формирования образов и воображения заключается в том, что в ней образ всегда несет с собой идею внешнего тела и, следовательно, хотя душа сознает свое собственное тело только через идеи, которые она образует под воздействием состояний тела, она имеет также идею внешних тел как часть своей идеи об этих состояниях в той мере, в какой

---

\* См., однако, обсуждение некоторых трудностей спинозовской теории ложности и ошибки у Дж. Х. Р. Паркинсона [6, особенно, р. 120—127]



эти состояния выражаются в образах. Более того, идея данного тела оказывается, таким образом, смешанной с идеей внешних тел, воздействующих на него. И вследствие этого душа познает свое собственное тело не как адекватную причину этих состояний, но лишь как частичную причину. Она имеет, по словам Спинозы, смутное знание телесных состояний, поскольку они не следуют из природы тела как такового или единственно из его активности, но, кроме того, из действия на него других тел. В той мере, в какой действия на тело изменяют или влияют на его способность действовать, они также влияют и на способность к действию души, т. е. являются условием неадекватных идей, или границами для ясных и отчетливых идей души. Спиноза доказывает это следующим образом: «Человеческая душа воспринимает не только состояния тела, но также и идеи этих состояний» (Э, II, Т. 22). В этом знании «второго порядка», посредством которого душа знает не только телесные состояния, имея идеи о них, но также и *идеи этих идей* телесных состояний, душа, по сути, познает саму себя. Но поскольку к самим этим идеям идей подмешана неадекватность состояний тела, поскольку они не являются причиной самих себя — душа с необходимостью имеет неадекватное или смутное знание также и о самой себе (Э, II, Т. 29). В условие того, что он называет «внешним восприятием», Спиноза помещает «страсти» и связывает их с неадекватными идеями, т. е. со смутным знанием.

Может возникнуть вопрос, почему Спиноза предлагает такую разработанную теорию тел и их состояний в качестве предпосылки для психологии, особенно для психологии аффектов или эмоций. Именно потому, что его теория аффектов понимается им как продолжение его натурфилософии, его психология продолжает его физику. Основания, заложенные во второй части «Этики», где речь идет о телах и их взаимодействии и об идентичности души со способностью тела к действию и с его состояниями, полностью используются в части третьей, «О происхождении и природе аффектов».

Здесь можно отметить несколько моментов: во-первых, метафизические понятия адекватных и неадекватных причин были «редуцированы» к механике взаимодействий тел. Эта редукция, однако, позволила ввести метафизическое понятие само-деятельности (характеристику субстанции как *Natura Naturans*) на уровне протяженных

тел, т. е. индивидуализированной материи и, более того, определить тело через эту само-деятельность и границы, налагаемые на него само-деятельностью других тел. Во-вторых, благодаря тождеству души и тела адекватные и неадекватные причины имеют своим дополнением адекватные и неадекватные идеи. Далее, понятия действия и страсти зависят от различения между адекватными и неадекватными идеями (и, соответственно, между адекватными и неадекватными причинами). Наконец, вся структура психологии Спинозы опирается на анализ действия и страсти, поскольку они являются систематическими и теоретическими понятиями, через которые определяется «способность к действию» человеческого существа. И эта «способность к действию» тождественна человеческому существованию и его психологической характеристике — человек и *есть* его активность, поскольку он является и тем, что действует, и тем, что испытывает воздействия при своем взаимодействии с другими людьми и с вещами, которые необходимы для его существования. Эта активность, согласно Спинозе, по своей природе является самосохранением — она способствует продолжению существования человеческого существа. Интересно, что Спиноза отвергает все конечные причины и, тем не менее, сохраняет *только* одну эту как существенную: выживание есть *conatus* («стремление». — *Лат.*), цель и модус человеческого существования. То, что способствует выживанию, есть благо, то, что неблагоприятно для него, есть зло; но «благо» или «зло» лишь постольку, поскольку душа различает, что она желает или что приносит ей удовольствие или вызывает неудовольствие. Согласно Спинозе, *conatus* характеризуется первичными аффектами *желания, радости и печали*, или видами само-деятельности человеческого существа; эти аффекты, в той мере в какой они усиливают, повышают способность тела к действию или ослабляют ее, обладают большей или меньшей «реальностью», «совершенством» или «существованием».

Подобно Аристотелю, Спиноза в совершенно натуралистической манере выводит из *conatus* свои этические следствия. Счастье, в конечном счете — это такая активность, которая соответствует природе человека. Но человеческая «природа» заключается в том, чтобы выживать, сохранять свое существование; более того, «увеличивать» свое существование или усиливать его,

повышая степень или количество самодеятельности или действия и уменьшая ограничения этой само-деятельности, т. е. контролируя страсти. Независимо от успеха или неудачи всей системы, замечательным представляется этот абсолютный *chutzpah* — тонкость программы Спинозы: от движений и взаимодействий тел к психологии аффектов, к терапевтической теории усиления действий и регулирования страстей, к видению блаженства и добродетели, дарующей блаженство,— и все это в одном непрерывном движении, где каждая последующая или более высокая ступень выводится из предыдущей.

## 5. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ. II: ДЕЙСТВИЯ И СТРАСТЬ

Спиноза начинает свое построение с методологического требования, а именно: аффекты должны рассматриваться таким же образом, посредством рациональной науки, как и любые другие естественные явления. Основанием для этого является тот факт, что аффекты или эмоции — это естественные явления, неразрывно связанные со всей природой. Согласно его знаменитому выражению, человек не есть «государство в государстве», скорее он полностью включен в *одно* государство — природу. Он не есть нарушение или разрыв в непрерывности и единстве природы; следовательно, нет такой области, в которой человек обладает абсолютной властью или «свободой воли», нарушая универсальный детерминизм естественного мира. Способность человека к глупости и пороку также не выходит за пределы естественной науки:

«В природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы... Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины,

через которые они могут быть поняты, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие. Итак, я буду трактовать о *природе и силах аффектов и могуществе над ними души* по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях о *боге и душе*, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (Э, III, «О происхождении и природе аффектов»).

И все же было бы ошибкой принимать методологическую редукцию Спинозы за онтологическую редукцию. Так же как тела не являются линиями и плоскостями, так и аффекты не есть геометрические сущности. «Универсальные законы и правила природы» — это не законы геометрии; но законы геометрии, физики и психологии универсальны постольку, поскольку в основе нашего понимания их лежит некоторая общая умопостигаемость. Наиболее разработанной формой это понимание обладает в математике, в методе доказательства из принципов. Именно этот метод, а не специфическое содержание математических принципов, и предлагает здесь Спиноза. Он предлагает, следовательно, единую науку, которая включила бы ранее разделенные области. В таком плане механика XVII в. достигла объединения двух отдельных областей аристотелевской физики, объяснив из единой совокупности принципов и законов как земные, так и небесные явления. Но эти объединяющие принципы касались только движущихся или покоящихся *тел*. Область человеческого действия, поскольку оно понималось как активность, была абсолютно отделена от этой механики. Именно эту брешь между областью природы и областью души или человеческого действия и предполагал преодолеть монизм Спинозы.

Эта программа унификации является методологическим мотивом для «геометрического», т. е. дедуктивного построения его теории аффектов. Так, он начинает с определений *адекватных и неадекватных причин, действий и страстей и аффектов*. Мы видели, что *адекватная причина, адекватная идея и действие* — это параллельные конструкции, так же как и *неадекватная причина, неадекватная идея и страсть*. Спиноза определяет *адекватную причину* через понятия *действия* (effect) *ясной*

*и отчетливой идеи*: так, если действие может быть воспринято ясно и отчетливо или понято через причину, то эта причина адекватна. Адекватные причины, далее, это не просто концептуальные сущности: то, о чем могу составить ясное и отчетливое представление, актуально существует (поскольку ясные и отчетливые представления не допускают ложности или неполноты). Итак, адекватность причины должна пониматься онтологически, как всецело конституированная по ее действию или следствию. Частичное конституирование следствия, таким образом, свидетельствует о неадекватности причин, т. е. о том, что их следствия не могут быть поняты с помощью одних только причин. Поэтому понятие «причины» обозначает также и эффективность в порождении следствия, и активность, которая сама по себе адекватна либо неадекватна в порождении или конституировании следствия. Поскольку она адекватна, Спиноза называет ее действием и говорит, что мы действуем, «когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной», и что мы страдаем (пассивны), «когда в нас происходит или из нашей природы происходит что-либо такое, чего мы составляем причину только частную» (Э, III, определение 2). То, что «происходит» внутри нас либо вне нас (поскольку оно изменяет нашу способность к действию, увеличивая или уменьшая ее), Спиноза называет *аффектом*. Он дает это определение как в терминах модификаций или состояний тела, так и в идеях этих состояний в душе. Короче говоря, *аффекты* — это изменения жизненной активности человека, усиливающие или уменьшающие ее. Они никогда не нейтральны, но вызывают определенные динамические перемены в жизнеспособности, в *conatus*'е личности. Если мы идентифицируем аффекты как эмоции, то станет ясно, что Спиноза утверждает, будто жизненная активность человеческого существа образуется из сочетания таких эмоций. Они представляют собой не что иное, как изменения в интенсивности и мощи самой этой жизненной силы. Итак, мы получаем полевую теорию эмоций, в которой эмоции есть не что иное, как динамика жизненной силы как таковой, ее роста и сокращения. Она выводит понятие эмоции за пределы нашего теперешнего обыденного словоупотребления, сколь бы гибким оно ни было. Ибо, по существу, она говорит, что главной характеристикой действующей личности является ее *способность*

к действию. Само ее существование и *есть* эта способность, которая относится к активности как тела, так и души. А следовательно, разрыв между когнитивным и эмоциональным, или аффективным, либо между способностями мышления и чувствования или, более резко, между мышлением и действием, систематически отрицается. Мышление, как мы увидим, само включается в качестве модуса в эту аффективную активность или же есть сама эта активность, поскольку она отражается или становится саморефлексивной. Короче говоря, для Спинозы мышление *есть* действие в форме отражения, или самосознующее действие. Воображение действует как механизм, посредством которого аффекты связываются со своими объектами или со своими воображаемыми объектами. Воля рассматривается не как отдельная способность или орган, но только как утверждение или отрицание души истинности и ложности. В этом качестве термин *воля* является абстрактной характеристикой конкретных и частных актов волеизъявления, которые выражают влечение или желание, воспринимаемые под атрибутом одного мышления. В этом смысле Спиноза говорит, что воля и разум суть одно и то же, как и волевое явление и идея суть одно и то же (Э, II, Т 49). Спинозовская концепция личности как *conatus*'а, жизненной активности, стремящейся сохранить свое существование, помещает все обычные психологические категории в этот контекст и в конечном счете видит в них лишь изменения в способности к действию этой жизненной силы либо условия, при которых происходят такие изменения.

Переходя от этого восхитительного монизма к дифференцированной характеристике аффектов, Спиноза выдвигает теорему за теоремой. Но детали подчинены систематической конструкции. Действие и страсть — это отметки «крещендо» и «диминуэндо» в динамике жизненной активности. В конечном счете из-за зависимости человеческого тела от того, что находится вне этого тела, и осознания человеком этой зависимости, страсти превосходят его действия; он никогда не может быть адекватной причиной всех следствий, необходимых для его жизни. Поэтому он не может быть хозяином самому себе, ни посредством действия свободной мысли, ни строгой самодисциплины. По словам Спинозы (Э, IV, Т. 2—4), «мы пассивны постольку, поскольку составляем такую

часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других»; «сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин»; и даже: «невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину». Короче, из-за своей конечности человек ограничен перед подавляющим могуществом страстей; стало быть, и перед неадекватными и смутными идеями.

В этом наиболее мрачном и пессимистичном разделе «Этики» Спиноза от своих определений и начал переходит к разработке самих действительных аффектов, устанавливая баланс между теми, которые являются действиями, и теми, которые являются страстями, и добиваясь этого путем исчисления аффектов, или того, что можно охарактеризовать как механику аффектов. Здесь, как и при обсуждении действия и взаимодействия тел, моделью снова является композиция сил или движений, причем число первичных «движений» или аффектов равно трем.

## 6. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ III: АФФЕКТЫ

Спиноза, в отличие от Декарта и других предшествующих теоретиков аффекта, выделяет три «первичных аффекта». Поэтому его конструкция является наиболее экономной с точки зрения «исходных» аффектов. Он различает их как желание (*Cupiditas*), радость или удовольствие (*Laetitia*) и печаль или неудовольствие (*Tristitia*). Желание и есть *conatus*, а именно, сознание душой своего собственного стремления или усилия сохранить свое существование, выжить; но, очевидно, не просто сознание, а само стремление и его сознание. Поскольку это стремление связано с самой душой, Спиноза называет его *волей* (в действительности волей к жизни); поскольку оно связано с телом, оно называется *влечением* (*Appetite*); но Спиноза говорит, что это одно и то же, а различие только в том, что желание есть влечение с осознанием его. Более того, он говорит, что *желание* есть самая сущность человека, «поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием»; и, далее, «я разу-

мею... под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями человека и нередко до того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться» (Э, III, Аффекты, определение I и объяснение). Этот первый из исходных аффектов представляет особый случай, учитывая нашу предыдущую характеристику аффектов как динамики жизненной силы или самого *conatus*'а. Некоторые комментаторы\* видят в этом непоследовательность Спинозы. Ибо или желание есть сущность человека, или оно есть аффект, т. е. модификация этой сущности. Представляется, однако, ясным, что для Спинозы жизненная активность человека сама по себе не является некоторой абстрактной универсальной «силой» или просто формальной сущностью, но выступает скорее как конкретно образующаяся и изменяемая энергия или активность его существования. Таким образом, когда Спиноза говорит, что желание изменяется в соответствии с изменяющимся «состоянием» (*disposition*) человека, он утверждает всего лишь, что человеческая способность к действию изменяется в соответствии с частными и конкретными особенностями человека в данный момент или в течение определенного времени. Для Спинозы состояния — это структуры, а структуры — это состояния. Быть образованным каким-то образом (т. е. для составного человеческого существа существовать в качестве этого *частного* составного индивида) — значит быть способным действовать каким-то образом. Дело обстоит не так, что данная структура или композиция «существует» и только затем испытывает это или другое желание, а скорее так, что желание является неопределенным во времени (хотя и конечным) модусом активности, которая выражается в данной структуре или тождественна ей. В качестве самой сущности человека оно тождественно его существованию. Вместе со Спинозой можно сказать: «Нет желания, нет жизни». И теперь этот *conatus*, который является длящейся жизненной силой или усилием данного индивида сохранить свое существование, можно абстрактно охарактеризовать как совпадающий по длительности или идентичный существованию или жизни данного индивида.

---

\* См.: [7, р. 100—111]; [8, р. 260]; цит. по: [7].



Он, следовательно, не является абстрактной сущностью, а скорее *является* формой и модификацией самого этого стремления в течение жизни. Это — исключительно динамический или энергетический взгляд на личность как на тождественную своей жизненной активности, а на ее модификации (телесные и душевные) — как на образующие эту активность и вследствие этого на саму конституцию личности — как на единство, сохраняющее себя при таких изменениях. И я думаю, именно к этому стремился Спиноза, порывая как с механицизмом инертных тел, так и с автономией простой, недифференцированной души, в которой проявляет себя одно лишь самодвижение.

Отношение желания к двум другим первичным аффектам, радости и печали, также является систематическим и сложным. Цель Спинозы — не просто объяснить радость и печаль (или удовольствие и неудовольствие), но скорее зафиксировать их в качестве аффектов в пределах составного тела (и его души), действующего и претерпевающего. Так, вторя аристотелевскому описанию удовольствия и неудовольствия [9], Спиноза понимает под радостью «переход человека от меньшего к большему совершенству», а под печалью — «переход человека от большего к меньшему совершенству». А поскольку под совершенством Спиноза понимает то же самое, что и под реальностью и существованием, т. е. способность человека к действию, то радость есть возрастание этой способности, а печаль — уменьшение. Для Спинозы это не метафоры, а буквальные характеристики степени автономии, которую имеет человек, т. е. степени, в которой его действия проистекают из его природы или в которой он является адекватной причиной того, что он делает, либо того, что с ним происходит. Таким образом, желание и радость — это первичные аффекты, характеризующие способность к действию, или активные аффекты. Но в той мере, в какой желание, радость и печаль связаны с внешними объектами, наше знание о них, как мы видели, достигается через воображение; и в меру нашей зависимости, или зависимости наших представлений об этих аффектах, от того, что мы знаем только неадекватно, все такие аффекты являются страстями, а не действиями.

Спиноза, видимо, утверждает, что даже когда наша способность к действию возрастает (если это возрастание зависит от того, что является внешним для нас, или что

не следует из одной нашей природы,— а именно, от того, что не полностью контролируется нашей собственной природой, или что проистекает из состояний тела, вызываемых в нас, хотя бы частично, внешними телами), то эти аффекты находятся «в рабстве» у данных внешних объектов. В отношении души это означает, что мы не можем иметь адекватных представлений, а только смутные идеи о том, что удовлетворяет наши желания или вызывает в нас радость (либо печаль). Это следует из того, что душа не может иметь независимое и адекватное представление о внешних телах, к которым относятся пассивные аффекты, а только идею о состояниях своего собственного тела, порождаемых внешним телом, и воображение, которое помещает причину этих состояний в актуально существующем и присутствующем теле. Тем не менее для Спинозы эта зависимость не просто негативная,— таковой она является лишь в случае печали или неудовольствия, но она может быть и позитивной, когда даже такие неадекватные причины могут усилить или увеличить нашу способность к действию, ибо иначе понятие радости или производных от нее аффектов (любви, надежды, доверия, самоудовлетворенности и т. д.) было бы бессмысленным в контексте пассивных эмоций.

Здесь имеется диалектическая трудность, которая заключается в том, что наша способность к действию предположительно вызывает наши действия, а не наши страсти, и потому усиливается ясными и отчетливыми или адекватными представлениями, которые мы имеем о причинах наших аффектов. Но в той мере, в какой эти аффекты пассивны (т. е. причина их, по крайней мере частично, лежит во внешних телах, о которых мы не можем иметь адекватных представлений), они ограничивают нашу активность и являются, как говорит Спиноза, страстями. Но как страсти могут увеличивать нашу способность к действию? Очевидно, по теории Спинозы, не могут; и тем не менее, аффект радости и производные от него, по определению, непосредственно усиливают в нас способность к действию. Здесь Спиноза проявляет изобретательность, хотя я думаю, что она не достигает цели. Большинство страстей *увеличивают* нашу способность к действию в том смысле, что они противопоставлены другим страстям, которые *уменьшают* эту способность, и результирующим эффектом этой композиции сил является *меньшее ослабление* (благодаря такому относительному

усилению) нашей способности к действию. Спиноза нигде не говорит этого; однако, по его теории, аффект может быть уничтожен или ограничен только более сильным и противоположным аффектом (Э, IV, Т. 7). Истинные идеи, говорит он, не могут изменить аффект лишь в силу своей истинности, а только в той мере, в какой эти идеи (добра и зла) рассматриваются как аффекты, т. е. только в той мере, в какой они подкрепляют усиление нашей способности к действию. Я интерпретирую это в том смысле, что простое созерцание душой истинной идеи не является еще эффективной причиной на уровне аффектов; для этого необходимо, чтобы она была включена в нашу активность. То, что она предполагает в качестве добра, должно быть включено в нашу активность; то, что она предполагает в качестве добра, должно быть желаемо, т. е. быть объектом активного стремления; а то, что она предполагает как зло, должно стать объектом нашего противоположно направленного стремления. По словам Спинозы, добро — это просто имя, которое мы даем тому, что мы желаем или что в желаемом приносит нам радость либо усиливает нашу способность к действию.

Первичные аффекты, далее, характеризуют главные модусы человеческого действия и взаимодействия. Они образуют как бы внутреннюю психологическую жизнь человека благодаря своему отношению к другим вещам, необходимым для его существования.

С этой точки зрения человек есть порождение потребностей и жизненной активности, служащей этим потребностям. Вся его психическая жизнь есть зеркало этой активности, или ее удвоение в сознании. Однако это не означает, что сознание *отражает* эти потребности, сознание скорее тождественно самим этим потребностям под атрибутом мышления. Таким образом, мы имеем здесь иное выражение теории тождественности: не просто как идентичности души и тела, но в данном контексте как идентичности мысли и эмоции, мысли и радости, мысли и печали, мысли и желания. Радикальным следствием такой точки зрения является отвержение как механистической детерминации психических состояний телесными состояниями (эпифеноменистского взгляда, слишком часто ошибочно приписываемого Спинозе), так и психической детерминации телесных состояний (точка зрения «свободной воли», против которой выступает Спиноза). Ибо если всерьез отнестись к этой тождественности, о необходи-

мости чего Спиноза постоянно напоминает нам, то каждое изменение психического состояния является с необходимостью (но не каузально) изменением состояния тела. Изменение психического характера или интенсивности или качества эмоции не *ведет* к изменению состояния тела; оно и *есть* это изменение. Таким образом, ошибочное представление о том, что Спиноза предлагает параллелизм в противовес картезианскому интеракционизму, просто исходит из неверной модели. Существует концептуальный параллелизм, поскольку мы думаем о телах и душах, но то, что мы мыслим под этими двумя атрибутами, не параллельно, а идентично. Важность этой идентичности для теории эмоций (если оставить в стороне ее сложности и трудности) заключается в том, что она отказывается подводить изучение эмоций либо под исключительно физиологическую, каузально-детерминистскую модель объяснения, либо под исключительно дескриптивистскую, феноменологическую или телеологическую модель объяснения [9]\* Спиноза отвергает взаимодействие души и тела в картезианском духе не потому, что настаивает на автономии (так или иначе) «параллельных» каузальных цепей, а потому, что смотрит на эмоции как на переменные в динамике жизненной активности интегрированного организма. Кроме того, это тождество важно и для теории терапии, рассматривающей эмоции,— поскольку любой терапевтический эффект должен включать изменение жизненной активности индивида, а не просто изменение психического состояния либо состояния тела. Спинозовский анализ эмоций — это не только способ понимания эмоций, но и способ терапевтического обращения с ними на основе этого понимания. Эта нормативная конструкция уже содержится в самих его определениях первичных аффектов действия и страсти. Она, следовательно, не прос-

---

\* См. обсуждение этого вопроса в [10] Эта статья Л. С. Выготского, извлеченная из последней части монографии, является частью 7-томного собрания его сочинений, которое также включает теорию аффектов Спинозы. Выготский вступает в полемику с Дильтеем, Ланге и др. по вопросу о «дескриптивной» (феноменологической) и «объяснительной» (каузальной) психологии эмоций. (Монография Л. С. Выготского, о которой упоминает автор, в советской психологии не известна. Вопросы, связанные с историческим анализом психологии эмоций, обсуждаются Выготским в работе «Учение об эмоциях». — Выготский Л. С. Собр. соч., М., 1984, с. 90—318. — *Прим. перев.*)

то анатомия эмоций или страстей, но скорее руководство к усовершенствованию жизни, поскольку наша жизненная активность сама создается динамикой действия и страсти.

Вся конструкция психологии, таким образом, зависит от концепции телесного организма — «сложного тела» или «состава составов», — адекватной по своей сложности способности чувствовать, страдать, радоваться и мыслить. То, что Спиноза стремится именно к такому материализму эмоциональной и психической жизни (или именно к такой психической и аффективной способности организованной материи), я думаю, ясно. И нигде это не выражено яснее, чем в его собственном парафразе теоремы идентичности из второй части «Этики» (Э, II, Т.7) в схолии о действиях и страстях (часть третья): «...Порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души» (Э, III, Т. 2, схолия). Более того, дальше Спиноза представляет свой сильнейший аргумент в пользу способностей тела, объясняя высшие виды человеческой активности, такие, как архитектура и живопись, в терминах телесных активностей. Здесь Спиноза развивает свою самую глубокую аргументацию в пользу материалистической психофизической теории, причем именно в контексте того, что считается сугубо «психическими» активностями и в силу этого выходит за пределы физиологического объяснения. Он делает это в ответ на скептическое сомнение по поводу того, что само по себе тело едва ли может обладать столь изощренными способностями:

«...Мне не верится, чтобы можно было заставить людей хладнокровно оценить это (тождественность души и тела), если не подтвердить сказанного опытом: так твердо убеждены они, что тело по одному только мановению души то движется, то покоится и производит весьма многое, зависящее исключительно от воли души и ее искусства измышления. В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т. е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних-только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою. До сих пор никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления. ...Отсюда следует, что когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имею-

щей власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они нисколько этому не удивляются. ...Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душой» (Э, III, Т.2, схолия)\*

Было бы ребячеством интерпретировать Спинозу так, будто здесь он стремится показать, что тело «точно так же способно» построить храм, как и душа, или что тело может сделать это без души. Polemica здесь направлена против дуализма и в пользу тождества. Она не направлена и в пользу некоторого статически понимаемого и только аналитического или формального тождества души и тела; скорее Спиноза выступает за тождество *conatus*'а стремящейся, самосохраняющейся и самовозрастающей жизненной активности одушевленного тела. Критическим,

---

\* Д. Бидни делает из этого отрывка совершенно другое заключение, которое я считаю неверным. В своей интерпретации он стремится показать, что для Спинозы существуют телесные аффекты, которые не включают соответствующие аспекты души; или что по сути дела Спиноза здесь непоследователен, поскольку в других местах он утверждает, что все состояния тела также являются состояниями души на основании тезиса тождества. Таким образом, если Спиноза допускает состояния, которые являются чисто телесными, как он это, видимо, делает, например, разбирая случай хождения во сне (Э, III, Т. 2, схолия) или при объяснении таких аффектов, как дрожь, бледность, рыдания и смех (Э, III, Т. 59, схолия), тождество нарушается. Я, напротив, считаю, что в этом отрывке высказывается точка зрения, согласно которой для любых состояний души, которые возможны (особенно для тех, которые мы склонны считать *независимо* психическими), все-таки существует соответствующее им состояние тела; и что тело поэтому достаточно сложно, чтобы в принципе поддерживать такие сложные состояния. Таким образом, в этом отрывке не утверждается, что не существует независимых от тела душевных состояний. Тем не менее, как подчеркивает Бидни, у Спинозы нет теории бессознательных состояний, которая могла иметь дело с модификациями или изменениями тела, остающимися за пределами сознательной жизни. Я же склонен думать, что Спинозе недостает в его объяснении понятия порога или эмерджентного уровня, ниже которого тела не одушевлены, но за которым они одушевлены. Это, однако, предполагается в спинозовском понятии души как идеи составного или сложного тела. Спиноза — не панпсихист, хотя искушения к такой его интерпретации велики. См.: [7, р. 38—41].

как мы видели, является именно тождество способности к действию и в данном контексте эмоций или аффектов, поскольку они по сути своей есть не что иное, как вариации этой способности. Так, в той же самой схолии Спиноза говорит:

«...Определения души суть... не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что *как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать,— одна и та же вещь, которую мы называем решением, когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и определением, когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя*» (Э, III, Т. 2, схолия) (курсив мой.— М. В.).

Для понимания спинозовской теории страстей эта тождественность является особенно важной. Ибо именно в этой точке системы утверждается непрерывность связи между наукой о природе и наукой о человеке. Поскольку наука о природе по своей сути есть поиск рациональных (причинных) отношений между телами, благодаря которым мы приходим к пониманию природы в форме закона, при расширении этой программы на науки о человеке не может вводиться отличный или чуждый методологический принцип. Человеческая душа, и в частности состояния души, изменения ее способности к действию, теперь подпадает под двойную обусловленность: в методологическом смысле душа также может быть понята рационально, т. е. в терминах ее определений; но это методологическое расширение опирается на онтологическое требование: поскольку душа — это «не более чем» природа, действующая в некоторых конфигурациях, она не имеет фундаментальных отличий и фактически тождественна той природе, которая также является объектом естественной науки; это просто природа, рассмотренная под углом зрения атрибута мышления. Все это предприятие, следовательно, становится «естественной философией души», или науки психологии, *тождественным* дополнением которой является научная физиология. Это, таким

образом, не *две* науки, а одна, которая просто воспринимается под двумя углами рассмотрения альтернативных атрибутов.

В этом смысле Спиноза вовсе не ратует за редукцию психологии к физике, а скорее за расширение или разработку физики тел, чтобы принять в расчет активности тех сложных и составных тел, которые образуют личности или человеческие существа, т. е. такой «физики», которая была бы способна объяснить психическую функцию и человеческое действие. Он использует здесь сложность в качестве аргумента, придавая этому сложному организму те способности к человеческому действию и искусству, на которых основывается оппонирующий ему дуалист, утверждающий свободу воли и обособленную психическую инстанцию. «Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством...» (Э, III, Т.2, схолия). Стало быть, все это рассуждение является программным для Спинозы. Его аргумент от невежества (что мы не знаем пределов телесной активности) не ведет в его «Этике» к актуальному изучению человеческой физиологии, что позволило бы начать осуществление программы в реальном исследовании. Скорее он продолжает свое исследование на уровне психологического анализа, оставляя только программное утверждение о том, что «порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души». Я сказал бы, что это более чем просто программное утверждение, ибо метафизическая конструкция, которую Спиноза излагает в «Этике», построена во имя поддержания именно этого утверждения. И в этом смысле я говорил о том, что его метафизика служит научному построению.

## Литература

1. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке. В: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 43—110.
2. Hallet H. F. Aeternitas, Clarendon Press, Oxford, 1930.
3. Вартофский М. Дидро и развитие материалистического монизма, с. 324—375 наст. изд.



4. Cp.: Naess A. Freedom, Emotion and Self-Subsistence, *Inquiry*, 12, 1 (Spring, 1969).

5. Wetlesen J. Basic Concepts in Spinoza's Social Psychology. Ibid.

6. Parkinson G. H. R. Spinoza's Theory of Knowledge, Clarendon Press, Oxford, 1964.

7. Bidney D. The Psychology and Ethics of Spinoza, Yale U. P., New Haven, 1940.

8. Martineau J. A Study of Spinoza, Macmillan, London, 1895, p. 260.

9. Аристотель. Никомахова этика, 1152 и сл., Риторика, 1369 и сл.

10. Выготский Л. С. Учение об эмоциях в свете современной психоневрологии, *Вопросы философии*, 1970, № 6, с. 119—130. Англ. перев.: tr. by Berg E. E. in *Soviet Studies in Philosophy*, Spring 1972, p. 362—382.

## ПРИРОДА, ЧИСЛО И ЕДИНИЧНЫЕ ВЕЩИ: МОТИВАЦИЯ И МЕТОД ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

### I. ВВЕДЕНИЕ

В этой статье я обращаюсь к проблеме индивидуации в системе Спинозы. Очевидное внутреннее противоречие этой системы заключается в том, что Спиноза мыслит субстанцию (природу, бога) как нечто *единое, простое* (т. е. не содержащее частей), *вечное* (т. е. не созданное и не обладающее длительностью) и *бесконечное* (т. е. неограниченное и неисчислимое) и в то же время он считает, что в «субстанции» имеется бесконечная дифференциация, существуют определенные и конечные модусы, длительность и реальные индивиды. Нельзя сказать, что для Спинозы существуют *и* первое, *и* второе: субстанция *и* модусы, вечность *и* длительность, единое *и* многое. По-видимому, он предполагает, что бесконечность модусов *тождественна* субстанции или ее способу существования: единство, которое, тем не менее, бесконечно дифференцировано; простота, не имеющая частей, но вместе с тем индивидуализированная; вечное бытие, как-то выражающее себя в длительности, и бесконечность, которая в своей активности необходимо создает свои собственные, конечные модификации.

Проблема индивидуации всегда была в центре внимания интерпретаторов и критиков философии Спинозы. Как известно, она была важнейшей проблемой в дискуссиях Спинозы с его современниками. Так, например, ее четко формулирует Э.-В. Чирнхауз в переписке со Спинозой [1], а также Г. Ольденбург [2]; эта проблема обсуждается в хорошо известном ответе Спинозы Л. Мейеру [3] («Письмо о природе бесконечного»). Точно так же и в ряде писем И. Гудде [4] Спиноза вновь возвращается к вопросу о том, как единство и нераздельность бога (или природы) совместимы с существованием единичных вещей; и здесь, как и в своем ответе Я. Иеллесу [5], Спиноза старается прояснить свое понятие числа. Столь же поучительна и история интерпретаций учения Спинозы. Его интерпре-

таторы довольно четко разделяются на тех, кто согласен с ним, и тех, кто далек от него. И линия раздела между ними наиболее отчетливо проявляется в вопросе об индивидуации.

Я не собираюсь предлагать еще одну интерпретацию учения Спинозы, для того чтобы либо раскрыть фундаментальную непротиворечивость его системы, либо выявить ее противоречия. Меня интересуют два вопроса: во-первых, я хочу показать, что источником проблемы индивидуации в системе Спинозы является используемый им способ постановки вопроса о разделении всеобщего на индивиды; во-вторых, мне хочется исторически понять, почему Спиноза ставит эту проблему именно так, а не иначе. Другими словами, я хотел бы реконструировать собственную *проблематику* Спинозы: какой вопрос он ставил перед собой и какими мотивами при этом руководствовался, а затем указать историческую структуру специфической формулировки данной проблемы и историческое значение предложенного Спинозой ее решения. Для анализа проблемы индивидуации в той специфической и конкретной форме, которую придал ей Спиноза, я сформулирую свое рассуждение в его собственных терминах.

Сначала я рассмотрю некоторые альтернативные подходы к анализу ранее сформулированного противоречия системы Спинозы. Затем я выдвину тезис о том, какими мотивами мог руководствоваться Спиноза, формулируя данную проблему именно таким образом. Здесь я рассмотрю интегральное отношение метода Спинозы к мотивам возникновения его философии и попытаюсь реконструировать философское обоснование метода Спинозы. Я постараюсь показать, что в учении Спинозы онтология по сути дела вытекает из методологии и что нельзя понять его онтологию, не поняв предварительно его метода и мотивации его философии. Затем я постараюсь показать, что источник явного противоречия его системы заключен в мотивах и методе Спинозы. Я постараюсь проанализировать некоторые элементы рассуждения Спинозы об индивидуации, в частности понятия *индивида* и *числа* в связи с его пониманием трех родов познания. В заключение я постараюсь описать ту историческую ситуацию, которую отразил Спиноза в своем учении, и ту конкретно-историческую проблему, которую он пытался решить в своей философии.

## II. АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПОПЫТКИ РАЗРЕШЕНИЯ ВНУТРЕННЕГО ПРОТИВОРЕЧИЯ СИСТЕМЫ СПИНОЗЫ И ОТКАЗ ОТ РЕШЕНИЯ ЭТОЙ ПРОБЛЕМЫ

Интерпретаторы и критики Спинозы предлагали либо альтернативные способы разрешения противоречий его системы, либо альтернативные способы доказательств ее противоречивости. Подход Спинозы к индивидуации приводит к следующему очевидному противоречию. Спиноза считает, что субстанция (бог, или природа) есть нечто единое; она проста, вечна, бесконечна. В то же время он утверждает, что «в» субстанции имеется бесконечное разнообразие, существуют ограниченные и конечные модусы, т. е. индивиды, или единичные вещи. Простейшее решение этой проблемы состоит в утверждении, что «реальна» только субстанция (в конечном единстве, простоте и т. п.), атрибуты же не обладают онтологическим статусом, а представляют собой лишь «способы» постижения субстанции, либо имеют онтологический статус только таких «способов» — следовательно, существуют только в мышлении. (Это решение сталкивается с затруднениями: например, из него следует, что атрибут *протяженности* «существует» лишь как способ постижения субстанции.) При таком подходе модусы субстанции, в частности конечные модусы, не являются «реальными», а представляют собой лишь явления или даже считаются существующими только в силу неадекватности наших идей, т. е. являются ошибками суждения или фикциями воображения.

Альтернативное решение проблемы заключается в онтологической интерпретации модусов как «получающих» свою реальность из субстанции благодаря некоторому продуктивному и транзитивному каузальному отношению. Это приводит к той или иной форме учения о степенях реальности. Такое учение действительно совместимо с утверждениями Спинозы о том, что на самом деле существуют степени реальности или совершенства, однако оно сталкивается с трудностью в понимании того, как каждая из этих степеней «выражает» бесконечность и совершенство субстанции, причем не в частности, а в целом.

Быть может, наиболее трудно обосновать третью интерпретацию, утверждающую, что для Спинозы реальны только индивиды, единичные вещи. Сказать, что суб-

станция тождественна своим модусам и что она представляет собой, как считает Спиноза, имманентную, а не трансцендентную причину, по сути дела значит сказать, что субстанция есть *не что иное, как* совокупность отдельных вещей, индивидов, понятых в их необходимых связях друг с другом. Следовательно, субстанция есть система индивидов (причем она не создана чем-то внешним, а просто *есть*) и как целое эта система *causa sui*, хотя и не существует вне своих индивидов.

На мой взгляд, все эти попытки разрешить противоречие в системе Спинозы неадекватны, хотя каждая из них находит *некоторые* основания в том, что говорил сам Спиноза. Более плодотворным мне представляется тот подход, который истолковывает слова Спинозы буквально и не стремится сблизить его с платонизмом, неоплатонизмом или номинализмом. Что значит «истолковывать Спинозу буквально»? На мой взгляд, это значит понять его в том смысле, что субстанция *тождественна* бесконечности модусов и что она представляет собой единство, которое, тем не менее, бесконечно дифференцировано; она проста и лишена частей, но, тем не менее, индивидуализирована; это вечное существование, выражающее себя в длительности, и в то же время бесконечность, образующая своей активностью ограниченные, конечные модификации самой себя. Короче говоря, понять Спинозу буквально — значит признать обсуждаемое противоречие и отказаться разрешать его либо с помощью платонистской интерпретации, т. е. посредством *онтологической элиминации* модусов (истолковывая их лишь как видимости); либо с помощью неоплатонистской интерпретации, т. е. посредством *ослабления онтологического статуса* модусов (рассматривая их как не вполне реальные или как частичные выражения субстанции); либо с помощью номиналистской интерпретации, т. е. посредством *онтологической абстракции* (превращающей субстанцию в бесплотный универсальный туман, обволакивающий живые конкретные вещи).

Почему более плодотворно принять это противоречие и отказаться от его разрешения? Как мне представляется, потому, что оно приводит к попытке понять, почему вопрос о субстанции и модусах Спиноза ставит именно так, как он это делает, и почему сам способ постановки вопроса порождает противоречие. С этой точки зрения данное противоречие весьма плодотворно: его

нельзя оценивать формально — как простую ошибку Спинозы, которую нужно устранить, чтобы получить философски последовательную конструкцию. Это противоречие скорее следует рассматривать как ключ к пониманию философии Спинозы. В этом случае источник противоречия можно усмотреть в самом характере его философии, которая носит существенно переходный характер, поскольку перебрасывает мост между двумя несовместимыми системами мышления и по сути дела между двумя несовместимыми мирами.

Для понимания характера этой философии я хочу начать с анализа мотивов, которыми руководствовался Спиноза при ее построении, и отношения его мотивации к используемому им методу.

### III. МОТИВЫ И МЕТОД

Когда я говорю о мотивах, которыми руководствовался Спиноза при построении своей «Этики», я имею в виду не психологическую мотивировку, не его бессознательные или подсознательные мотивы и не те пути, которыми социальный и политический контекст эпохи мог формировать его мотивы. Я пытаюсь реконструировать мотивацию Спинозы в том виде, как она могла представляться ему самому, т. е. как осознаваемую цель его работы. При этом я не собираюсь отрицать важности психологического или социально-политического контекста. Просто я считаю, что для серьезной постановки подобных вопросов мы должны *сначала* выявить и понять, каким образом сам Спиноза формулировал свою проблему и как он собирался ее решать.

Спиноза руководствовался интеллектуальными мотивами, т. е. мотивами, направленными на удовлетворение потребностей интеллекта. Однако мы не знаем, что такое интеллект и что могло бы его удовлетворить. Нам нужно спросить самого Спинозу, что он понимает под интеллектом и в чем он усматривает удовлетворение его потребностей. Короче говоря, сначала мы должны принять истолкование Спинозой того, что он считает высшей активностью человеческого существа, и согласиться с его утверждением, что в «Этике» он реализует именно такую активность. Здесь мы стоим на достаточно твердой почве, ибо Спиноза подробно сообщает нам, как понимает интеллект, или мышление. Интеллект, или мышление,

есть познавательная активность, т. е. такая активность, результатом которой является знание. Интеллект удовлетворяется знанием. Бытие же интеллекта есть познание. Чем больше он познает, тем большим бытием обладает. Совершенство интеллекта заключается в совершенном знании. Но знании чего? Совершенное знание не может быть знанием того или иного определенного объекта познания. Оно не может быть совершенным в отношении ограниченной или конечной области, ибо в этом случае должно было бы существовать *более* совершенное знание, выходящее за эти границы. Следовательно, конечное знание не может быть совершенным. Поэтому, с точки зрения Спинозы, совершенное знание должно быть бесконечным знанием бесконечного объекта. Бесконечное знание конечного объекта включает в себя представление о конечности своего объекта, т. е. оно осознает свою ограниченность, зная о том, что его область ограничена, хотя каждая вещь в данной области может быть познана в совершенстве. Таким образом, объект совершенного знания должен быть бесконечным. Только такой объект удовлетворяет подлинной природе мышления как познавательной активности. Может существовать, далее, лишь один такой бесконечный объект, ибо если бы существовало два или более подобных объектов, то каждый из них был бы ограничен другими объектами. И такой бесконечный объект не может иметь источник или основу вне самого себя, ибо опять-таки, если бы его бытие зависело от чего-то внешнего по отношению к нему, то он был бы в этом смысле конечен (создан или сотворен). В этом случае наше знание об объекте зависело бы от знания того, что лежит в его основе; следовательно, сам этот объект не смог бы удовлетворить нашу познавательную активность.

Вот так можно было бы реконструировать тот путь, который привел Спинозу к убеждению, что необходимым условием активности интеллекта является существование бесконечного бытия, или субстанции — *Deus sive Natura* (бог, или природа.— *Лат.*). Только такое бытие способно удовлетворить мышление.

Теперь читателю должна быть ясна моя стратегия. Я реконструирую мотивацию Спинозы как интеллектуальную и принимаю его истолкование интеллекта, а затем *закрываю* отсюда, чем *должна* быть субстанция Спинозы, для того чтобы быть подходящим объектом

мышления, или что могло бы удовлетворить интеллект или реализовать его природу. Мне могут возразить, что мое истолкование мотивов Спинозы извращает реальное положение дел и что, начиная свое изложение с анализа интеллекта и его характеристик, я игнорирую собственное построение Спинозы, которое начинается с понятия субстанции. Мне могут сказать, что я изменяю порядок частей I и II «Этики» и начинаю свой анализ с части V («О могуществе разума или о человеческой свободе»). Действительно, я предлагаю следовать именно в таком обратном порядке по частям «Этики», чтобы понять, каковы были мотивы Спинозы. Я считаю (см. мои аргументы в статье «Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы» [6]), что метафизическая конструкция части I («О боге») и систематическое построение системы мира в части II («О природе и происхождении души») служат у Спинозы психологической и этической теории, изложенной в частях III—V. Таким образом, мотивы философской системы Спинозы находятся в части V. Основная идея его работы при таком понимании связана с выяснением условий, при которых возможна человеческая свобода, причем эта свобода отождествляется с активностью интеллекта, как он определен Спинозой.

Когда я говорю, что мотивы Спинозы были интеллектуальными, я имею в виду, что целью своей работы он считал удовлетворение потребностей интеллекта (разумеется, в его понимании). Однако чтобы в полной мере оценить эти мотивы, нам нужно понять, что для Спинозы активность интеллекта есть высшая активность, на которую по своей природе способны человеческие существа, и что для него человеческая свобода заключается в наиболее полной реализации этой сущностной активности. Эту активность нельзя рассматривать как спокойное, равнодушное созерцание; она включена в тот объект, который один адекватен ей, т. е. включена в бога, или природу. Таким образом, реализация собственной природы интеллекта включает в себя научное понимание природы, рациональную организацию государства и удовлетворение желаний человека таким способом, который является наиболее оптимальным для сохранения жизни и увеличения счастья. Для Спинозы интеллект — не нейтральный наблюдатель, а активный деятель.

Может показаться, что, двигаясь при анализе «Этики»



в обратном порядке, я действительно искажаю подход самого Спинозы. В то время как он начинает с бога, или природы, и выводит отсюда происхождение и природу мышления и возможность человеческой свободы, я предлагаю начинать с интеллекта и свободы, а затем выводить отсюда природу субстанции. Лежащая в основе этого трудность, возможно, связана с понятием «вывода». Вывод Спинозы в «Этике» — это дедукция суждений из аксиом и определений. Мой же «вывод» по сути дела является трансцендентальной дедукцией: если природа интеллекта и человеческой свободы *дана*, то что должно необходимо существовать, чтобы определенный таким образом интеллект мог реализовать свою природу? Можно сформулировать этот вопрос иначе: как возможно познание? Как возможно достижение знания (т. е. та самая активность, которая определяет интеллект)?

Почему именно здесь лежит ключ к пониманию постановки вопроса об индивидуации Спинозой? И как она помогает нам увидеть источник противоречивости системы Спинозы в самом способе постановки этого вопроса? Здесь я вновь предлагаю «перевернуть» обычную формулировку, с тем чтобы понять, каким образом мотивы, которыми руководствовался Спиноза, приводят к такой постановке вопроса. Проблема индивидуации или проблема существования единичных, индивидуальных, вещей и конечных модусов обычно формулируется в виде вопроса о том, каким образом бесконечная субстанция дает начало конечным вещам, индивидам или как одно производит многое. Допустим, однако, что мы формулируем этот вопрос таким образом: как конечный индивид может получить знание субстанции? Или, иначе говоря: каким образом человеческое мышление, которое с точки зрения Спинозы является индивидуальной вещью, может иметь в качестве своего *conatus'a* (стремления) знание бесконечного? По-видимому, сам Спиноза закрывает путь к такому рассуждению, настаивая на том, что бесконечное нельзя вывести из конечного и уж во всяком случае не посредством суммирования конечных модусов. Тем не менее, согласно его мнению, мышление в силу своей природы может *знать*, что бог необходимо существует и т. д. и т. п. Мотивация существования бесконечности познания требует признания того, что индивид для реализации бесконечного познания должен познавать беско-

нечную субстанцию. Однако это возможно лишь в том случае, если индивидуальное мышление способно к бесконечному познанию и, следовательно, само бесконечно в этой своей способности. Источник рассматриваемой трудности заключается не в вопросе о том, как может бесконечное познать конечное, и не в вопросе о том, как может бесконечное познать бесконечное, а в вопросе, как конечный индивид, определяемый как модус субстанции, может обладать бесконечной способностью? Мы можем переформулировать этот вопрос в терминах Спинозы таким образом: как может быть свободным детерминированное существо? Конечные модусы полностью детерминированы, тем не менее один из них (человек как мыслящее существо) способен быть свободным.

Значение такой формулировки вопроса заключается в том, что она начинается с существования индивидов и с их способности быть свободными. Способность индивидов быть свободными заключена в самой их природе как мыслящих существ, ибо как раз в практике мышления и с помощью правильного метода может быть реализована свобода (и в этом основная мысль III—V частей «Этики»). Тем не менее Спиноза настаивает на том, что субстанция онтологически первична по отношению к своим модификациям (хотя и не в качестве трансцендентной, а в качестве имманентной причины) и что она, далее, *тождественна* этим модификациям, несмотря на то, что создает их. Таким образом, хотя мы *начинаем* с индивидов (поднимаясь от существования человеческого мышления к предположению о том, что в качестве объекта оно требует бесконечной субстанции), мы и *заканчиваем* индивидами (спускаясь от необходимости существования субстанции к ее самоиндивидуации, или модификации).

Такая обращенная, т. е. идущая с другого конца, формулировка проблемы индивидуации связывает источник внутреннего противоречия философии Спинозы с мотивами, которыми он руководствовался при построении своей системы. Его основной мотив состоял в стремлении показать, что конечные индивиды (человеческие существа или сам Спиноза) могут знать бога, или природу, т. е. что мир может быть полностью понят человеческим мышлением и, следовательно, конечность *как-то* совместима со свободой.

Метод Спинозы скоррелирован с его мотивами.

Я кратко поясню, в чем состоит эта корреляция. Если Спиноза стремится к удовлетворению потребностей интеллекта, т. е. если он хочет показать, что индивидуальное мышление способно достичь бесконечного познания, то метод должен быть таким, чтобы обеспечивать достижение бесконечного познания. Однако дело обстоит несколько сложнее. Я считаю, что построенная Спинозой метафизика такова, что бог, или природа, оказывается в ней необходимо умопостигаемым. Поэтому его метод просто определяет умопостигаемость. Таким образом, метод выражает природу интеллекта, как ее понимает Спиноза. Следовательно, действуя согласно своей собственной природе, интеллект в конечном счете *должен* прийти к бесконечному познанию.

Выразим это иначе. Обычно полагают, что метод детерминирован природой изучаемого объекта. Поэтому вопрос о методе должен был бы звучать так: если природа субстанции (бога, или природы) дана, то как можно познать ее? Однако я считаю, что подход Спинозы был иным. Он исходит из природы интеллекта, а не из природы субстанции. Как я показал, это объясняется тем, что у Спинозы построение природы субстанции само вытекает из размышлений о том, каким должен быть для интеллекта адекватный объект познания, определенный как совершенный, бесконечный и т. п. Короче говоря, методология Спинозы не опирается на предшествующую ей онтологию; напротив, онтология создается на базе методологии, а методология строится как определение того способа, которым в силу своей природы действует интеллект. Метод определяет естественную активность мышления, а поскольку мышление представляет собой способ действия интеллекта, постольку метод детерминирует саму сущность интеллекта и благодаря этому — умопостигаемость бога, или природы. В таком случае метод Спинозы связан с его мотивацией именно благодаря тому, что метод оказывается простым зеркальным отражением той активности, которая, согласно определению, способна дать удовлетворение интеллекту.

Разумеется, Спиноза так не рассуждает, однако к этому приводят его собственные формулировки. Кратко суммируем сказанное: правильным методом является такой метод, который соответствует природе бесконечного интеллекта или (что приводит к тому же результату) соответствует умопостигаемости бога, или природы, или

(что опять-таки приводит к тому же результату) соответствует подлинной сущности бога, или природы, который познает себя бесконечным и абсолютным. Отсюда следует, что метод, предлагаемый Спинозой для понимания бога, или природы, есть *собственный* метод самопознания бога, или природы. Эпистемологическое значение этого вывода переоценить невозможно. Как мог бы собственный способ самопознания бога быть ошибочным? И что может нам помочь с *необходимостью* достичь познания бога, если мы руководствуемся этим методом?

Таким образом, Спиноза раскрывает здесь не само содержание достоверного человеческого познания, а условия, при которых возможна достоверность: бог как модель человеческого интеллекта. Иначе говоря, данное рассуждение говорит о том, что бог знает себя благодаря нашему познанию его, что человеческое мышление по существу является мышлением бога в его бесконечных модификациях, короче говоря, что интеллект носит божественный характер. Следовательно, метод есть способ самопознания бога или, если обойтись без теологических терминов, способ самопознания природы. А поскольку «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (Э, II, Т. 7) [7], постольку это бесконечное познание является одновременно познанием тела и мысли — природы, постигаемой со стороны атрибутов протяженности и мышления.

#### IV ЕДИНИЧНЫЕ ВЕЩИ (ИНДИВИДЫ)

Теперь мы подошли к нашей главной теме. Проблема, поставленная мной в начале статьи, заключалась в том, чтобы понять, каким образом противоречие в системе Спинозы вырастает из его формулировки вопроса об индивидуации. Я предположил, что для понимания формулировки Спинозы нам нужно раскрыть его мотивы и их отношение к его методу. Если его основной мотив состоит в удовлетворении интеллекта и если удовлетворение интеллекта и есть та активность, которая выражает его природу (т. е. стремление к познанию), то объект такой активности должен быть адекватен ее природе, т. е. должен быть бесконечно познаваем. Я считаю, что Спиноза конструирует свой объект — бога, или природу — в соответствии именно с этим требованием. Как объект бесконечного интеллекта, бог по своей

природе должен быть таким, чтобы удовлетворить этот интеллект.

Теперь перед Спинозой возникает проблема. В его модели имеется бесконечный интеллект, или познающее мышление, и его объект существует как бесконечный объект. Однако бесконечное неограничено, т. е. нельзя указать его границ, следовательно, не могут существовать две бесконечные вещи, ибо каждая из них ограничивала бы другую. Следовательно, интеллект должен быть тождествен своему объекту, иначе говоря, объектом интеллекта должен быть он сам, т. е. бесконечным объектом должно быть самопознание. В этой модели существует лишь одна вещь (субстанция), которая познает себя бесконечно. Что же в таком случае познается? Сама активность познания как некая недифференцированная сущность.

Однако для Спинозы такое абстрактное самосозерцание несовместимо с другим фактом: именно человеческий индивид мыслит, а человеческие индивиды в своем существовании конечны. Кроме того, мышление может быть мышлением о *том* или *другом*, ибо оно включает в себя не одну, а много разных мыслей. Мыслимая же вещь сама по себе должна быть индивидуальна как объект индивидуальной мысли. И все-таки именно в этой активности природа мышления находит удовлетворение. Требование же бесконечности мышления может быть выполнено только в том случае, если тотальность мыслей (и мыслимых вещей) образует бесконечность. Однако, как нам известно, Спиноза считает, что совокупность не может образовать бесконечности или, иначе говоря, бесконечность не состоит из частей и не перечислима.

Здесь имеется два альтернативных выхода: либо существует только одна вещь и нет никаких конечных существований или индивидуальных вещей (индивидуальных мыслей и мыслимых вещей), либо не существует бесконечной субстанции, а имеется лишь совокупность конечных вещей. Однако Спиноза не признает этого *либо-либо*. Таким образом, центральным вопросом оказывается следующий: какими должны быть единичные вещи, для того чтобы выступать в качестве адекватных объектов бесконечного интеллекта? Решение Спинозы, как известно, состоит в признании того, что каждая единичная вещь «выражает» бесконечное. Но что бы

это могло означать? Ясно, что каждая единичная вещь может выражать бесконечное только в том случае, если сама такая вещь бесконечна. Однако, с точки зрения Спинозы, не может быть множества бесконечностей. Спиноза находит выход в утверждении о том, что единичные вещи могут существовать или познаваться только *через* бесконечное. *В них* должно познаваться бесконечное; следовательно, единичные вещи не могут быть познаны сами по себе. Что же познается *в них* как в единичных вещах? Просто *то*, что они не могут быть познаны сами по себе; иначе говоря, знать, что они не могут быть познаны сами по себе, значит в то же самое время признавать, что они конечны, и существует нечто такое, относительно чего детерминирована их конечность. Короче говоря, тот конкретный способ, которым бесконечное становится адекватным объектом для бесконечно познающего мышления, состоит в признании конечности единичных вещей. Таким образом, необходимое существование бесконечной субстанции является предпосылкой существования конечных вещей и познание конечности единичных вещей есть способ конкретной реализации этой предпосылки в мышлении.

Однако познание конечности единичных вещей есть не что иное, как познание их определенности, индивидуальности; это познание того, чем они, по существу, являются. Если же их конечность или определенность образует их существенное бытие, то познание каждой единичной вещи влечет познание ее отдельных и единичных определенностей, т. е. ее индивидуальной сущности. Познавая индивидуальную сущность единичной вещи, мы познаем ее не просто в контексте ее связей со всеми другими вещами, каждая из которых столь же индивидуальна, а узнаем, что ее конечность, определенность, неповторимость, т. е. сама ее индивидуальность, ее бытие в качестве именно *такой*, а не иной вещи, выражают бесконечность, относительно которой она существует как данная вещь, отличная от всех других.

Излишне говорить о том, что это рассуждение Спинозы страдает нежелательной сложностью и крайне неубедительно. Оно представляет собой попытку связать бесконечное с конечным в контексте программы, которая должна была показать, что познание индивидуальных, единичных вещей и *есть* познание бога, или природы, и что такое познание возможно.

Теперь нам нужно взглянуть на отношение этого рассуждения к мотивам, которыми руководствовался Спиноза, и к его методу. Вопрос о существовании единичных вещей Спинозой не обсуждается. Точно так же не обсуждаются вопросы о том, возможно ли познание и обладают ли *индивиды* свободой. Следовательно, проблема заключается не в том, *истинны* ли утверждения о существовании единичных вещей, возможности познания и свободе индивидов, а в том, можно ли *доказать* такие утверждения. Существование единичных вещей, познания и свободы Спиноза рассматривает не как гипотезу, а как выводы, полученные из предшествующих рассуждений. То, что ему нужно для построения своей системы, это задать предпосылки, из которых должны дедуктивно следовать данные заключения. Пробным камнем для системы Спинозы будет не вопрос о том, истинны ли его заключения, а о том, адекватна ли его система для дедуктивного вывода данных заключений, т. е. действительно ли его понятия бога, природы или индивида таковы, что признанные истины вытекают из них. То, что Спиноза считает истинным и в чем он видит цель своего доказательства, должно раскрываться в конце его построения, и само построение следует понимать именно в свете этой конечной цели. Если взглянуть на «Этику» с этой точки зрения, то мы увидим, что реальная задача Спинозы заключалась в создании теории индивидуации, адекватной для рационального, т. е. дедуктивного, доказательства того, что ему уже известно из других источников, т. е. из интуиции.

Изложу такую реконструкцию теории индивидуации Спинозы. При этом мы опять начнем не с части I, а с части V «Этики». В теоремах 24—33 части V Спиноза рассматривает «третий род познания», который он называет «интуитивным знанием» (Э, II, Т. 40, схолия 2): «Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей». Мне представляется, что в этом состоит центральный тезис Спинозы о возможности познания, и он не смог бы выразиться яснее. Понятие третьего рода познания включает в себя познание сущности единичных вещей и понятие о том, что такое познание вытекает из познания (или «адекватной идеи») «формальной сущности каких-либо атрибутов бога». Таким образом, здесь утверждается, что позна-

ние единичных вещей обусловлено познанием бесконечной субстанции.

Спиноза настойчиво подчеркивает, что такое познание индивидуалий *не* опирается на второй род познания, т. е. на общие понятия, ибо хотя общие понятия дают адекватные идеи, эти адекватные идеи относятся к тому, что можно назвать номическими универсалиями и что сам Спиноза характеризует как «то, что общее всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом...» (Э, II, Т. 38). Однако из таких общих понятий ничего нельзя заключить о природе индивидуалий, кроме того, что абстрактно или универсально истинно для них. Поэтому Спиноза утверждает: «То, что общее всем вещам... и что одинаково находится как в части, так и в целом, не составляет сущности никакой единичной вещи» (Э, II, Т. 37). Это означает, что для Спинозы природа индивидуальной вещи образуется не общими свойствами, а, напротив, ее уникальными свойствами. Сущности индивидуалий являются единичными сущностями. А последние могут быть познаны только с помощью третьего рода познания.

Спиноза явно исключает первый род познания единичных вещей, «искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами» или «из знаков..., посредством которых мы воображаем вещи» (Э, II, Т. 40, схолия 2). Этот род познания, называемый Спинозой мнением или воображением, включает в себя как «смутные» образы, формируемые мышлением и обозначаемые так называемыми «трансцендентальными терминами» (например, *бытие, вещь, нечто*), так и то, что Спиноза называет «универсалиями» (например, *человек, лошадь, собака*). Кроме того, имеются объекты, которые содействуют воображению, помогают нам упорядочить поток перцептивного опыта, однако не имеют отношения к природе вещей, постигаемых столь смутным образом. Это — *entia rationis*, «предметы разума», лишенные необходимости. К ним относятся *время, число и мера*.

Высшим родом познания для Спинозы является третий род, который лишь один дает знание о единичных вещах. Если воспользоваться терминами рассуждения, изложенного мной выше, то можно сказать, что только этот род познания способен удовлетворить интеллект и реализовать его природу. В этом состоит основная



мысль рассуждений Спинозы в теоремах 24—33 части V (и, разумеется, в других местах). В теореме 24 говорится: «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога» (с. 606 русск. изд.), а теорема 25 добавляет, что именно в познании вещей по третьему роду познания состоит высшая добродетель души, т. е. ее способность к действию и природа ее. Теорема 27 и ее доказательство наиболее ясно и четко выражают спинозовскую концепцию активности и цели интеллекта и, я полагаю, их можно считать парадигмальным выражением программы Спинозы. Поэтому я привожу теорему 27 и ее доказательство полностью:

*«Из этого третьего рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть.*

**Доказательство.** Высшая добродетель души состоит в познании бога (по IV, Т. 28), иными словами — в познании вещей по третьему способу (по Т. 25), и эта добродетель бывает тем больше, чем больше душа познает вещи по этому способу (по Т. 24). А потому познающий вещи по этому способу переходит к высшему человеческому совершенству и, следовательно (по «Определение» 2 аффектов), получает высшее удовольствие и притом (по Т. 43, II) в сопровождении идеи о самом себе и своей добродетели; и потому (по О. 25 аффектов) из этого рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть; что и требовалось доказать» (с. 607 русск. изд.).

Каков смысл утверждений, высказываемых здесь Спинозой? Он заключается не в том, что человеческое мышление может реализовать свое совершенство *либо* посредством познания бога, или природы, *либо* посредством познания индивидуальных вещей, а в том, что познание единичных вещей и *есть* познание бога, или природы. Следовательно, человеческое мышление не может достигнуть совершенства, т. е. не может действовать в соответствии со своей природой, если не существует познаваемых единичных вещей. Однако быть познаваемой таким путем единичной вещью значит быть неповторимо индивидуальной, т. е. не абстрактно-частной, а конкретно-индивидуальной. Быть конкретной в этом смысле означает реально отличаться от всех других вещей (т. е. отличаться не только в мышлении, но в самом существовании). Следовательно, конкретная вещь должна быть понята в связи со всей системой единич-

ных вещей, но не как простая часть этой системы, а как выражение своей подлинной индивидуальности, т. е. своего отличия от всех других вещей, иначе говоря, как выражение качественной бесконечности самой системы.

В таком случае предлагаемая Спинозой теория индивидуации должна удовлетворять требованиям познания качественно различных единичных вещей — индивидуальных сущностей, — а также выполнять требование систематичности, опирающееся на необходимую связь этих единичных вещей. Последнее требование обусловлено также природой интеллекта, ибо адекватная идея единичной вещи требует познания ее обусловленности, т. е. либо ее самодетерминированности (если вещь может быть понята сама по себе или несет в себе основу своего существования), либо ее детерминированности чем-то внешним (если она может быть понята только через посредство чего-то другого или в чем-то ином имеет основу своего существования). Однако, согласно мнению Спинозы, понять некоторую единичную вещь только в ее детерминированности другой вещью в случае конечных модусов субстанции значит понять вещь в ее случайности, а не в ее необходимости. Следовательно, представление о единичных вещах в их необходимости должно быть обосновано представлением обо всей системе единичных вещей как необходимой, а именно: с точки зрения бесконечности, необходимость которой заключается в том, что она не детерминирована ничем внешним по отношению к себе самой и поэтому не может быть иной, чем она есть благодаря самодетерминации. Неслучайность бесконечности, т. е. субстанции, именно в том и состоит, что в своем существовании она не зависит ни от чего, кроме себя.

Спиноза полагает, далее, что человеческое мышление приближается к пониманию необходимого порядка и связи единичных вещей в процессе их познания, выявляя все большее их число и все более конкретно как в отношении их единственности и неповторимости, так и в отношении их связи с другими вещами. Последние два аспекта дополняют друг друга, ибо знать некоторую индивидуальную сущность — то же самое, что знать ее индивидуальность не только благодаря изучению ее самой, но и изучению бесконечных отличий ее от всех других вещей. Если, как говорит Спиноза, каждая определен-

ность есть отрицание, то сама неповторимость единичной вещи фактически складывается как из тех аспектов, в которых она отличается от всякой другой вещи, так и из тех аспектов, которые делают ее именно тем, что она есть. Для каждого свойства или качества единичной вещи, которое делает ее именно данной вещью, а не другой, существует свойство или качество, которым должна обладать некоторая другая вещь и которое отличает вторую от первой. Это означает, что для Спинозы не существует свойств в чистом виде. Быть свойством (или определенностью, говоря словами Спинозы) значит быть способом существования некоторой вещи. А поскольку объект познания, с точки зрения Спинозы, должен быть неисчерпаем (чтобы процесс его познания был адекватен бесконечному интеллекту), постольку существует бесконечное множество качественно различных единичных вещей. Под этим углом зрения мы можем теперь оценить теорему 16 части I: «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может представить себе бесконечный разум)» (с. 707 русск. изд.). Мы можем интерпретировать это как утверждение о том, что если человеческое мышление способно реализовать свою природу, то для его познавательной активности должно существовать бесконечно много качественно различных единичных вещей.

Опираясь на такое представление о теории индивидуации Спинозы, можно правильно понять все то, что он говорит о единичных вещах, как часть систематического построения, цель которого заключается в доказательстве того, что человеческое мышление бесконечно в своей способности познания и что только нечеткие идеи порождают представление о его конечности.

Что же это за нечеткие идеи? Теория познания Спинозы дает нам систематический анализ их содержания и происхождения, но я не буду рассматривать ее здесь. Однако одна из этих идей имеет отношение к вопросу о единичных вещах и ее можно кратко рассмотреть здесь, чтобы раскрыть дух критицизма Спинозы. Этой идеей или «вещью воображения» является *число*.

Трудности, возникающие в системе Спинозы, наиболее отчетливо выступают в его обсуждении числа, ибо здесь вопрос об отношении единичных вещей к субстанции возникает с наибольшей остротой. Принимая позицию Спинозы, первоначально приходишь к мысли о том, что если существуют реальные конкретные единичные вещи, являющиеся индивидуальными сущностями, то они должны быть перечислимы. Действительно, самотождественность единичных вещей связана с их уникальной определенностью в системе и, таким образом, включает в себя отношение каждой вещи ко всем другим вещам. Тем не менее реляционный характер единичных вещей не разрушает особенности каждой отдельной вещи, ибо ссылкой именно на эту особенность Спиноза обосновывает тезис о том, что единичные вещи познаются посредством познания третьего рода и что общие понятия (или познание второго рода) не могут дать знание о единичном.

В таком случае может показаться, что поскольку мышление достигает совершенства благодаря росту знания о единичных вещах и поскольку существует бесконечное множество вещей, постольку должно существовать соответствующее арифметическое понятие числа, выводимое из индивидуальности вещей и факта их множественности. Отсюда следовало бы ожидать, что разумная концепция числа должна двигаться от понятия о *некоторой* одной вещи как единице к понятию двух вещей как разных единиц, а затем к понятию нескольких вещей как совокупности или суммы таких единиц и к понятию бесконечного множества, т. е. к понятию незавершенной суммы таких единиц, не имеющей верхнего предела. Следовательно, число, понимаемое здесь как то, что может быть сосчитано, применяется к сущностям, которые являются разными индивидами или вещами и которых может быть больше или меньше. Именно так может показаться на первый взгляд.

Однако всю эту арифметическую концепцию числа Спиноза причисляет к путаным идеям, обусловленным слабостью воображения, которое ограничено пределами восприятия и памяти. Говоря о «бесконечном множестве» единичных вещей, Спиноза не подразумевает некоторого «наибольшего числа». Напротив, он утверждает, что понятие *числа* всецело и категорически неприменимо к беско-

нечности и может быть применено к ней только в силу фундаментального непонимания природы бесконечности. Поэтому выражение «бесконечно много» нельзя отождествлять с выражением «неопределенно много», а следует рассматривать как обозначение того, что перечислимо. Следовательно, «неперечислимо» не означает здесь выход за пределы перечислимости в силу того, что у нас нет достаточного количества чисел, а выражает фундаментальную и повсеместную неперечислимость. В бесконечности единичных вещей нет таких, которые были бы перечислимы, в то время как другие — неперечислимы. Скорее единичные вещи *сами по себе* не являются перечислимыми, если мы понимаем их правильно, т. е. если мы познаем их интеллектом и посредством познания третьего рода (а не посредством познания первого рода, т. е. воображением) как неопределенные и нечеткие идеи.

Принцип *Local classicus* («классического места». — *Лат.*) рассмотрения числа Спинозой можно найти в его ответе Л. Мейеру (так называемое «Письмо о природе бесконечного») [8]. Здесь Спиноза проводит различие между тем, что можно высказать о модусах или единичных вещах самих по себе (не принимая во внимание их отношение к субстанции), и тем, что можно высказать о них, учитывая их отношение к субстанции (т. е. рассматривая их как модификации субстанции). Понятие числа возникает лишь в первом случае, когда мы рассматриваем единичные вещи абстрактно, т. е. отвлекаясь от их реального бытия «в» субстанции. Так, например, Спиноза пишет: «...Из того, что мы можем произвольно определять длительность и количество (в том случае, когда количество мы мыслим абстрагированным от субстанции, а длительность отделяем от того способа, каким она происходит из вечных вещей), происходят *время* и *мера* — *время* для определения длительности, а *мера* для определения количества, таким способом, чтобы, насколько это возможно, облегчить нам образное представление длительности и количества. Далее, отделяя состояние субстанции от самой субстанции и подразделяя их для облегчения образного представления на классы, мы получаем *число*, которое служит нам для определения этих состояний. Из всего этого с ясностью видно, что время, мера и число суть не что иное, как модусы мышления или, лучше сказать, воображения» (курсив мой. — *М. В.*) [9] Здесь, как и в других местах, Спиноза характеризует

*число* наряду со *временем* и *мерой*, как *entia rationis* и как вспомогательные средства воображения; однако они становятся принципиально ложными, если рассматривать их как характеристики субстанции *или* модусов, адекватно понятых в их отношении к субстанции.

Ошибка возникает, говорит Спиноза, когда на бесконечное мы накладываем границы воображения или удобства «абстракции» (т. е. рассматриваем вещи вне их отношений к бесконечной тотальности). Тогда может показаться, что и сама индивидуация — различение и выделение из субстанции единичных вещей — является столь же нечеткой идеей, разделением бесконечного на части, чего, по мнению Спинозы, нельзя делать, не разрушая самой бесконечности. Но чем тогда могут быть единичные вещи? Или чем они должны быть, если, не будучи перечислимыми или частями целого, они все-таки являются индивидуальными сущностями?

Иногда Спиноза говорит о различии между конкретными единичными вещами (т. е. постигаемыми «в аспекте вечности») и абстрактными вещами (рассматриваемыми вне отношения к субстанции) просто как о двух способах постижения вещей. Так, в том же письме к Мейеру он пишет, что «некоторые вещи бесконечны по своей природе и никоим образом не могут мыслиться конечными; другие бесконечны в силу причины, от которой они зависят, однако когда их мыслят абстрактно, они могут быть делимы на части и рассматриваемы как нечто конечное» [10] (курсив мой. — М. В.). Не будут ли в таком случае конечные модусы не более чем фикциями воображения, а не реальностью? Не являются ли они конечными просто в силу того, что «рассматриваются как конечные»? Кажется, что так оно и есть. Однако наше познание бога, или природы, начинается с познания единичных вещей, и если эти вещи не вполне реальны вследствие того, что они выделены как конечные, ограниченные сущности, или если эти вещи индивидуализированы лишь в качестве модусов воображения, то наше познание бесконечного исходит из познания конечного и опирается на неадекватные идеи, т. е. на воображение или познание первого рода. Но сам Спиноза неоднократно говорит о том, что этого не может быть. Здесь возможно лишь одно решение. Если Спиноза утверждает, что познание третьего рода есть познание единичных вещей и что познание такого рода есть познание бесконечного, то он должен предположить, что

сами единичные вещи бесконечны. Поскольку может существовать лишь одно бесконечное, а существует бесконечно много отдельных вещей, постольку каждая отдельная вещь не может быть бесконечной, ибо в противном случае существовало бы множество бесконечностей или, по сути дела, бесконечно много бесконечностей. Следовательно, если отдельные вещи в каком-либо смысле бесконечны, они не могут быть перечислимы относительно своей бесконечности. Но тогда в каком отношении они могут быть бесконечны?

Хорошо известный ответ Спинозы на этот вопрос заключается в том, что отдельная вещь бесконечна или постигается мышлением как бесконечная, поскольку она постигается в ее отношении к богу как источнику ее существования.

Однако вследствие того, что любая отдельная вещь или конечный модус определены как имеющие основу своего существования не в себе, а в субстанции, существующую вещь нельзя познать вне ее отношения к субстанции; а поскольку она познается именно в связи с субстанцией, постольку идея существования вещи необходимо предполагает идею субстанции или вечности и бесконечности. В самом деле, каждое верное представление о единичной вещи *напоминает* нам о ее основе — бесконечной субстанции. Таким образом, хотя сами единичные вещи не бесконечны, правильный способ их познания приводит нас к бесконечности субстанции как их причине. Точно так же и индивидуальное человеческое мышление является вечным и бесконечным, поскольку оно познает себя и свое тело под формой вечности (Э, V, Т. 30, 31). Далее Спиноза пишет: «Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность бога...» (Э, V, Т. 29, схолия). В таком случае самым простым будет сказать, что субстанция присутствует во всех вещах как их имманентная причина. Однако она неделима, т. е. ее части не распределены в вещах, ибо она не имеет частей и не является совокупностью. Поэтому вещи, рассматриваемые сами по себе, *могут считаться*

частями целого и в качестве различающихся сущностей могут быть подвергнуты перечислению. Однако, рассматриваемые в своем подлинном значении (в качестве модификаций субстанции), вещи не могут быть перечислены подобно аддитивным единицам. Тем не менее они сохраняют свою индивидуальность, ибо в противном случае они сделались бы неотличимы одна от другой и слились в Одно. Воображение различает вещи с помощью чисел для того, чтобы ограничить бесконечность и упорядочить вещи для достижения повседневных целей. Интеллект не может ограничить бесконечность, не разрушая и не редуцируя своего бесконечного объекта и тем самым не ограничивая себя, своей бесконечной познавательной активности. Поэтому за числом интеллект усматривает природу подлинной бесконечности и реализует эту бесконечность в своем познании единичных вещей, постигаемых под формой вечности, т. е. в их происхождении от бога или природы.

Во всяком случае это дает наиболее разумное решение проблемы, опирающееся на интересное и глубокое понимание отношения единичных вещей к субстанции. Однако оно чревато компромиссом или противоречиями, поскольку постулирует наличие единичных вещей, которые существуют не реально, а лишь в воображении, либо приписывает конечным вещам нечто бесконечное в их сущности, сохраняя их единичность в существовании. Понятие реальных индивидов, которые вместе с тем не являются перечислимыми, выражает фатальную слабость системы Спинозы, обусловленную разрывом между понятием бесконечной природы и понятием индивидуации.

#### VI. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ, СВОЙСТВЕННОГО СИСТЕМЕ СПИНОЗЫ

После краткой реконструкции теории индивидуации Спинозы и ее проблем мы можем обратиться к рассмотрению тех причин, в силу которых Спиноза сформулировал проблему и решил ее (или не решил) именно так, как он это сделал. Разумеется, диалектические проблемы свойственны любой теории индивидуации и можно подходить к ним чисто концептуально (что и делает большинство исследователей учения Спинозы). Ясно, что Спиноза усвоил и использовал в решении своих проблем богатое и



сложное философское наследие, и если разрабатывать интерналистскую историю идей (чем занят, например, Вольфсон в своем исследовании творчества Спинозы), то нетрудно показать глубокую историческую непрерывность философской *проблематики* в работах Спинозы и можно прийти к выводу о том, что Спиноза просто разрабатывает одну из основных альтернативных формулировок проблемы индивидуации.

Вместе с тем существует еще один важный контекст понимания творчества Спинозы — время его жизни, тот исторический период, в котором он жил и работал. Тезис Гегеля о том, что философия есть эпоха, выраженная в мышлении, быть может, дает слишком ограниченный и ретроспективный подход для полного понимания и оценки той или иной философской системы и мешает нам осознать современное значение или построить современную интерпретацию идей Спинозы. Тем не менее рассмотрение философской проблемы в ее историческом контексте помогает нам лучше понять ее значение. Когда мы осознаем собственные мотивы Спинозы — стремление к удовлетворению потребностей интеллекта — в связи с временем и местом его жизни, то мы понимаем, что это не просто абстрактные или личные мотивы и, безусловно, не только философские мотивы. Кроме того, читая «Этику» с учетом «Богословско-политического трактата» и «Политического трактата», мы начинаем проникать во внутреннюю структуру замысла Спинозы и открывать тесные связи его метафизики с его политическими и этическими идеями. В «Трактатах» речь идет об условиях, при которых интеллектуальное удовлетворение социально и политически возможно, а в «Этике» обсуждаются условия, при которых такое интеллектуальное удовлетворение возможно с точки зрения метафизики, психологии и морали. Однако во всех этих случаях формулировки, которые Спиноза дает отношению между центральным авторитетом и индивидуальной свободой, между всеобщим и единичным, между субстанцией и модусами, содержат глубокую непоследовательность, если не явное противоречие.

Вначале я предположил, что источником противоречия является способ постановки проблемы, которую Спиноза трактует как проблему задания необходимых условий удовлетворения природы интеллекта в качестве формы познавательной активности. Это требует создания некоей идеальной конструкции: какие мы можем вообра-

зить оптимальные условия для человеческого мышления, т. е. для его активности? Мы должны принять во внимание множество разных соображений: не только то, каким должен быть бог или какое совершенство порядка и связанности должна проявлять природа, чтобы ее можно было вполне и рационально понять, но также учесть, как можно истолковать эмоции, чтобы они не превратились в страсти, нарушающие течение нашей жизни и искажающие наш разум, и, далее, как устроить наши отношения с другими людьми так, чтобы достигнуть личного счастья и содействовать счастью других. Все это будет попыткой построить некий мысленный мир, который может руководить нашей активностью как активностью мыслящих и чувствующих социальных существ.

Однако здесь возникают противоречия. Спиноза является наследником одного мира (на самом деле двух), а живет в другом мире (или, возможно, опять-таки в двух). Исторически он унаследовал мир, форма социальной организации и концептуальная структура которого сфокусированы на всеобщем. Во всяком случае мир позднего средневековья в своем идеологическом и философском самосознании представлял себя в виде некоторого органически связанного сообщества, члены которого были распределены по определенным общественным категориям и где необходимость божественного закона отображалась авторитетом церкви, феодального сеньора и короля. Авторитет текста (Библии или Законов) был абсолютным если не на практике, то, несомненно, в теории и идеологических убеждениях, и подчинение ему предполагалось, воспитывалось и укреплялось интерпретациями. Спиноза унаследовал также мир Sephardic Jewry («Сепардского еврейства») (испытывший недавнее потрясение — изгнание евреев из Испании и Португалии), мир, цепко державшийся за библейскую традицию, авторитет закона и строгий порядок в повседневной жизни перед лицом изменчивой и враждебной политики христианского мира. Отлучение от церкви сначала Уриэля Акосты, а затем Спинозы было симптомом страха, расколовшего жизнь сообщества и его верования. В силу многочисленных причин еврейская община Амстердама переживала тяжелые времена.

Вместе с тем Спиноза жил в одном из наиболее развитых торговых центров своего времени, в котором крепнущая буржуазия ниспровергала старые феодальные формы и в котором право индивида заниматься деятель-

ностью, отвечающей его желаниям, было провозглашено как на рыночной площади, так и в политике. «Собственный индивидуализм» Гоббса (говоря словами К. Макферсона) уже вполне сформировался, и Спиноза видел в нем теоретическое осмысление нового общества, находящегося между авторитарностью и индивидуальной свободой. Поэтому и система Декарта начинается с «я», с авторитета индивидуального разума и провозглашает (хотя и не реализует) скептицизм.

Я полагаю, в самых общих чертах можно утверждать, что специфическое противоречие, обнаруживаемое в философской системе Спинозы, должно быть проанализировано в контексте исторически новых противоречий между индивидуальным и общественным, появившихся в период перехода от позднего феодального общества к буржуазному на «стадии меркантилизма» и раннего капитализма. Мне представляется, что противоречие между субстанцией и ее модусами в системе Спинозы, противоречие между всепроникающей, бесконечной тотальностью и индивидом, воплощающим свою и ее природу в приносящей удовлетворение деятельности, следует понимать также и в связи с тем особым положением, в котором находился сам Спиноза,— между двумя разными мирами. Он пытался сохранить воззрения обоих миров или, лучше сказать, пытался вложить новое мировоззрение в матрицу старого, стремясь к последовательности и крайней строгости философского построения. Он потерпел неудачу вследствие того, что успех был невозможен: миры были несовместимы, причем как в мышлении, так и в реальной жизни.

С одной стороны, мотивы, которыми руководствуется Спиноза, представляются весьма субъективными: удовлетворение естественного стремления интеллекта к познанию. Почему этот мир должен быть таким, чтобы его познание доставляло интеллекту удовлетворение? И почему, далее, мир (бог, или природа) должен быть таким, что человеческие существа, преследуя свои естественные цели, могут достигать в нем счастья? Однако, с другой стороны, мотивы Спинозы обретают универсальный и социальный характер: система мироздания такова, что все человеческие существа не только обладают способностью быть свободными, но и возможностью реализовать эту способность в своей собственной деятельности. Следовательно, историческая перспектива обнаруживает сложность мотивов Спинозы. Его душу раздирают проти-

воположные стремления: стремление к порядку, покою, к социальной целостности и в то же время стремление к свободе от любых навязываемых авторитетов, к борьбе духа за полное развитие индивидуальности вплоть до бессмертия.

Противоречия теории индивидуации Спинозы коренятся в конфликте самих его мотивов и, более того, в основных конфликтах великого социального преобразования. Однако это пока лишь только предположение, которое нуждается в гораздо более полном и тщательном анализе.

## Литература

1. Spinoza B. Correspondence, trans. by R. H. M. Elwes. New York, Dover Publications, 1955, Letter LXXI (LXXXIII). (Русск. перев.: Спиноза Б. Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы, проливающие немало света на другие его сочинения. В: Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957, т. II с. 648—649.)

2. Ibid., Letter III, а также письмо Спинозы к Ольденбургу, XV (XXXII). (Там же, с. 511—516.)

3. Ibid., Letter XXIX (XII). (Там же, с. 504—506.)

4. Ibid., Letters XXXIX, XL (XXXV), XLI (XXXVI). (Там же, с. 521—528.)

5. Ibid., Letter L (L). (Там же, с. 567—568.)

6. Wartofsky M. Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology.— In: Spinoza. Ed. by M. Grene. Garden City, N. Y., Anchor Press/Doubleday, 1973, p. 329—353. Reprinted in M. Wartofsky. Models, p. 231—254. (Русск. перев.: Вартофский М. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы, с. 239—269 наст. изд.)

7. В ссылке на «Этику» указаны часть и номер определения, аксиомы или теоремы, например: II, Т 7 — часть II, теорема 7.

8. Correspondence, Letter XXIX (XII). (Цит. соч. с. 423—429.)

9. Ibid. (Там же, с. 425—426.)

10. Ibid. (Там же, с. 428.)

## ПОНЯТИЕ ТОЖДЕСТВА У ЮМА И PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS\*

### 1

В подходе Юма к проблеме тождества очевидное противоречие представлено в качестве основы введения принципа воображения как источника той *фикции*, с помощью которой мы приписываем объектам, не воспринимаемым в данный момент, не только непрерывное существование, но и *тождество* во времени. На основе эпистемологической критики онтологическое тождество устойчивых объектов объявляется Юмом фикцией. Однако в процессе этого анализа предлагается альтернативная онтологическая схема, значение которой часто недооценивали при рассмотрении эмпиризма Юма. Эта схема затемняется двусмысленным употреблением ключевых терминов в юмовском “A Treatise of Human Nature” («Трактате о человеческой природе»), однако ее можно, как я надеюсь, прояснить с помощью анализа ее концептуальных элементов. Такой анализ поучителен не только в отношении того, что можно извлечь из высказываний самого Юма, но он также способен прояснить зависимость Юма от исторически более ранних концептуальных систем и те изменения, которые он внес в эти системы. Я надеюсь показать, что если исходить из собственного подхода Юма, то его нельзя считать последовательным атомистом; его позиция в этом отношении была двусмысленной и включала в себя важные элементы того релятивизма, который провозглашается традицией Лейбница и Уайтхеда. Современное значение критики Юмом понятия тождества недооценивается вследствие того, что в современном обсуждении аналитических парадоксов тождества произошел сдвиг от психологизма Юма ко все более логистической и семан-

---

\* Principium Individuationis (лат.) — принцип индивидуации, т. е. принцип разделения всеобщего на индивиды, на единичные вещи.—  
*Прим. ред.*

тической постановке этого вопроса. Если Юм говорил о «психической географии», то Дж. Райл говорит о «логической географии»; однако значение концептуального анализа в том и состоит, что он имеет дело со структурами, свойственными любой «географии».

Два понятия, на которые, как можно считать, опирается Юм при подходе к тождеству, относятся к числу наиболее трудных и традиционно проблематичных понятий метафизики: это — *время* и *индивидуация*. Юм как бы оторвал их от метафизического контекста и переинтерпретировал в терминах на первый взгляд простой эпистемологической схемы. Такая трансформация была плодотворна как для истории философии, так и для науки, однако рассматриваемых проблем во всей их полноте она не решила. Эти проблемы появляются вновь в ином виде, что свидетельствует о коренной устойчивости концептуальных структур (несмотря на их трансформацию и эволюцию) и о той продуктивной роли, которую они играют на любой стадии развития человеческого познания и во всех его конкретных сферах.

## 2

Если быть точным, то следовало бы говорить о *понятиях* тождества у Юма. Он рассматривает альтернативные смыслы понятия тождества и редуцирует их либо к мнимым или пустым случаям, либо к своей «фикции воображения». Для целей настоящего анализа можно выделить четыре смысла понятия «тождество», не указывая их отношения друг к другу и не обсуждая вопроса о том, насколько реально различие между ними<sup>1</sup>. Следующие ниже характеристики не принадлежат Юму, хотя указанные различия явно или неявно присутствуют в «Трактате».

### 1. Логическое тождество

Этот первый смысл связан с использованием знака «=» в логическом языке, с вопросами синонимии, замены терминов в суждении, с дискуссиями, относящимися к именованию и референции, с проблемами использования двух разных имен для одной и той же «вещи» или использования одного термина дважды в реляционном или функциональном утверждениях (например,  $xRx$  или  $(x) F(x, x)$  для рефлексивности), с вопросами подстановочности дескрипций вместо имен и т. п. Если

оставить в стороне адекватный анализ соглашений о форме записи и рассмотрение следствий, к которым приводит использование той или иной системы обозначений в логическом универсуме рассуждения, то для Юма здесь вообще нет никакой «проблемы» тождества и, как мы увидим, он целиком отбрасывает всю эту область. Проблемы для него возникают только тогда, когда начинают рассматривать референцию терминов и смысл операций, лежащих в основе универсума логического рассуждения<sup>2</sup>

## II. *Онтологическое тождество*

В этом случае речь идет о приписывании тождества «реальным» сущностям независимо от того, какая специфическая онтологическая схема используется при этом. С этой точки зрения безразлично, являются ли сущности математическими или физическими, абстрактными или конкретными, индивидами или классами, *sensa* или *qualia*. Решающее значение для Юма имеет различие между *реальным* (или *онтологическим*) тождеством и *виртуальным, формальным, фиктивным* или *воображаемым* тождеством. Номинальное тождество исключается из II как принадлежащее виду I.

## III. *Эпистемологическое тождество*

Очевидным отличием этого смысла тождества от двух предыдущих и предметом долгих дискуссий является его связь с эпистемическим оправданием утверждений о тождестве или с эпистемическим *механизмом* формулировки таких утверждений или с природой «отождествления» в рамках некоторой эпистемической структуры. Характерным для этого смысла тождества является требование понять, как *познается* тождество наряду с вопросами о том, *что* может быть тождественным, или как *можно сформулировать* тождество в повседневном или логическом языках. Может показаться, что для Юма именно этот смысл является подлинным, объясняющим смыслом тождества, к которому могут быть сведены все его смыслы. Как мы увидим, существенно то, что он смешивает смыслы II и III.

## IV. *Телеологическое или функциональное тождество*

Хотя этот «смысл» понятия тождества не столь ясен, как в случаях I, II, III, и Юм рассматривает его как особый вид смысла III, все-таки этот четвертый смысл имеет свою специфику и оказывается наиболее важным для понимания Юмом проблемы тождества личности. Тождество в этом смысле мы приписываем комплексным

объектам, или агрегатам, принимая во внимание их организацию для достижения некоторой «общей цели» или их строение, связанное с осуществлением некоторой функции. Юм использует этот смысл не только в отношении живых организмов или людей, но и в отношении любых объектов, организованных тем или иным способом (например, корабля).

### 3

Для Юма понятие тождества оказывается проблематичным только в контексте его эпистемологической схемы. Не тождество *как таковое*, а выведение тождества из изменчивых и прерывистых восприятий — вот что кажется парадоксальным. Юма интересует вопрос о том, к чему сводится тождество или что оно означает в эмпирическом смысле. Он коротко обсуждает лишь номинальное тождество, которое считает пустым и мнимым. «...Мы можем заметить,— пишет Юм,— что рассмотрение какого-либо одного объекта недостаточно, чтобы дать нам идею тождества. Ведь если бы в суждении «*объект тождествен себе самому*» идея, выраженная словом *объект*, ничем не отличалась от идеи, выраженной словами *себе самому*, мы в действительности ничего бы не высказали и это суждение не заключало бы в себе сказуемого и подлежащего, каковы, однако, содержатся в данном утверждении. Единичный объект дает нам идею единства, но не тождества»<sup>3</sup> Если единичный объект не дает нам идеи тождества, то ее не может дать и множество объектов, ибо «наш ум всегда признает, что один из этих объектов не есть другой, и считает, что они составляют два, три или вообще какое-нибудь определенное число объектов, существующих совершенно раздельно и независимо»<sup>4</sup>. И все-таки мы обнаруживаем, что выводом из устойчивости и согласованности следующих друг за другом и различных впечатлений является *индивидуация*, т. е. «мы не склонны считать эти прерывистые восприятия различными (каковы они суть в действительности), но, наоборот, признаем их в силу их сходства индивидуально тождественными. Но так как этот перерыв в их существовании противоположен их полному тождеству и заставляет нас признавать, что первое впечатление исчезло, а второе возникло заново, то мы чувствуем себя находящимися в затруднении и запутавшимися в каком-то противоречии. Чтобы выйти из этого затруд-



нения, мы по возможности маскируем перерыв или, вернее, совершенно устраняем его, предполагая, что эти прерывистые восприятия связаны некоторым реальным существованием, не воспринимаемым нами»<sup>5</sup>

В небольшом отрывке Юм открывает, можно сказать, ящик Пандоры, наполненный созданными им чудовищами, из которых наиболее известны *восприятия* (в частности, прерывистое разнообразие восприятий), *единичные вещи* и *тождественность*. Вступив в борьбу с ними, мы сможем уделить относительно небольшое внимание младшим демонам, таким, как *сходство*; к *реальным же различиям* (которые «реально существуют») обратимся позднее.

#### 4

Для Юма *единица* как «один взгляд на объект» не обладает тождеством в собственном смысле слова; *индивид* же обладает. В противоположность обыденному использованию слов Юм считает, что имена «объект» и «сам» или остенсивные утверждения типа «*О* появилось» или «Имеется некий *О*» не обозначают индивидов. Здесь возникает терминологическая трудность, связанная с понятием «индивид» у Юма. Для Юма индивид — «окаменевшее существование», он существует во времени, имеет длительность или, если воспользоваться удачным выражением У. Куайна, является «временпоглощающим объектом»<sup>6</sup> Такие термины, как «объект» или «сам», являются лишь альтернативными остенсивными указаниями для одномоментной единицы. Поскольку в них не содержится ссылки на время, постольку они не охватывают тождества. Индивид, который *индивидуализирован* только в том смысле, что на него можно остенсивно сослаться в два или *несколько моментов времени*, отличается от такой единицы, которая вообще не содержит ссылки на время. А поскольку Юм употребляет «тождество» и «принцип индивидуации» как альтернативные синонимичные выражения, постольку мы сразу же попадаем если и не в «метафизический бульон», то по крайней мере в «аналитическую мясорубку».

Парадоксально говорить об «отдельном объекте», если только речь не идет об отдельном феномене. Единственным «объектом», который способен появиться отдельно в схеме Юма, оказывается впечатление или

восприятие, обладающее единичным «внутренним существованием» и существенно неповторимым явлением. Обращение ко времени здесь могло бы состоять только в указании на его временную уникальность, т. е. на то, что оно может «случиться» или «существовать» только один раз. В самом деле, восприятие предшествует времени, ибо для Юма время есть не что иное, как «способ следования чувственных впечатлений друг за другом. Из многочисленных отрывков «Трактата» можно заключить, что впечатление для Юма не только «простейший» эпистемологический элемент, но и фундаментальная онтологическая сущность. Обсуждая идеи пространства и времени, он пишет: «Очевидно, что существование как таковое принадлежит только тому, что едино, и может быть приписано числу лишь благодаря тем единицам, из которых число составлено... Имя «единство» (unity) в данном случае — фиктивное обозначение, которое ум может применять к любому объединяемому им количеству объектов; подобное единство так же мало может существовать само по себе, как и число, ибо в действительности оно и есть подлинное число. Но то единство, которое может существовать само по себе и существование которого необходимо для существования всякого числа, — это единство другого рода: оно должно быть совершенно неделимым и несводимым к меньшему единству»<sup>7</sup>. Если оставить в стороне трудности, связанные с той двусмысленностью, с которой Юм в различных разделах «Трактата» характеризует впечатления и восприятия, то мы найдем, что они столь же атомарны и несводимы к чему-то иному, т. е. обладают «существованием», характерным для «единств». Кроме того, в отношении их непосредственности и эпистемологической неделимости Юм высказывается как верный последователь софистического, протагоровского феноменализма: «...поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся. Если все, что проникает в ум, в действительности есть восприятие, то невозможно, чтобы оно переживалось как нечто иное. Предполагать это значило бы думать, что мы можем ошибаться даже в тех случаях, когда сознаем что-либо самым непосредственным образом (intimately)»<sup>8</sup>.

Итак, пока мы получили единство как существующее *par excellence*, как фундаментальный элемент сознания

и утверждение о том, что такое единство не может служить достаточным основанием для признания тождества или индивидуации. Имеется и еще одна модель атомарности, относящаяся к понятию *времени* и включенная в юмовский парадокс тождества. На важность понятия времени мы уже указывали. Когда мы обращаемся к понятию тождества в собственном смысле слова, оставляя в стороне бессодержательное номинальное тождество, важнейшим параметром оказывается время. Первое понимание тождества в «Трактате» (кн. I, ч. I, гл. V) Юм дает, рассматривая *отношения*: «Я рассматриваю здесь это отношение как применяемое в самом точном его смысле к постоянным и неизменяющимся объектам... Из всех отношений наиболее всеобщим является тождество как свойственное всякому бытию, существование которого обладает какой-либо длительностью»<sup>9</sup> Однако время, или длительность (эти термины у Юма взаимозаменяемы, см., например, «Трактат», кн. I, ч. II, гл. III), складывается из элементов, которые не могут сосуществовать; сосуществование принадлежит протяженности и как таковое является источником нашей идеи пространства. Атомарность, присущая самому бытию, впечатлению и восприятию, характерна также и для времени, а «так как последнее не появляется в качестве отдельного первичного впечатления, оно явно не может быть чем-то иным, кроме различных идей, впечатлений или объектов, расположенных известным образом, а именно следующих друг за другом»<sup>10</sup> И далее: «Идея длительности всегда извлекается из последовательности изменяющихся объектов и никогда не может быть получена нашим умом от чего-нибудь постоянного и неизменного. Ибо отсюда неизбежно следует, что, поскольку идея длительности не может быть извлечена из такого объекта, она не может быть в подлинном и точном смысле слова и приложена к нему, а также что о каком-нибудь неизменяющемся объекте нельзя сказать, будто ему принадлежит длительность»<sup>11</sup> Когда от обсуждения времени как «способа» расположения впечатлений Юм переходит к обсуждению «времени как оно существует», в этом выражается лишь переключение его внимания от психологического источника данной идеи к анализу самой идеи и отсюда нельзя извлечь никаких следствий относительно «существования времени». Однако это интересно с другой точки зрения. Характеризуя идею времени, Юм пишет: «Неотделимое

от времени и некоторым образом составляющее его сущность свойство заключается в том, что каждая из частей времени следует за другой и никакие из этих частей, как бы смежны они ни были, никогда не могут сосуществовать. По той же самой причине, в силу которой 1737 год не может совпасть с текущим 1738 годом, каждый момент должен быть отличен от другого, должен следовать за ним или предшествовать ему. Далее, известно, что время в том виде, как оно существует, должно быть составлено из неделимых моментов, ибо если бы мы никогда не могли дойти до конца при делении времени и если бы каждый момент, следуя за другим моментом, не был совершенно отдельным и неделимым, то существовало бы бесконечное число сосуществующих моментов, или частей времени, а это, я думаю, все признают явным противоречием»<sup>12</sup>

Если время выводится из изменения, то атомарность времени делает полностью атомарным и изменение: существует лишь один тип изменения — последовательность единиц. Объективный аспект изменения есть *следование* (*nexthness*) во времени (или, говоря более точно, следование, образующее идею времени) отдельных единиц, или «частиц». Нельзя сказать, что эти единицы просто сопоставляются с неделимыми единицами времени, ибо время лишено какого-либо субстанциального статуса и представляет собой лишь способ расположения этих *дискретных элементов*. Для отдельного элемента или единицы такого рода (трактуются ли она психологически как ощущение или восприятие, либо онтологически как нечто существующее) *охватить* разные единицы времени было бы парадоксом, ибо такие элементы, как впечатление или нечто существующее, по сути дела сами ограничивают единицы времени или ограничены последними. Однако, указывает Юм, именно с этим парадоксом мы сталкиваемся, когда принимаем идею неизменного объекта. Поэтому идея объекта, устойчивого во времени, не имеет никакого оправдания в непосредственно данных элементах, образующих источник наших идей. И наша «склонность к притворству» снабжает нас в этом случае «фикцией воображения» — *тождеством*, или *индивидуацией*. Мы *активно* генерируем объекты, представляющие собой не что иное, как множество *дискретных элементов*, находящихся в том или ином отношении следования друг за другом.

Поскольку «в реальности», т. е. в сфере конечных простейших элементов, допускаемых Юмом в свою онтологию, существующий во времени объект не может быть единством, постольку остается лишь одна возможность — рассматривать его как множество и понимать его не как *единство*, а как *число*. Однако, говорит Юм, это очевидно не то, что мы имеем в виду, когда говорим о «том же самом» объекте в *разные* моменты времени. При индивидуализации объектов понятие «тот же самый» бессодержательно, если не принимать во внимание некоторую основу различий, а именно, разные моменты времени. В отличие от тавтологического тождества или номинальной двойственности реальное тождество возникает благодаря воспринятому тому же самому, благодаря *сходству* прошлого впечатления с настоящим. И для Юма, как позднее для Дж. С. Милля<sup>13</sup>, такое *сходство* является неанализируемым отношением, или «принципом сравнения»<sup>14</sup>

Парадокс, который Юм выявляет своим анализом, вновь и вновь проникает в его собственный язык, так что он может говорить о «находящемся перед нами единичном объекте, в котором при рассмотрении его в течение некоторого времени мы не замечаем ни перерыва, ни изменения»<sup>15</sup> и который служит источником нашей идеи тождества. Время, *в течение которого* мы наблюдаем единичный объект, нельзя вывести из ситуации существования единичного объекта, так что мы «воображаем... изменение времени без какого-либо изменения или перерыва в этом объекте». Аналитические трудности возрастают при попытке «осознать» или «вообразить» два момента времени «в одно и то же мгновение» или, если иметь в виду альтернативную возможность, предлагаемую Юмом, при попытке «проследивать последовательность времени с помощью такой же последовательности идей и, представив сперва один момент с существующим в нем объектом, воображать затем изменение во времени без всякого *изменения* или *перерыва* в объекте». Тогда, говорит Юм, «у нас есть идея, оказывающаяся чем-то средним между единством и числом или, выражаясь точнее, *оказывающаяся и тем и другим* *сообразно тому, с какой точки зрения мы ее рассматриваем*. Идею эту мы называем тождеством»<sup>16</sup>

При изложении позиции Юма следует отметить еще один пункт, приводящий нас к вопросу, который я хочу рассмотреть. Незаконнорожденное «среднее между единством и числом», которое на самом деле вовсе не является средним, приписано воображению в качестве некоторой «фикции», порождаемой сходством впечатлений, т. е. их *естественной* ассоциацией, вызванной плавным переходом от одного впечатления к следующему. Воображение инертно в том смысле, что представляет собой некоторую связывающую *активность*, некоторое инерциальное движение, которое, «напав на некоторый ряд мыслей, может продолжать его далее даже при отсутствии объекта и, подобно лодке, приведенной в движение веслами, следовать своему курсу, не нуждаясь в новом толчке»<sup>17</sup> Следовательно, *видимость* непрерывности в прерывистой смене единичных впечатлений есть некоторое *добавление* этой активности воображения. Однако эта фикция, зависящая от сходства, сталкивает нас с другой трудностью. «Не только сами сходные идеи связаны друг с другом, но и акты нашего ума, которыми мы пользуемся для их рассмотрения, так мало отличны друг от друга, что *мы не в состоянии их различить*»<sup>18</sup> Почему в таком случае они являются *сходными идеями*, а не просто «отдельным впечатлением»? Если здесь нельзя провести хотя бы *некоторого* различия, то Юм совершенно разрушает основу своего понимания фиктивности тождества, т. е. атомарность, различность, дискретность единиц восприятия и единиц времени. При этом можно было бы сказать, в стиле самого Юма, что если различия столь малы, что их нельзя заметить, то это вообще не различия и *утверждение о таких различиях* является неверным. Все это слишком напоминает идеи А. Бергсона и А. Уайтхеда, для которых различия в перцептивном материале порождаются действиями интеллекта или постулатами мышления. В схеме самого Юма различие нельзя приписать чувству или восприятию, если это различие не выделяется в чувстве как таковом; и его нельзя приписать воображению, которое представляет собой упорядочивающую деятельность и, как иногда может показаться, способность создавать «гештальт»<sup>19</sup> В схеме Юма существует лишь один источник таких различий — *разум* — и за неимением других источников такие различия должны

быть *различиями разума*<sup>20</sup> В начале «Трактата» мы читаем, что «простые восприятия, т. е. впечатления и идеи,— это те, которые не допускают ни различения, ни деления»<sup>21</sup> О соответствии между впечатлением и «его» идеей говорится как о «точном представлении». В этом смысле *сходство* влечет не различие между природой впечатления и его идеей, а только разницу в «степени» между ними. Таким образом, в этом сходстве между впечатлением и идеей как простыми элементами не содержится мысль о том, что можно провести любые различия. *Различие разума* вводится относительно абстрактных идей. Объектом этого различия является не простое впечатление или сама идея, а *отношение сходства* между разными впечатлениями и идеями, т. е. это различие появляется только при рассмотрении отношений между сходными восприятиями. Юм пишет: «Очевидно, наш ум никогда и не подумал бы отличать фигуру от обладающего ею тела, так как они в действительности неотличимы, неотличны и неотделимы друг от друга, если бы не подметил, что даже в этой простоте может заключаться много различных сходств и отношений»<sup>22</sup>

Когда мы проводим такое различие в том, что «ранее казалось совершенно нераздельным и в действительности является таковым», мы должны выделить некоторые *части* из *простого*, что было бы явным противоречием. Юм избегает этого противоречия, апеллируя к рассуждениям, напоминающим учение Дунса Скота о *формальном различии*<sup>23</sup> Такие различия не являются реальными в том смысле, что реальные сущности нельзя различить с их помощью. Эти различия вводятся для того, чтобы привлечь внимание к отношениям, которыми могут быть связаны эти сущности: мы «... смотрим на них с различных точек зрения сообразно тем сходствам, *которые могут быть в них найдены*»<sup>24</sup> Тогда эти различия являются не только возможными или логическими различиями. Если фундаментальные сущности в системе Юма являются психологическими, то наличие в таких сущностях относительных различий ведет к той двойственности этих простых элементов, которую имел в виду наш Subtle Doctor (проницательный доктор): простота обеспечивается haecceity, «самостью» нераздельных существований; способность же их вступать в многообразные отношения сходства, когда мы обращаем на это внимание, обусловлена некоторой *natura communis*<sup>25</sup> Данное различие не

носит исключительно логического характера только потому, что психологические элементы Юма одновременно оказываются онтологическими элементами его системы. То, что могло бы быть лишь различием *in intellectu* (в качестве вторичной интенции), становится чем-то *большим*, но все-таки еще не различием *in re*. Единство наших нераздельных восприятий сохраняется, однако и число, и потенциальные отношения сходства в едином восприятии становятся вполне понятны. Однако дистинкции разума, традиционно неясные в учении Юма и как будто ограниченные его истолкованием абстрактных идей, обладают странным формальным, или структурным, сходством с описанием «фикции воображения» — тождеством: в обоих случаях между исключаящими друг друга элементами (единством и числом) вводится некоторая модальность. Мы можем охарактеризовать это как различие между неразложимой простотой в существовании и множественностью в отношениях. Следовательно, мы можем проводить относительные различия в том, что в своем существовании является простым и неразложимым, или, точнее, что в восприятии просто и неразложимо; каждое восприятие заранее связано с некоторым онтологическим предположением: «Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали»<sup>26</sup>

Открываем ли мы здесь какой-либо способ анализа парадоксального понятия Юма о «неразличимых различиях»? Сам Юм редко осознает, что использует это понятие парадоксальным образом, однако он постоянно имеет в виду сложность тех проблем, с которыми имеет дело. Об этом свидетельствуют его неоднократные извинения за «трудные рассуждения», его предупреждения о том, что он будет вынужден прибегнуть к «глубокой метафизике» и т. п. Хотя я не считаю, что Юм претендовал на решение проблемы, и хотя он выражает готовность смириться с некоторой неудовлетворенностью во избежание как «вульгарного понимания», так и тех или иных философских нелепостей, имеется основание все-таки приписать Юму некоторое решение. Его идея связана с *относительностью различий*.



Пытаясь избежать парадокса неразличимых различий при сохранении феноменалистской концептуальной схемы, мы можем исходить из воспринимаемых различий. Основания для этого у Юма имеются. Как упоминалось выше, восприятие изменения для Юма есть восприятие различия в восприятиях, т. е. осознание атомарности впечатлений. Но чем обусловлено это осознание различия между двумя единствами? Согласно Юму, речь идет не об абсолютном, а об относительном различии или о пропорциональной степени различия. Отдельные главы «Трактата» способны привести к мысли, что это различие, разделенность простых впечатлений и идей есть следствие простого наблюдения, не осложненного отношениями с другими наблюдениями. На первых страницах «Трактата» Юм загоняет нас в порочный круг, утверждая, что все различное различимо, а все различимое может быть разделено мыслью и воображением. Однако он добавляет, что различимое должно быть различно, «ибо каким образом мы могли бы иметь возможность разделять то, что неразлично, или различать то, что неразлично?»<sup>27</sup> В то же время под «тем, что различимо», здесь имеются в виду не атомарные восприятия как таковые, а *степени* различия по количеству или качеству. Однако это проблематично, ибо речь идет о *степенях различий в одном и том же восприятии* и, следовательно, о некотором изменении или о перемене в нем без ссылки на что-либо иное. Такое положение дел приводит нас к тому же парадоксу, с которым мы столкнулись, говоря о тождестве объектов, или сталкивает с *petitio principii*: разграничение различий в степени между *двумя* восприятиями предполагает, что они разделены как *два* восприятия, а единственной основой последнего разделения является разграничение различий в степени.

Действительно, изменение рассматривается Юмом как прерывное — на уровне феноменов оно проявляется только благодаря радикальной дискретности, появлению новых, разных, неповторимых восприятий. Восприятие есть не бесконечно делимый, а неделимый, дискретный квант, следовательно, *абсолютно* дискретный, отдельный в «действительности». Дополнительные проблемы возникают при обращении к рассмотрению единиц времени, ибо восприятие не мгновенно, а имеет некоторую конечную

длительность. Это вытекает из рассуждений Юма о впечатлениях как о «внутреннем и умирающем существовании», причем одно впечатление сменяется другим с «непостижимой скоростью». Тем не менее они не могут обладать даже такой проблематичной длительностью или представлять некоторый «отрезок» времени, ибо прохождение некоторой конечной длительности, если она *не* является мгновением, потребовало бы «разметки» времени, т. е. некоторой шкалы времени, которая — по определению — не может опираться ни на что иное, кроме последовательности восприятий. В другом варианте этого же затруднения, объясняя плавный переход между сходными впечатлениями, Юм принимает неявное допущение о том, что изменение, или различие, *на самом деле* имеется, однако оказывает на нас столь небольшое воздействие, что мы *не замечаем* его. В этом случае различие просто постулируется, а не является эмпирическим, тем не менее, вся эмпирическая схема опирается на исходное допущение о существовании таких различий. Несмотря на эти трудности, Юм старается придерживаться эмпиристской позиции, закладывая основы своей концептуальной структуры. В примечании к отрывку, в котором он в квазиоперациональной и прагматистской манере обсуждает понятие вакуума, Юм пишет: «Пока мы ограничиваем свои умозрения (*способом*) явления объектов нашим чувствам, не входя в исследование их реальной природы и реальных действий, мы ограждены от всяких затруднений и не можем быть приведены в замешательство никаким вопросом. Так, если спросят, есть ли невидимое и неосязаемое расстояние, расположенное между объектами, ничто или нечто, легко ответить, что оно есть *нечто*, а именно свойство объектов действовать определенным образом на *чувства*. Если спросят, касаются друг друга или нет два объекта, имеющие между собой такое расстояние, можно ответить, что это зависит от определения слова *касается*. Если говорят, что объекты касаются, когда между ними не находится ничего, что может быть *ощущаемо*, то указанные объекты касаются друг друга. Если же говорят, что объекты касаются, когда их *образы* возбуждают смежные части глаз и когда рука *осязает* оба объекта друг за другом без промежуточного движения, то указанные объекты не касаются друг друга. Способ явления объектов нашим чувствам всегда постоянен, и трудности могут возникнуть лишь в силу

неясности употребляемых нами слов»<sup>28</sup>

По аналогии с этим рассуждением можно сделать вывод о том, что различие зависит от *воспринимаемого* различия. В самом деле, если изменения в объекте невоспринимаемы, то фактически изменений не существует и тождество сводится к единству. Объект, которому мы приписываем совершенное тождество благодаря невозможности воспринять изменения в нем, не может быть дан восприятию как изменяющийся и поэтому, исходя из собственных же посылок Юма, должен быть признан совершенно тождественным. (Лейбниц выразил это в афоризме: «Бог не делает выбора между неразличимыми объектами»<sup>29</sup>.) Если вместе с Юмом мы постулируем, что условием совершенного тождества являются инвариантность и неизменность, то парадокс налицо: ведь только простое инвариантно и неизменно и не нуждается в ссылке на время, ибо время вытекает из последовательного ряда объектов, т. е. требует более *одного* объекта. Естественная склонность Юма к отождествлению опирается на допущение, что при *тщательном анализе* каждое такое тождество должно оказаться *несовершенным*: то, что представляется одним и тем же, в действительности различно. Однако если операцию дифференциации нельзя поставить *на первое место*, то деятельность воображения, сглаживающая различия и создающая тождество, должна показаться не «естественной» активностью, а неожиданным подарком. Парадокс тождества исчезнет, если одно из его условий, отвечающих за противоречие, истолковать так же, как другое, и в рамках той же концептуальной схемы, т. е. феноменализма. Разумеется, способ разрешения парадокса заключается в указании на то, что противоречивое в отношении *одной и той же* вещи становится непротиворечивым, если речь идет о двух разных вещах. Следуя операциональному определению понятия «касается», данному Юмом, мы можем прийти к удовлетворительной формуле, как это сделал У Куайн: «Объекты, неотличимые один от другого в рамках данного рассуждения, должны считаться тождественными в данном рассуждении»<sup>30</sup>.

Если понятиям «фикция» и «иллюзия», которые Юм использует с некоторым уничижительным оттенком, придать более широкий смысл — и Юм сам дает для этого основания<sup>31</sup>, — то мы увидим, что именно это Юм и предлагает. Нет человека, более склонного к *consensus gen-*

tium, нежели он, когда универсумом его рассуждения служит таверна или игра в трик-трак. «Естественность» склонности к выдумке, исторические предвосхищения его употребления понятия «фикция» у схоластов, Мальбранша, Локка, его устойчивое стремление развивать науку о человеке, естественная философия мышления — все указывает на то, что «выдумка» является характерной и природной операцией человеческой природы. Однако прежде чем мы окунемся в эту сферу деятельности, является разум и создает жесткие условия. И вот мы уже стиснуты между «обыденным» и «философским» универсумами рассуждения, связи между которыми настолько слабы, что мы даже лишены возможности обсуждать эти две стороны нашего мышления. Решение парадокса посредством указания на то, что речь идет о двух разных вещах, не раз предлагалось критикам Юма. Одно из таких решений, в частности, предложил П. Маренке, который источником противоречия считал неспособность Юма провести различие между объектом и событием, а также между изменением и последовательностью событий. Он пишет: «Несогласие Юма с тем, что неизменный объект связан со временем, обусловлено его неспособностью различить объекты и события. В его философии впечатления играют роль объектов и вместе с тем их состояний. Когда мы воспринимаем изменяющийся объект, мы воспринимаем последовательность сменяющих друг друга качественно различных состояний. Точно так же, когда мы наблюдаем неизменный объект, мы воспринимаем последовательность качественно тождественных состояний. Разумеется, последовательность состояний можно воспринять, не имея в виду ни изменения, ни инвариантности. Однако для того чтобы истолковать такую последовательность, как изменение или инвариантность, необходимо, конечно, одновременно осознавать устойчивость объекта»<sup>32</sup>

Различие между объектами и событиями разрешает этот парадокс, однако слишком дорогой ценой: Маренке и другие, предлагающие решения подобного рода, готовы отбросить возможности решения парадокса в терминах феноменализма, не исчерпав этих возможностей. Готовность принять альтернативную концептуальную схему реализма, дающую решение парадокса, отчасти обусловлена неспособностью феноменализма Юма адекватно решить проблему — неспособностью, которая делается очевидной благодаря его апелляции к *Deus ex Machina* —

творческому воображению, формирующему гештальты. Я полагаю, однако, что более тщательный анализ воззрений Юма может указать на его путь к феноменилистскому подходу. Здесь следует вспомнить его мысль о том, что восприятие изменения зависит от степени различий, т. е. что восприятие изменения является относительным. Восприятие же изменения не только дает основу для решения проблемы соединения того, что *дано как различное*; оно дает основу также для решения проблемы обоснования *различий в данном*. В последовательной феноменилистской схеме мы не можем постулировать, что всякое различие воспринимается, однако в конечном счете различие должно опираться на нашу способность различения. При этом требуется феноменилистски истолковать способность выделять различия. В такой схеме восприятие изменения есть восприятие различия между двумя восприятиями — вот что *в первую очередь* и по эпистемологическим соображениям должно обосновать ту прерывность, которую Юм считает данной.

## 7

Обсуждая постепенность некоторых наших восприятий изменения, Юм вводит понятие порогов перцептивного изменения, выражая его в терминах относительности нашего восприятия различий. Это понятие раскрыто в анализе персонального тождества, но встречается также в его обсуждении понятий математической точки и вакуума, абстракций и различий разума, отношения сходства. Обсуждая понятие персонального тождества, Юм расширяет понятие тождества в двух направлениях. Во-первых, Юм вводит понятие конститутивного тождества, части которого могут *изменять место, двигаться*, но в котором нельзя воспринять никакого *добавления* или *уменьшения*. Он вводит, иными словами, понятие экстенсивного, или количественного, тождества. Во-вторых, вводится понятие функционального тождества, в котором части объединены для некоторой общей цели и, более того, имеется «стремление» частей к этой общей цели. В отношении первого понятия он пишет: «Хотя изменение любой значительной части массы нарушает тождество целого, однако измерять величину этой части надо не абсолютно, а *пропорционально* целому. Прибавление или убавление оказалось бы недостаточным для того, чтобы произвести

изменение в планете, тогда как тождество некоторых тел могло бы быть нарушено прибавлением или убавлением всего нескольких дюймов»<sup>33</sup>.

Понятия *тот же самый* и *иной* в феноменалистском языке сводятся к восприятию перерыва в том, что ранее воспринималось как непрерывное и неизменное. Однако порог восприятия такой прерывности зависит не от абсолютной единицы изменения; напротив, восприятие самой единицы зависит от ее пропорционального отличия от некоторого целого, т. е. от ее относительного отличия от некоторой основы. Однако попробуем теперь отойти от *объектов*, которые изменяются или остаются неизменными, и применить данное рассуждение к нашим *первоначальным* единицам, т. е. к впечатлениям или восприятиям. Мы вторгаемся тогда в самую сердцевину предположения Юма и, обращая Юма против него самого, получаем обращение его двух принципов, которые, как он сам признает, он не может ни сохранить, ни отбросить, а именно: *«Наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами»*<sup>34</sup>. Обращая эти принципы, мы спрашиваем, как устанавливается различие восприятий и как ум воспринимает какие-либо реальные различия между восприятиями, или предметами, какими феноменалистскими средствами нам удастся установить различия в чувственно данном? Это столь же реальный вопрос к Юму, как и первый, и хотя вся структура «Трактата» опирается на исходное предположение о различимости восприятий, сам Юм, неоднократно возвращаясь к нему, дает ключ к анализу этого предположения. Если критерий различимости Юма применить к его «атомам», то сами эти атомы, как и их атомарность, оказываются относительными. Если пойти дальше, то «какое-то» впечатление можно назвать простым только в той мере, в которой оно *пропорционально* отличается от другого впечатления. «Некоторая» единица времени проста и нераздельна с точки зрения феноменалистского анализа только благодаря тому, что в восприятии ее начало и конец сливаются. Для различия, истолкованного в феноменалистских терминах, нет другого основания. С этим свидетельствует то, что рассматриваемые Юмом в другой связи *различия разума* оказываются единственной основой, позволяющей нам устанавливать различимость тех самых простых элементов, *способность к*

торых вступать в многообразные отношения позволяет нам открыть различия *внутри* них. При этом их способность вступать в многообразные отношения на уровне феноменов позволяет нам в первую очередь увидеть различия *между* ними<sup>35</sup> При таком феноменалистском подходе можно говорить об *относительной* устойчивости «объекта» или «впечатления» только в том случае, если в любом данном рассмотрении его у нас есть и последовательный ряд состояний и инвариантность. Понятие *пропорционального* изменения включает в себя как *отношение различия*, так и *отношение тождества*. Наши *дискретные элементы* не могут быть признаны в качестве таковых *без обращения* к относительной инвариантности и точно так же относительную инвариантность нельзя осознать независимо от отношения к относительно дискретным явлениям. Наши «простейшие элементы» *даны* на феноменальном уровне не более, чем устойчивые, существующие во времени объекты, которые, как предполагается, фиктивно создаются из этих элементов. Если не принимать во внимание отношение пропорционального различия, которое впоследствии становится объектом экспериментального, эмпирического исследования, то смысл понятий Юма «тот же самый», «неизменный» и «непрерывный» оказывается совершенно неясным, интуитивно-приблизительным и постулированным в отрыве от феноменализма.

Итогом проведенного анализа является вывод о том, что единицы, с которых Юм начинает свое рассуждение, нуждаются в некоторых относительных различиях для того, чтобы их можно было истолковать именно как единицы. Ни тождество, ни различие не могут быть поняты как *внутренняя* особенность единиц, и если Юм вполне осознал это в отношении *тождества*, то не следует забывать, что последовательный феноменализм требует осознать это и в отношении *различия*. Если же единица — единичное впечатление или единица времени — является относительной, т. е. «единичность» обусловлена ее относительной отдельностью или отличимостью, то она ни в каком смысле не может быть независимым исходным пунктом (что принимает Юм в большей части своих рассуждений). Я допускаю, что именно это имел в виду Ф. Брэдли, когда заметил, что «английские авторы, выступавшие против тождества, свой принцип атомизма ставили просто рядом с принципом отно-

сительности»<sup>36</sup>. Оставляем ли мы их стоять просто рядом или вместе с Брэдли вступаем на многообещающий путь и устанавливаем их *внутреннюю* — иногда мне кажется *порочную* — связь, ясно, что только посредством объединения двух альтернативных и произвольных постулатов, а именно: 1) утверждения монолита «целого» (или мыслимой тотальности, если принять менее жесткую точку зрения) и 2) утверждения фундаментальных простых элементов, упорядоченных в линейную бесконечность сходных, но радикально отличных атомов, — можно избежать этого «или — или». А. Уайтхед более доброжелателен к Юму и приписывает ему ясное осознание проблемы «Юм открыл, что реальная сущность представляет собой одновременно и процесс, и атом»<sup>37</sup>. При понимании относительности не только тождества, но и различия понятие *отдельной вещи* (individual) у Юма вытесняется его же понятием *индивидуальной вещи* (particular). Становится труднее придать какой-либо феноменальный смысл традиционному различию между *числовым* и *специфическим* тождеством и тем самым сохранить его, ибо и *единица*, и *число* могут быть поняты — в истолковании самого Юма — как «фикции», т. е. как зависимые понятия. *Индивид* в понимании Юма *выделяется как таковой* благодаря установлению отношений (сходства и т. п.) следовательно, оказывается не простым, а сложным. Если наши «различные восприятия», являющиеся в то же время «различными предметами», подпадают под эту характеристику индивидуальности, то *принцип индивидуации* Юма становится чем-то большим, нежели просто фикцией воображения, требуемой для разрешения парадокса тождества. Он выражает первую попытку понять в рамках феноменалистской структуры дискретность и непрерывность, изменчивость и неизменность. С этой точки зрения, Юм — несмотря на все свои колебания и отступления — гораздо ближе подходит к традиции Лейбница и Уайтхеда, чем обычно думают. Это не означает, что Юм не является одним из представителей атомистической традиции в британском эмпиризме. Однако представление о нем только как об атомисте мешает понять, что Юм воспринял не только проблему, но даже терминологию и концептуальную структуру той традиции, которая считалась совершенно чуждой ему. Таким образом, следует признать, что атомизм нельзя вырвать из многоцветной ткани духовного развития, а удобней



ярлыки часто закрывают от нас сложность, многообразие и альтернативные возможности интерпретации и развития любой из важных философских традиций.

### Примечания

<sup>1</sup> См. обсуждение этого вопроса Г Бергманом в его критической рецензии на книгу: Strawson P. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1959. Г Бергман, в частности, пишет: «Я различаю три разных употребления понятия «тот же самый»; назовем их логическим, эпистемологическим и онтологическим. Рассмотрим, например, выражения «красный или голубой» и «не- (не-красный и не-голубой)», которые аналитически эквивалентны. У них не два референта, а один (тот же самый). Этот же пример иллюстрирует логическое употребление понятия «тот же самый». Для меня это употребление не представляет интереса, и я говорю о нем только для того, чтобы избежать недоразумений. Являются ли «две» вещи в действительности одной вещью (той же самой) — это один вопрос. Совсем другой вопрос — *знаем* мы об этом или нет. В первом контексте (они *являются*) понятие «тот же самый» употребляется онтологически; во втором контексте (мы *знаем*) — эпистемологически. Подчеркнуть это различие, что я делаю, а П. Стросон не делает, значит осуществить один из тех тонких маневров, к которым вынуждают нас эпистемологические трудности» (Bergman G. Strawsons Ontology. — "Journal of Philosophy", vol. LVII, No. 19, Sept. 15, 1960, p. 605).

<sup>2</sup> Подробное обсуждение аналитических парадоксов тождества см., например, в книге: Pap A. Semantics and Necessary Truth. Yale, New Haven, 1958, гл. 9—10, особенно с. 275 и сл.

<sup>3</sup> Hume D. A Treatise of Human Nature. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Clarendon Press. Oxford, 1888, p. 200. Все ссылки на эту работу даны по русск. изд.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Соч. в 2-х т., т. 1, М., 1965, с. 310. У Куайн, обсуждая этот отрывок в своей книге «Слово и объект» (Quine W.V. Word and Object. Cambridge, Mass., Technology Press, 1960), считает, что рассуждение Юма опирается на смешение знака и объекта. Куайн пишет: «Если считать тождеством только то отношение, в котором каждая сущность

находится к себе самой, то [Юму] будет трудно понять, что в нем относительного и чем оно отличается от простого приписывания существования. Причина этого затруднения заключается в смещении знака с объектом. Тождество является отношением, а знак «=» — термин отношения вследствие того, что знак «=» ставится между разными вхождением сингулярных терминов — одного и того же или разных, — а не потому, что он связывает разные объекты» (с. 116 и сл.). Аналогичное смещение Куайн усматривает в лейбницеvском понимании тождества «как отношения между знаками, а не как отношения обозначаемого объекта к самому себе» и открывает ту или иную форму этого смещения у Г. Фреге, А. Кожибского, А. Уайтхеда и Л. фон Витгенштейна. Он цитирует формулировку Витгенштейна, явно напоминающую Юма: «... Сказать о двух предметах, что они тождественны, бессмысленно, а сказать об одном предмете, что он тождествен самому себе, значит ничего не сказать» (В и т г е н ш т е й н Л. *Логико-философский трактат*. М., 1958, 5.5303). Это утверждение опирается на определенную интерпретацию знаков и референции. Однако отрицание Юмом номинального тождества как пустого основывается на онтологическом соглашении рассматривать *восприятия* как единственно допустимые сущности его схемы. Поэтому тождество оказывается *онтологическим* отношением между *этими* сущностями. Употребить имя *дважды* для Юма значило бы называть два отдельных события, два разных *восприятия*. В его феноменалистической онтологии это наиболее простые элементы, между которыми может быть установлено отношение. Синонимия может быть относительной в ином универсуме рассуждения, но, строго говоря, для Юма существует лишь один такой универсум. Все остальные являются фикциями или иллюзиями. Ср. также утверждение А. Папа: «Если онтологический способ выражения «X и Y являются тождественными понятиями (или атрибутами)» мы заменяем семантическим «“X” и “Y” являются синонимичными выражениями», мы лишь переформулируем, но не решаем проблему» (P a p A. Op. cit., p. 276). Заменяя более традиционный реалистский подход к тождеству феноменалистским эпистемическим подходом, Юм по сути дела осуществляет такую же переформулировку, следствия которой мы будем рассматривать в этой же статье. См. также интересное обсуждение принципа индивидуа-

ции Я. Лукасевичем, Э. Энскомб и К. Поппером в: "Proceedings of the Aristotelian Society", Supplementary Volume XXVII, 1953, p. 69—120.

<sup>4</sup> «Трактат», с. 311.

<sup>5</sup> Там же, с. 310.

<sup>6</sup> Quine W. V. Identity, Ostension and Hypostasis.— In: Quine W. V. From a Logical Point of View. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, p. 66.

<sup>7</sup> «Трактат», с. 121—122. Использование сингулярного термина для обозначения совокупности объектов, различаемых восприятием, представляет собой «фиктивное именование». Аналогично этому приписывание тождества последовательности чувственно различных впечатлений является «фикцией воображения». Юм предполагал, что источником этой фикции может быть экономность языка, однако лишь Т. Рейд ясно это понял и высказал в своем анализе тождества: «Можно видеть, что тождество воспринимаемого объекта никогда не является совершенным. Благодаря тому, что все тела состоят из бесчисленных частиц, которые в силу различных причин могут быть оторваны от них, они подвергаются постоянным изменениям их субстанции, увеличению, уменьшению, которые нельзя воспринять. Эти изменения носят плавный характер и *поскольку язык не может дать особого имени каждому отдельному состоянию такого изменчивого объекта, последний сохраняет одно и то же имя и рассматривается как одна и та же вещь...* Тождество, приписываемое нами телам... не является совершенным, *лишь для удобства речи мы называем это тождеством*» (курс. мой.— М. В.).— Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man.— New York, 1822, p. 138—139. Ср. аналогичные рассуждения У Куайна в "Word and Object" (p. 52—54) и обоснование им преимуществ формальной простоты, достигаемой благодаря «центральной функции» понятия тождества «в уточнении пространственно-временной области объектов» (Quine W. V. From a Logical Point of View, p. 70). Традиционная номиналистская критика указывала на то, что эта остенсивная *процедура* или экономность референции ведут к гипостазированию терминов. Критикуя номиналистские возражения Д. Юма, Т. Пенелум предлагает весьма простое решение (Penelhum T. Hume on Personal Identity.— "Philosophical Review", Oct. 1955, p. 571—589), ссылаясь на «сингулярность» имени клас-

са  $\Phi$ , обозначающего класс следующих друг за другом объектов,  $A, B, C, D, E, F$  и т. д. Пенелум ссылается на обыденное употребление (р. 579—581), однако проходит мимо рассуждений Юма об абстракции и не замечает важности феноменалистской структуры, в которой имя класса есть лишь «ярлык» в смысле Гоббса, Беркли (и, несомненно, Оккама). Юм решает не аналитическую, а онтологическую проблему, ибо именно восприятия являются у него *объектами*, которые дискретны и следуют один за другим и группы которых мы «именуем». С точки зрения Пенелума, имя заменяет обозначаемый класс как *элемент* восприятия. Номинализм Юма не может признать этого.

<sup>8</sup> «Трактат», с. 300.

<sup>9</sup> Там же, с. 103.

<sup>10</sup> Там же, с. 129.

<sup>11</sup> Там же, с. 129. Ср. высказывание А. Уайтхеда: «Время известно мне как абстракция от хода событий». — Whitehead A. N. The Concept of Nature. Ann Arbor, Michigan University Press, 1957, p. 34.

<sup>12</sup> «Трактат», с. 122.

<sup>13</sup> Mill J. S. A System of Logic. New York, 1879, Bk. 1, Ch. iii, sect. 11, p. 60 ff. and Ch. v, sect 6, p. 83 (русск. перев.: Милль Дж. С. Система логики. СПб, 1914).

<sup>14</sup> «Трактат», с. 103.

<sup>15</sup> Там же, с. 311.

<sup>16</sup> Там же, с. 312, курсив мой. — М. В. Такое условие рассмотрения «того же самого» объекта в «два» момента времени потребовало бы, следовательно, узнавания или *нового* восприятия, что для Юма невозможно ex hypothesi. Ср. рассуждения А. Уайтхеда по этому поводу «Объекты — это элементы природы, которые не изменяются. Осознание объекта как устойчивого фактора, не затрагиваемого постоянным движением природы, я называю «узнаванием». Невозможно узнать некоторое событие, поскольку каждое событие принципиально отличается от любого другого события. Узнавание есть осознание тождественности... Я называю узнаванием внеинтеллектуальное чувственное восприятие, связывающее мышление с устойчивыми факторами природы» (Whitehead A. The Concept of Nature, p. 143). «События: Уайтхеда — это «восприятия» Юма, но поскольку последние выступают в качестве фундаментальных объектов в схеме Юма, «объекты» оказываются фикциями. О

использовании различия между «объектом» и «событием» для критики Юма см.: Marhenke P. Hume's View of Identity University of California Publications in Philosophy, vol. XX, p. 1937.

<sup>17</sup> «Трактат», с. 308.

<sup>18</sup> Там же, с. 156, курсив мой.— М. В.

<sup>19</sup> Однако воображение способно к некоторым различиям, и это может привести к путанице. Несколько ранее Юм пишет в «Трактате»: «Как только воображение заметит различие между идеями, оно легко сможет разъединить их» («Трактат», с. 98). Воображение расчленяет сложные идеи и по-новому группирует их элементы: «Свобода перемещать и изменять свои идеи» отличает воображение от памяти, которая «до некоторой степени связана в этом отношении и не в силах внести какое-либо изменение» (там же, с. 97). Однако в отношении простых идей, выведенных из *неделимых* впечатлений, воображение не может осуществить внутреннего «разделения». Оно способно «воспринять» различия только между отдельными впечатлениями, а не внутри их. Следовательно, воображение не создает различий, а лишь использует их для творческого перекомбинирования.

<sup>20</sup> В связи с этим см. убедительный анализ той критики, которой Э. Гуссерль подверг юмовские различия разума в своих «Logische Untersuchungen» («Логических исследованиях»), а также критику позиции Н. Кемпа Смита в статье: Butts R. E. Husserl's Critique of Hume's Notion of Distinctions of Reason.— «Philosophy and Phenomenological Research», vol. XX, No. 2, Dec., 1959, p. 213—221.

<sup>21</sup> «Трактат», с. 90.

<sup>22</sup> Там же, с. 115.

<sup>23</sup> См.: Harris C. R. S. Duns Scotus. Oxford, Clarendon, 1927, vol. II, p. 95, 114—115; Grajewski M. J. The Formal Distinction in Duns Scotus. Washington, D. C., Catholic University of America, 1944, p. 35 ff. За обсуждение и ценные указания по этому вопросу я благодарен моему коллеге д-ру Э. Кохаку.

<sup>24</sup> «Трактат», с. 115. См. также обсуждение этого отрывка в: Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume. London, Macmillan, 1949, p. 264.

<sup>25</sup> См. цит. работу: Grajewski, p. 143. Способность *неделимых* впечатлений или простых идей к подобного рода различиям обусловлена в таком случае не

только мышлением. Если впечатления являются нашими онтологическими простейшими единицами, то такие различия обусловлены некоторым онтологическим различием *внутри* этих единиц, хотя и в меньшей степени, чем различием *между* этими простейшими объектами. В этом состоит сходство с формальным различием Дунса Скота. Относительно этого последнего К. Р. Харрис пишет: «Эти различия формальны, однако они формальны *a parte rei*; их основания коренятся в объективной природе рассматриваемой нами реальности и совершенно не зависят от особой природы наших субъективных мыслительных процессов, которые приводят нас к признанию этих различий. Таким образом, имеется реальное фактуальное различие *in re*, соответствующее нашим дистинкциям, однако оно менее значительно, чем *distinctio realis*, т. е. различие между одним *res* и другим *res*. Например, в Сократе можно концептуально различить разумную и чувствующую душу, но это будут не две различные вещи, ибо у Сократа только одна душа. Тем не менее данное различие не будет простой фикцией мышления, ибо процессы мышления и чувствования у Сократа будут объективно разными процессами» (H a r r i s C. R. S. Op cit, p. 114—115).

<sup>26</sup> «Трактат», с. 162.

<sup>27</sup> Там же, с. 167.

<sup>28</sup> Там же, с. 159.

<sup>29</sup> Leibniz G. W. Philosophical Works. Ed. by Duncan G. M. New Haven, 1890, p. 273; цит. по: Russell B The Philosophy of Leibniz. London, Allen and Unwin 1900, p. 220.

<sup>30</sup> Quine W. V From a Logical Point of View, p. 71

<sup>31</sup> См. об этом: Kemp Smith N., op. cit. p. 133—137.

<sup>32</sup> Marhenke P. Hume's View of Identity.—University of California Publications in Philosophy vol. XX, 1937, p. 174.

<sup>33</sup> «Трактат», с. 371.

<sup>34</sup> Там же, с. 399.

<sup>35</sup> Здесь интересен анализ А. Уайтхедом «простых элементов» Юма. В работе Whitehead A. N. Process and Reality. London, Macmillan, 1929 он, в частности, пишет: «Сомнительно, чтобы «простота» была чем-то большим, чем относительным понятием, если принята определенная процедура» (p. 202). См. также его обсуждени

«произвольности чувственного созерцания» в работе "The Concept of Nature", p. 59.

<sup>36</sup> B r a d l e y F. H. Appearance and Reality. Rev. ed. Oxford, Clarendon, 1930, p. 309, прим. См. также его анализ «тождества и различия» на с. 308.

<sup>37</sup> W h i t e h e a d A. N. Process and Reality, p. 213

## **ДИДРО И РАЗВИТИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО МОНИЗМА**

Среди тех французских философов XVIII столетия, которые подверглись поношению и забвению со стороны потомков, Дидро выделяется своим мощным, революционным духом. В настоящей статье, представляющей собой переработку более обширной неопубликованной работы, сделана попытка вскрыть некоторые корни материализма Дидро и указать на те идеи, которые были развиты им. Признавая его близость к Декарту и механистической традиции Франции и Англии, мы в основном будем рассматривать здесь борьбу Дидро с ограниченностью редукционистского механицизма, его попытки справиться с противоречиями механистического материализма, давшими импульс к развитию идеалистической критики механицизма и созданию идеалистических концепций витализма и гилозоизма. Таким образом, мы будем иметь здесь дело с отношением Дидро к Спинозе и Лейбницу, к Робине, Мопертюи и Ламетри. Логика изменения, движения, преобразования, которая в основном была разработана философами-идеалистами и отсутствие которой было ахиллесовой пятой механицизма, в работах Дидро была осознана не в идеалистической форме, а как логика материального универсума, который сам изменяется, движется и находится в постоянном преобразовании. В некотором смысле можно сказать что Дидро поставил диалектическую логику изменения на ее реальную почву, отбросив очевидные ограниченности механицизма. Позднее, двигаясь в противоположном направлении — от идеалистической метафизики и гегелевской диалектики, — Фейербах, а затем Маркс и Энгельс разработали материалистическую философию изменения и постоянных преобразований, которая во многом близка мышлению Дидро.

В истории философии Дидро разделяет общую судьбу тех французских философов XVIII в., к которым



относятся с известным пренебрежением. Его помещают где-то между Кантом и Гегелем или между Декартом и Бергсоном, либо видят в его творчестве слабое континентальное отражение британского механицизма и эмпиризма. Его борьба за философское просвещение рассматривается только в рамках истории французской литературы. Можно надеяться, что возрождение интереса к Дидро выдвинет на передний план его философию, причем не только как проявление одной из сторон его многостороннего творческого гения, но и как серьезный вклад в развитие философской мысли.

#### ЕДИНСТВО МАТЕРИАЛЬНОГО МИРА: МОНИЗМ ДИДРО И СПИНОЗЫ

В соответствии с ньютоновской традицией универсум Дидро представляет собой необозримое множество взаимосвязанных вещей. В нерушимой цепи взаимодействий каждое отдельное звено необходимо, а вся цепь управляется определенными законами движения и развития. Однако, в отличие от ньютоновского механицизма, законы движения и изменения, по Дидро, не были установлены тем, кто дал первый толчок вечному движению мировой машины. Для Дидро эти законы движения и изменения внутренне присущи самой материи. Ничто не существует вне универсальной субстанции, нет создателя, нет бога: «Невозможно предположение чего-либо, что существует вне материальной вселенной; никогда не следует делать подобных предположений, потому что из этого нельзя сделать никаких выводов» («Философские основания материи и движения». — Дидро Д. Избр. философ. произв. М., 1941, с. 138). И в другом месте: «Существует не более чем одна субстанция во вселенной, в человеке, в животном» (А.-Т., II, 117)<sup>1</sup>

Космологический монизм опирается здесь на две предпосылки. Во-первых, предположение о каком-либо бытии вне материальной вселенной бесполезно. Руководствуясь «бритвой Оккама», Дидро исключает гипотезы, которые не необходимы и бесполезны. Из этих гипотез нельзя сделать никаких выводов, но, опираясь на закон экономии мышления, логическая последовательность этого монизма исключает всякое нематериальное бытие, т. е. бытие вне *материального* универсума. Критерий логической последовательности имеет здесь утилитарный, практический

характер, однако он опирается не только на логическую непротиворечивость. Иначе утверждение Дидро о том, что нет бытия вне универсума, вне единой субстанции универсума, было бы простой тавтологией. Как раз в этом состоит метафизический монизм Спинозы, который понимает под субстанцией все, что существует. Бог существует, бог есть субстанция. Нематериальное существует — нематериальное есть субстанция. Спинозовский субстанциональный монизм действительно отвечает логике монизма Дидро, однако «единая субстанция» Дидро уже не субстанция в прежнем смысле слова. Теперь это не прочная основа, не бесконечный, бескачественный объект, обладающий мышлением и протяженностью. У Дидро субстанция материализуется. Единый универсум становится универсально материальным. Логический монизм имеет онтологические основания, с которыми он неразрывно связан<sup>2</sup> Универсум един только потому, что его объединяет *материя*.

Особое значение здесь приобретает материалистическое использование «бритвы Оккама», ибо как раз те феномены, которые обычно приписывали божественным, магическим или сверхъестественным силам — идеальное и нематериальное, — Дидро истолковывает в терминах материальной причинности. Все космологии, основанные на божественном или сверхъестественном, отсекаются этой бритвой. Они — плод невежества. Бог действительный изгнанный за пределы механически функционирующего мира, теряет свое последнее прибежище. Слепой математик Н. Саундерсон, упоминаемый в «Письме о слепых в назидание зрячим», на смертном ложе провозглашает: то, чего мы не можем объяснить естественными причинами, все-таки должно быть объяснено только естественными причинами. Нет проблем, которые следовало бы решать иначе: «Не лучше ли было бы, если бы мы вкладывали в свои рассуждения несколько меньше гордости и несколько больше философии? Если природа представляет нам какую-нибудь загадку, какой-нибудь трудно распутываемый узел, то оставим его таким, какой он есть, и не будем стараться разрубить его рукой существа, которое становится затем для нас новым узлом, еще труднее распутываемым, чем первый... Другой мой, признайте сперва свое невежество и избавьте меня от слона и черепахи!» (Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 57—58)

Для Дидро рассуждения о слоне и черепахе в индийской космологии эквивалентны аргументам в пользу существования бога, неземного разума, божественного предначертания, которые обусловлены неспособностью материалистически объяснить естественные феномены. Таким образом, логика материалистической космологии Дидро является научной логикой. В ней признается, что пределов научному познанию универсума нет. Вселенная Дидро полностью познаваема, в ней нет места тайным, скрытым областям. Более того, она полностью познаваема именно как материальная вселенная. Этот достаточно развитый прямой материалистический монизм требует объяснить, что он понимает под *материей*. Замена метафизического понятия субстанции понятием материи еще не означает материализма. Что понимает под материей Дидро, отождествляющий ее со вселенной? Более подробный анализ этого вопроса будет проведен далее, сейчас же мы можем сказать, что с космологической точки зрения материя Дидро, подобно субстанции Спинозы, есть причина самой себя, нечто несотворенное. Но это — не субстрат и не основа. Если признать материю субстратом, то Дидро столкнулся бы с известными эпистемологическими трудностями: познаваемы только феномены, внешние, чувственно воспринимаемые аспекты и явления материи. Однако Дидро утверждает, что не существует такой субстанции и нет проблемы субстанции как чего-то абсолютного-в-себе, как некоторой вещи-в-себе. Если бы такая субстанция существовала, она была бы неотличима от слона и черепахи индийской космологии, т. е. служила бы прибежищем невежества.

Что же касается Спинозы, то он подготовил метафизическую основу для монистического решения этой проблемы в терминах субстанции.

Спиноза обосновывает тождество между субстанцией и ее атрибутами и модусами, поэтому мышление, познание как один из атрибутов субстанции бесконечно и вечно (см. Э, I, Т. 19), т. е. атрибуты субстанции оказываются способом ее *существования*. Это тождество субстанции и ее атрибутов, которое Дидро выражает утверждением о познаваемости материального универсума, означает, что познающий и познаваемое, будучи элементами материального универсума, материальны, т. е. тождественны. Следовательно, вне этого тождества субстанция существовать не может; не существует вещи-

в-себе как некоторого субстрата, лежащего в основе явлений и недоступного познанию. Предпосылкой познаваемости мира для Дидро является единство всего сущего, его материальность. Всякая философия опирается на это единство: «Если явления не связаны друг с другом, то нет философии» («Мысли к объяснению природы». Дидро Д. Избр. философ. произв., с. 130).

В отношении явлений или материальных феноменов Дидро полагает, что по мере развития науки все они будут охвачены одной общей физической теорией материального мира, исходящей из существенных атрибутов материи. Так, например, он высказывает предположение о том, что электричество и магнетизм представляют собой разные формы одного и того же существенного атрибута: «...В природе, когда экспериментальная физика больше продвинется вперед, мы установим, что все явления тяжести, упругости, притяжения, магнетизма электричества представляют собой лишь различные виды одной и той же деятельности. Но сколько нужно уловить промежуточных явлений, чтобы установить связь между известными явлениями, которые мы относим к одной из этих причин, восполнить пустоты и доказать их тождественность! Этого еще нельзя определить» (там же, с. 118).

Для Спинозы, как и для Дидро, явления, или феномены, являются лишь сторонами одной и той же сущности «... материя повсюду одна и та же и... части могут различаться в ней лишь, поскольку мы представляем ее в различных состояниях. Следовательно, части ее различаются только модально, а не реально. Так, например мы представляем, что вода, поскольку она есть вода делится и ее части отделяются друг от друга. Но это невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция, ибо как таковая она не способна ни к делению ни к разделению. Далее вода как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает... Я... не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы» (Э, I, Т 15, схолия). Языки Спинозы и Дидро очень похожи: в данной теореме Спиноза доказывает божественность, т. е. вечность и бесконечность материи и говорит о ней как об атрибуте бога или о проявлении некоторого атрибута. «Различные виды одной и той же деятельности» Дидро почти буквально воспроизводят утверждения Спинозы. Это научно

предвосхищение общей теории материального универсума опирается на предположение о познаваемости такого универсума. Вместе с тем оно опирается на соответствие научной теории единому материальному универсуму. Спиноза пишет: *«Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»* (Э, II, Т. 7). Вследствие того, что материальный универсум представляет собой некоторое единство, наша наука в конечном счете приведет нас к физической теории об этом единстве и «докажет их [явлений] тождественность», — говорит Дидро.

Таким образом, философский монизм космологии Дидро не ограничивается только теорией космологии, а приводит к теории соответствия философии и науки материальному универсуму. Однако построение этой теории Дидро не считает концом всякой науки. Число «промежуточных феноменов» бесконечно. При этом дело не в том, что Дидро не может установить их количества, а в том, что их число «не может быть определено».

Утверждение материальности тела и мысли в материалистическом монизме Дидро — это ответ картезианскому дуализму. Ответ Спинозы заключался в доказательстве того, что не может существовать двух субстанций (Э, I, Т. 10, схолия; I, Т. 15, королларий 1). Для Спинозы протяженность и мышление внутренне присущи одной субстанции: *«Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя... Хотя два атрибута представляются реально различными,... однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность или бытие субстанции»* (Э, I, Т. 10 и схолия). Между двумя атрибутами — мышлением и протяженностью — существует некоторое реальное различие, тем не менее категория субстанции включает в себя это различие. Субстанция является в некотором смысле единством противоположных или взаимоисключающих атрибутов. Метафизически абсолютный характер этого различия, или взаимной несовместимости данных атрибутов, доказывается, по мнению Спинозы, их вечностью и бесконечностью. Это дает основание утверждать, что субстанция, которой присущи такие атрибуты, и тож-

дество между субстанцией и ее атрибутами являются метафизически абсолютными. Метафизическое единство субстанции Дидро превращает в материальное единство совершенно иного рода. Он осуществляет это посредством введения некоторого динамического процесса, реального развития во времени как характеристики одной субстанции, материи, универсума. Существенную сторону монизма Спинозы — равную реальность различных атрибутов — Дидро превратил в равную материальность всего существующего. Для Дидро атрибуты материи, подобно атрибутам субстанции у Спинозы, «всегда присутствуют [в материи, субстанции] вместе» и являются способами существования материи. Однако атрибуты материи у Дидро имеют мало общего с атрибутами субстанции у Спинозы. Хотя у него только материя лежит в основе единства универсума, она тем не менее является расчлененной (*particularistic*). Логика Спинозы позволяет подвести различные атрибуты под категорию одной субстанции. Однако эта логика сохраняет абсолютные, метафизические атрибуты. Отдельные вещи или тела реальны и тождественны субстанции, ибо они являются модификациями или модусами субстанции. Однако они конечны и ограничены во времени, сменяясь в непрерывной череде причин и следствий детерминизма Спинозы. Следовательно, тела существуют в силу того, что протяженность является атрибутом субстанции. Они лишены сущности атрибута, т. е. не являются бесконечными и вечными. *Необходимость*, или *детерминация*, которой обусловлено существование тела, делает его несвободным, несомообусловленным, детерминированным механической причинностью. По мнению Спинозы, тела не обладают самодвижением, им присуще лишь механически приданное движение (Э, II, Т. 13, схолия, аксиома 2, лемма 3). Протяженное материальное тело является в этом смысле лишь конкретизацией модификаций метафизического атрибута. Материальное тело весьма далеко отстоит от сущности субстанции. Эту отдаленность следует понимать в смысле отрицания телом самой сущности субстанции, т. е. тело конечно, ограничено во времени, детерминировано в противоположность бесконечности, вневременности и самопричинности субстанции. Тем не менее для монизма Спинозы тело не менее реально и субстанциально, чем сама субстанция.

Будучи атрибутом субстанции и сохраняя ее сущность, материя неделима. Вот этот метафизический характер спинозовской материи, ее «реальность» в смысле схоластической традиции реализма и отвергается Дидро. Он более непосредственно дедуцирует структуру материи из механистического материализма. Однако дискретная, номиналистская материя механистического материализма лишена того богатого метафизического монизма, который был присущ философии Спинозы. Единство субстанции со своими атрибутами, логику единства взаимно несовместимых атрибутов Дидро использует для преодоления механистического атомизма, который был лишен этого органического внутреннего единства, подменяя его единством внешних каузальных взаимосвязей. Универсальный монизм Спинозы и механистический материализм сливаются в учении Дидро в новый материалистический монизм.

#### СИНТЕЗ МЕХАНИСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА И ДИНАМИЧЕСКОГО МОНИЗМА ЛЕЙБНИЦА В УЧЕНИИ ДИДРО

В своих самых ранних работах Дидро близок к деизму<sup>3</sup> и выступает против атеистов с их материалистической философией. В своей первой значительной работе «Философские мысли» Дидро пишет: «Я раскрываю тетрадь одного знаменитого профессора и читаю: «Атеисты, я согласен с вами, что движение есть существенное свойство материи; но что же вы заключаете отсюда?.. Что мир возник в результате случайного сочетания атомов»?.. Я бы не решился выступить с подобным рассуждением против атеиста: это сравнение было бы ему только на руку. Согласно законам теории вероятностей, возразил бы мне он, я отнюдь не должен удивляться, что некоторая комбинация осуществляется, раз она возможна и раз трудность ее осуществления компенсируется количеством бросаний» (Дидро Д. Соч., т. 1, 1986, с. 170—171). Эта механицистская концепция Лукреция, которую Дидро, выступая как деист, здесь не защищает, имеет дело с атомистическим универсумом. Фундаментальное космологическое допущение выражается не в понятиях субстанции и атрибута, а с помощью понятия атомистической структуры, из которой образуются все вещи посредством изначального движе-

ния атомов. В этом заключен непосредственный источник материализма Дидро. Тот последовательный и разветвленный монизм, который впоследствии разработал Дидро, восходит к его раннему механистическому материализму. Дидро вместе с Гольбахом, Ламетри и Гельвецием начинает как материалист-механицист. Позднее, отбрасывая все элементы деизма, он отстаивает последовательный материализм. Вторая половина XVIII в. требовала четких и ясных формулировок, и этого же требует от своих современников Дидро. Критикуя Гельвеция, он пишет: «Я предпочитаю ясную, свободную философию, как она изложена, например, в *«Системе природы»* и еще более в *«Здравом смысле»* (обе работы принадлежат Гольбаху). Я сказал бы Эпикуру: если ты не веришь в богов, почему ты помещаешь их в промежутках между мирами? Автор *«Системы природы»* не является атеистом на одной странице, а деистом на другой: его философия монолитна» (*«Систематическое опровержение книги Гельвеция “Человек”»*, Дидро Д Собр. соч., т. II, М., 1935, с. 265).

Вместе с тем для Дидро одна лишь последовательность некоторой философской системы еще не может служить достаточным критерием ее истинности. Он безусловно не считает философские или научные утверждения «конвенциональными», истинность которых заключается только в непротиворечивости. Комментируя, например, в своем опровержении Гельвеция возникновение органических форм из инертной материи, Дидро замечает: «Предположение о всеобщей чувствительности молекул материи это только гипотеза, все достоинство которой заключается в том, что она освобождает от ряда трудностей. Но, чтобы философская система нас удовлетворяла, этого недостаточно» (там же, с. 148) «Доказательство» материализма у Дидро не есть некоторое определение, «гипотеза», обладающая сокрушительной убедительностью в своей статичной абсолютности. Оно заключено в анализе самого процесса развития материального мира, причем в таком, который все феномены объясняет материалистически. Материализм находит доказательство в процессах развития самой материи. Иначе говоря, Дидро полагает, что философский материализм должен быть доказан, а не просто провозглашен в качестве несомненной истины; он не является венцом или последней истиной всякой философии. В своей ра



боте «Мысли к объяснению природы» он пишет: «Стройте систему, я этому сочувствую, но она не должна порабощать вас» (Дидро Д. Избр. философ. произв., с. 102).

Система механистического материализма опирается на отделение физики от теологии. Вначале она не была универсальной систематической формой материализма. Когда механика получила философское применение в тех областях, которые ранее были для нее запретной территорией, бог и божественная причинность стали постепенно уходить из мира. Вся доступная взору вселенная в конце концов была освобождена от чудес и божественного вмешательства, однако, подобно Лукрецию, деисты сохраняли бога «вне» мировой машины. Для Дидро преимущество такого деизма было очевидным: физический мир был предоставлен самому себе. В работе «Философские мысли», которая считается деистской, он пишет: «Только в произведениях Ньютона, Мушенбрука, Гартсукера и Нивейтийта были найдены данные, убедительно доказывающие бытие всемогущего существа. Благодаря этим великим людям мир уже не бог, а машина с колесами, веревками, шкивами, пружинами и гирями» (Дидро Д. Соч., т. 1, с. 168). Однако в том же раннем произведении дуализм мирового механизма и находящегося вне его бога получает у Дидро такое выражение: «Расширяй бога: ищи его всюду, где он есть, или скажи, что его вообще нигде нет» (А.-Т., I, 138). Таким образом, сфера физики также должна охватывать все или ничего. Последовательный монизм требует учитывать все, всякое существование либо в боге, либо в физическом мире.

Механистический материализм порывает с богом «первого толчка», который был выражен понятиями перводвигателя, первопричины или понятием творца, в тот момент, когда он объявляет самодвижение существенным свойством материи. И именно в этот момент механистический материализм начинает преодолевать свой механистический характер. Понятие самодвижения — той материи, которая наполняет вселенную Дидро, — признает не из механистического материализма, который не может решить проблему самодвижения, поскольку возникает только чисто количественное, полученное извне, механическое движение. У Декарта движение было внутренне присуще материи, однако фундаментальное ограни-

ченное тождество движения и материи не получило объяснения в материалистических или в монистических понятиях. Бог создал материю и вложил в нее движение. Необходимость решать проблему непрерывного поддержания этого движения в материи вызвала, по выражению А. Эделя, «отступление в сторону окказионализма». Причем это отступление — дуализм Декарта, основанный на отрыве физики и протяженной субстанции от теологии и мыслящей субстанции, — оказалось прогрессивным шагом. Дуализм Декарта послужил необходимым условием развития материалистической физики, которая могла быть обобщена в механистическом материализме. Постоянное поддержание движения в материи, необходимость которого признавали в своем окказионализме Гейлинкс и Мальбранш, возвращает божественную и духовную причинность назад, в материальную сферу физики и ставит ее на почву механистической причинности. Сами границы механистического материализма и атомистической причинности заставляют обращаться к вмешательству бога, чтобы объяснить движение материи. Самодвижение материи нуждается в чем-то большем, нежели первый толчок.

Источником понятия самодвижения послужила идеалистическая монадология Лейбница. Материализация этого понятия в гилозоизме и витализме Мопертюи и Робине — во Франции XVIII в. — указала направление развития материалистического учения Дидро о движущейся материи.

Самодвижение лейбницеvских монад было неразрывно связано с органическим единством всей системы монад, и бог у Лейбница представлял собой всеохватывающую субстанцию. Однако система монад включала в себя два элемента, которые сделали ее более непосредственным источником *структуры* материализма Дидро, нежели субстанция Спинозы. Во-первых, это плюрализм системы Лейбница: каждая монада сама по себе есть некоторая субстанция, идеальный самодостаточный мир. В то же время по своей сути система Лейбница не была плюралистической. Интегральная органическая взаимосвязь всех монад, их всеобщая причастность целому создают определенный монизм, который оказывается весьма близок атомистическому универсуму механистических материалистов. По сравнению с субстанцией Спинозы партикуляристский характер системы монад

и сущностная природа дифференциации в ней создают гораздо более динамичное единство. Во-вторых, динамизм монадологии придает ей те черты развития, процесса и изменения, которые уже сами по себе предполагают отрицание абсолютных, метафизических категорий. Сила, лежащая в основе реального существования монад, делает всю их систему скорее процессом, чем статичным состоянием. И с точки зрения механистического материализма это также было ближе к миру движущихся атомов, чем спинозизм.

Дидро обладал глубоким проникновением в понятие процесса. Хотя его материалистический монизм в обосновании единства материи с ее атрибутами опирался на логику монизма Спинозы, он не использовал категорий схоластической теологии, что было свойственно Спинозе<sup>4</sup>. Монизм Дидро обращался к категориям той физики, которая оторвалась от теологии в рамках картезианского дуализма. Тело и движение были у Дидро первыми существенными категориями механистического материализма, в то время как для Спинозы они были несущественными, конечными модификациями важнейших категорий субстанции и атрибута. В учении Лейбница тело и движение — монада и сила, говоря его словами, — являются важнейшими категориями. Они освобождаются от идеалистического содержания и выражаются в материалистических понятиях благодаря своему формальному и структурному сходству с категориями механистического материализма. Динамичный, самодостаточный способ существования монад становится способом существования материальных атомов.

В учении Лейбница единство истолковывается в понятиях силы и процесса. Однако это единство обеспечивается силой и движением, присущими отдельным элементам. Сила, процесс и самодвижение не существуют независимо от отдельных индивидов в качестве самостоятельных категорий. Тождество способа существования этих индивидов, т. е. их самодвижение, с самими индивидами и представляет собой тот важнейший элемент лейбницевого монизма, который был усвоен материалистическим монизмом Дидро. На это единство множественности опирается отказ от категории субстанции как основы и поддержки абстрактной и недифференцированной вещи-в-себе. Субстанция как реальная, нераздельная сущность, как бог редуцируется или, лучше

сказать, трансформируется в реальное многообразное существование отдельных индивидов, помимо которых ничего другого не существует. Усматривая во всем бога, Спиноза указывал на это разрушение понятия субстанции в себе, предшествующей своим отдельным атрибутам. Лейбниц отверг субстанциального бога и признал существующими только самодостаточные монады. Усвоив это, Дидро получил возможность восполнить механистический материализм органическим монизмом, который всегда отсутствовал у механицистов.

### МОЛЕКУЛА: ОТ МОНАДЫ К МАТЕРИИ

Исторически механистический материализм характеризуется тем, что он начинает свой анализ с некоторых строительных блоков и из этих материальных элементов конструирует универсум. У Эпикура и Лукреция, у Гассенди, Бэкона, Гоббса, Ньютона и Локка или у французских материалистов XVIII в. материальный атом или молекула служит базисным структурным элементом вселенной. Существуют элементы, образующие единство мира и его форм. Идеализм начинает с противоположного полюса — с придания абстрактного метафизического смысла тому единству, которое выражается в понятиях бога, духа, субстанции или идеи. Это единство порождает свои частные проявления — тела и вещи, которые возникают путем эманации из абстрактного идеального единства в силу самой его природы. Истинным реальным существованием обладает именно идеальное единство, а не отдельные тела и вещи. Гегель с точки зрения своей идеалистической диалектики характеризует это различие между механистическим материализмом и идеализмом, когда говорит о французских материалистах XVIII столетия следующим образом: «Здесь предметом познания не является сама идея в ее бесконечности, а определенное содержание возводится во всеобщее» (Гегель Г. В. Ф. Соч., М.— Л., 1935, т. XI, с. 209).

Для Дидро идеалистический монизм Лейбница оказывается инверсией материальной реальности. Качества самодвижения и силы идеальной монады Дидро истолковывает как качества материальной молекулы — элементарного материального кирпичика вселенной. Не является ли это спекулятивным истолкованием материи, при-

писыванием ей таких идеальных качеств, существование которых постулируется лишь абстрактно? Это было бы так, если считать равно верными или равно ошибочными идеализм и материализм. С материалистической же точки зрения Дидро монада не есть просто идеальная фикция, а идеалистически извращенное верное представление о материальном мире. Каким образом, опираясь на понятие универсума, состоящего только из материальных частиц, можно разработать последовательное материалистическое учение? Это можно сделать лишь в том случае, если все явления природы объяснить только через посредство этих частиц. Если у механистического материализма возникает необходимость в процессе объяснения обратиться к помощи бога или нематериальной первопричины, то это означает, что материалистическое объяснение недостаточно разработано, что элементарные корпускулы материального универсума еще не вполне изучены, а их свойства не полностью открыты и поняты.

Мопертюи, современник Дидро, делает первый шаг на пути материализации лейбницевских монад. В своем письме о монадах он пишет: «Согласно установленным для них принципам, монады не могут быть ничем иным, кроме как первичными элементами материи, наделенными восприятием и силой»<sup>5</sup> Эти элементы материи он готов наделить всеми свойствами, которые необходимы для объяснения явлений природы. Однако, действуя таким образом, он отрицает возможность того, что в некоторых случаях эти свойства возникают и развиваются лишь на определенных этапах собственного развития материи и на разных качественных уровнях. Восприятие и интеллект для Мопертюи становятся существенными свойствами материи. В своей «Системе природы» он пишет: «Чем больше явлений нужно объяснить, тем более необходимо наделить материю свойствами..., но если все принятые свойства не позволяют объяснить возникновение органических тел, то необходимо допустить наличие дополнительных свойств или осознать их существование» (*Oeuvres*, II, *Système*, xxv—xxvi). В последней фразе Мопертюи звучит материалистический мотив. Свойства — не просто инструменты объяснения, принимаемые в силу соглашения. Они реально существуют в материи и обнаруживаются благодаря новым научным открытиям и новым явлениям, требующим объяснения. Рассматривая материальные молекулы не просто как принцип объясне-

ния, а как нечто реально существующее, Мопертюи наделяет их минимальным набором свойств, необходимых для активности, руководствуясь при этом лейбницевским принципом наименьшего действия. Так, например, он пишет: «При объяснении этих явлений мы должны руководствоваться лишь одним правилом: использовать как можно меньше принципов и как можно более простые из них» (*Oeuvres*, II, *Système*, xxiv). Рассматривая две субстанции Декарта, он вместе со Спинозой спрашивает: «Хотя мышление и протяженность являются двумя разными свойствами, не можем ли мы обнаружить их в одном и том же объекте?» (*Oeuvres*, II, *Système*, xxiii).

В своем ответе на критику Дидро, высказанную последним в «Мыслях к объяснению природы», Мопертюи готов согласиться с «принципом одухотворенности материи». В «Системе природы» он утверждает, что когда бог создавал вселенную «... он наделил каждую мельчайшую часть ее [материи], каждый ее элемент некоторым свойством, подобным тому, которое в отношении самих себя мы называем желанием, антипатией, памятью; создание первых индивидов было чудом, но все последующее является не более чем следствием этих свойств» (*Oeuvres*, II, *Système*, xxxi). В своей работе «Философия Просвещения» Э. Кассирер подвергает эту точку зрения критике как вульгаризацию лейбницевского идеализма: «Спиритуализм Лейбница низводится здесь до неопределенного и неясного гилозоизма. Материя сама по себе одушевлена; она наделена чувством и желанием, определенными симпатиями и антипатиями. И такая одушевленность приписывается каждой части материи»<sup>6</sup> То, что Кассирер критикует в качестве вульгаризации лейбницевского идеализма, представляет собой в некотором смысле непоследовательность материализма Мопертюи. Монада превратилась в материальный элемент. Однако признание того, что именно бог наделяет свойствами этот элемент, и неспособность Мопертюи монистически преодолеть картезианский дуализм физического и психического приводят к сохранению идеалистических элементов в его философии: «Можно допустить наличие в материи иных свойств, нежели те, которые мы называем физическими... Можно признать у материи некоторую степень разума, воли, антипатии, памяти. Мне представляется, что существует необходимость в этом. Вместе с тем нельзя объяснить возникно-

вание какого-либо органического тела с помощью одних физических свойств материи» (Oeuvres, II, Système, xxviii). Тем не менее, несмотря на идеалистические элементы в своей философии, Мопертюи первым вступил на путь материалистического истолкования динамичного монизма Лейбница. Это отметил И. К. Луппол в своей книге о Дидро: «Мопертюи... сделал первый шаг на пути превращения бестелесной монады в физическую молекулу, однако, признавая у нее высшую психическую активность, он отходил от природы или, если угодно, склонялся к идеализму»<sup>7</sup>

В статье «Гилозоизм», помещенной в «Энциклопедии», Дидро также считает, что приписывание каждой частице материи чувствующей души есть обращение к некоторой божественной силе, к некоторой «слепой богине, как они [гилозоисты] называют природу». Другой современник Дидро — Робине — разрабатывает теорию, в которой потенциально деятельная монада преобразуется в некие «семена», развитие которых создает его бытие и вырабатывает некоторую форму, воспринимаемую нами. Для Робине существует деистическая первопричина, однако он ближе к идеям Лейбница, чем к механистическому понятию первотолчка. После первого и устойчивого *впечатления*, наложенного богом на свое творение, «... вселенная живет, движется и продолжает себя»<sup>8</sup>

Единство, возникающее из раздробленности согласно предустановленной гармонии Лейбница, достигается здесь на пути полного раскрытия его частей. «Целое сохраняется благодаря взаимному соответствию его частей», — говорит Робине. Единство не есть априорное субстанциональное существование или реальность, а представляет собой, скорее, конститутивное единство отдельных элементов. В этом случае элементы обладают некоторым внутренним органическим развитием, как это было в атомизме Анаксагора. Зародыш собаки развивается в собаку, зародыш человека разворачивается в человека. Реальность этих элементов напоминает некоторый вид физиологической потенциальности, которая существует вот таким плюралистическим образом — плюралистическим в том смысле, что существует не цепь бытия, непрерывность, как у Дидро, а абсолютная и вечная природа в каждом «семени». Это виталистическое возникновение Мопертюи разворачивает в особую теорию,

утверждающую, что все формы появляются как вариации своего прототипа, своих «микроскопических животных» (*animalcule*). Так, Мопертюи говорит о «каждом зародыше, который превратится в человека, или, лучше сказать, который является вполне сформированным человеком» (*Oeuvres*, II, *Système*, Ivii). Согласно этому эмерджентизму Робине и Мопертюи, монада, семя или прообраз одного вида не способны дать начало никакому другому виду. Зародыши существуют самостоятельно и принципиально отличны друг от друга. Для преодоления этого учения о метафизических неизменных зародышевых субстанциях Дидро должен постулировать реальность связей и преобразований видов.

### МОЛЕКУЛА В УЧЕНИИ ДИДРО

Философские предшественники и современники Дидро развивали либо монизм, который не был материалистическим, либо механистический материализм, который не был монистическим. Активная, динамическая сторона материи, связанная с ее внутренним изменением и развитием, с внутренне присущими ей силой и движением, рассматривалась идеализмом, а не материализмом. Онтологический материалистический базис монизма Дидро происходит не из метафизической традиции — его источником был механистический материализм, опиравшийся на материалистическую науку того времени.

Наиболее убежденным представителем последовательного материализма среди современников Дидро был его близкий друг барон Гольбах. Он открыто защищал универсальный и бескомпромиссный материализм. Во вселенной для него не было ничего, кроме движущейся материи. Все явления, все существующее создается, сохраняется и разрушается благодаря движению материи. Монизм такого учения довольно прост: все в мире материально. Следовательно, мир един в своей материальности. Этот простой, даже слишком простой материализм образовал фундаментальную предпосылку материалистического монизма Дидро: не формальное, а онтологическое, материалистическое утверждение единства мира. Однако материализм Гольбаха был ограничен в силу того, что он руководствовался только механистической логикой количественных взаимосвязей и сочетаний.

У Дидро материя обладала движением как внутренне



присущим ей свойством. Движение не было привнесено в материю извне. Сама материя никем не создана, вечна, а движение является способом ее существования. Такое движение отличается от механического движения Спинозы, которое придается телу посредством внешней причины в бесконечной цепи причин и следствий. Это самодвижение материи представляет собой трансформированное Дидро самодвижение лейбницевской монады. Сначала он принимает монаду из формальных соображений, не задаваясь вопросом о ее материальности или идеальности. Он приписывает монаде некоторую материальность, однако еще не осознает вполне значения этого допущения, не видит всех следствий этого фундаментального онтологического преобразования. В своей статье о Лейбнице он говорит о монадах, что «они сами являются причиной своей внутренней активности и похожи на бестелесные автоматы. Каково различие между этими существами и чувствующими молекулами Гоббса? Я не вижу никакого различия» (А.-Т., XV, 457). Отождествив бестелесную самодвижущуюся монаду с «чувствующей молекулой» Гоббса, Дидро не заметил громадного различия, существующего между бестелесностью одной и телесностью другой. Он некритически и формально отождествляет объективный идеализм с материализмом. Свидетельства такого отождествления, обнаруживаемые в ранних произведениях Дидро, привели А. Шерман к выводу о том, что монизм Дидро не связан с материализмом, а Жане по тем же самым причинам причисляет Дидро к последователям Лейбница. Позднее Дидро гораздо более четко осознал существенное различие между материализмом и объективным идеализмом. Однако в этот период ему вполне достаточно того, что монады реальны. О внутренней активности монады он говорит следующее: «... изменения в природной монаде возникают благодаря некоторому внутреннему принципу, ибо ни одна внешняя причина не способна оказать на нее влияния. *В общем не существует силы, которая не была бы принципом изменения*» (курсив мой.—М. В.; А.-Т., XV, 456). Впоследствии он исследует взаимоотношения между принципом внутренней активности, внутренне присущим монадам свойством силы и движения и феноменами изменения в учении Лейбница. Такие изменения осуществляются не в виде внешней рекомбинации частей, не как механические изменения, а могут происходить даже в отсутствие каких-

либо частей. Исключая механическое изменение и превращая его в функцию самой монады, признание отсутствия частей заставляет Дидро говорить — в процессе материализации монад — о внутренне присущих им свойствах, используя гилозоистские понятия Мопертюи, восходящие к Лейбницу: влечение, желание, восприятие и т. д. В статье о Лейбнице Дидро пишет: «Всякое естественное изменение имеет степени. Одна вещь изменяется, в то время как другая остается неизменной. Следовательно, в субстанции существует множество привязанностей, качеств и отношений, хотя и нет никаких частей... Действие внутреннего принципа, вызывающее изменение или переход от одного восприятия к другому, называют инстинктивной потребностью» (А.-Т., XV, 456). Пунктом, в котором Дидро резко расходится с гилозоистским истолкованием потребностей одушевленных молекул, является утверждение Мопертюи о том, что молекулы абсолютно исключают друг друга. Мопертюи все еще сохраняет «жесткое ядро» механистического материализма, и его молекулы, несмотря на внутренне присущие им потребности, связаны между собой исключительно внешним образом. При этом оказывается, что каждая молекула принципиально изолирована от всех остальных, подобно атомам Демокрита. Предустановленная гармония Лейбница теряет всякое значение при абсолютной изолированности материальных монад Мопертюи. Учение Дидро об универсуме как о некотором органическом единстве отдельных элементов не могло быть понято Мопертюи, которому его механицизм не позволял увидеть какую-либо непрерывность или единство в раздробленной атомистической вселенной. В ответе на критику Дидро он писал: «Части материи всегда существуют в раздельности, и ни одна из них никогда не способна стать другой; сколь бы близки они ни были, сколь бы тесно они ни сближались, они способны сделать вселенную лишь внешне непрерывной. Различие между такой непрерывностью и дискретностью частей вселенной заключается только в большем или меньшем расстоянии между этими частями и является лишь следствием воздействия этого расстояния на наши чувства... Микроскоп уже дает или даст нам возможность в будущем воспринимать расстояния между частями даже наиболее плотных тел; зрение и осязание могут обманываться, но для нашего разума нет материальной непрерывности» (Oeuvres, II, 204). Непрерывность или един-

ство материальной вселенной Мопертюи истолковывает только в терминах механики, т. е. как единство неделимого атома или монолитной каменной глыбы. Поэтому он отрицает такое единство материального универсума как целого. В конечном счете метафизическое единство субстанции или монад осталось для Мопертюи только метафизическим. Дидро же отстаивал не идеальное, духовное единство, а материальное единство всего существующего. Мопертюи не понял единства дискретных элементов как единства противоположностей. Для Дидро одна молекула не становится другой, однако вся совокупность молекул становится качественно единым целым на уровне более высоком, чем механистический. Дидро удалось преодолеть границы механицизма, за которые не мог выйти Мопертюи и все другие механицисты, именно благодаря понятию развития на качественно различных уровнях, которые осуществляются в силу универсального и постоянного движения материи.

В своих «Мыслях к объяснению природы» Дидро подробно излагает теорию д-ра Баумана из Эрлангена (псевдоним Мопертюи) и обсуждает «невероятные следствия этих гипотез». Дидро ставит перед Мопертюи вопрос: «Образует ли вселенная или общая совокупность всех чувствующих и мыслящих молекул нечто целое или нет? Если же он [Мопертюи] мне ответит, что она не образует целого, он одним словом подорвет бытие бога, допуская беспорядок в природе; и он разрушит основу философии, разорвав цепь, соединяющую все существа. Если он признает, что вселенная есть нечто целое..., то придется признать, что в результате этого всеобщего сцепления мир, похожий на большое животное, будет обладать душой; а если мир будет бесконечным, то эта душа мира — не буду настаивать, что *будет, но может быть* бесконечной системой восприятий, и мир может оказаться богом» (Дидро Д. Избр. философ. произв.; с. 123). В материалистической физике, указывал Дидро, мир больше не является богом. Однако этот материализм теряет свое монистическое значение в том «следствии», которое Дидро вывел из принципов учения Мопертюи: мир есть бог. Этот традиционный язык используется Дидро для обоснования законченного атеизма, полной имманентности, при которой бог отождествляется с миром, — того самого атеизма, в котором обвиняли Спинозу. Мопертюи упрекает Дидро в том, что он безосновательно сделал такой

вывод из его «Системы природы»: «Если бы набожность автора «Мыслей к объяснению природы» не была столь очевидна, то можно было бы заподозрить, что его намерением было не опровергнуть [мои] гипотезы, а вывести из них те следствия, которые он именует “невероятными”» (Oeuvres, II, 197). Соединяя элементы монадологии с механистическим материализмом, Мопертюи, тем не менее, заложил основу для вывода «невероятных следствий», ведущих к разработке монистического материализма. Более полный и более богатый монизм Дидро завершает это развитие, отрицая существование изолированных, только внешних взаимосвязей, что было характерно для механицизма. Материализм Дидро остается материалистическим, признавая в качестве основы единства не идеальную субстанцию, не бога, а саму материю. Остро чувствуя «опасность» такого следствия и утверждения такого монизма, присущего материализму, Беркли в своей «Commonplace Book» подчеркнул, что «раз материя допущена, я предлагаю любому человеку доказать, что бог не есть материя».

#### ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ МАТЕРИИ И ДВИЖЕНИЯ У ДИДРО

Анализ движения Дидро дал в небольшом, но чрезвычайно ярком произведении «Философские основания материи и движения». Этот анализ, служащий основой его динамичного монизма, его движущейся вселенной, опирается на приписывание телам некоторой внутренней силы и движения, что было характерно для лейбнизианской традиции, и на признание универсальной взаимосвязи, свойственное картезианской традиции, которое ведет к отрицанию какого-либо абсолютного покоя. В своих «Философских основаниях материи и движения» Дидро выступает против истолкования движения Мопертюи, которое было изложено последним в работе „*Essai sur la cosmologie*” Мопертюи отрывает силу, внутренне присущую лейбницеvской монаде, от движения. Он утверждает, что силу нельзя смешивать с движением или считать ее причиной движения. Термин «сила», говорит Мопертюи, весьма неясен. Реально мы имеем дело лишь с измерениями силы (Oeuvres, I, 30 ff.). Движение представляет собой не существенное свойство материи, а лишь внешнее проявление силы. Поэтому если отсут-

ствуется воздействие силы, то мы получаем абсолютный покой. Движение может быть, а может и не быть. Материя же безразлична к движению или покою. «Мы видим, что некоторые части материи находятся в движении, а другие — покоятся. Следовательно, движение не является существенным свойством материи; оно представляет собой некоторое условие, которое материя может выполнять, а может и не выполнять, и которое нельзя вывести из самой материи. Находящиеся в движении части материи получают его от некоторой внешней причины, которая в данный момент мне неизвестна, и поскольку [части материи]... сами по себе безразличны к движению и покою, постольку те из них, которые находятся в движении, будут оставаться в движении до тех пор, пока что-либо не изменит их состояния» (Oeuvres, I, 32).

Этот полностью механистический анализ движения рассматривает его как состояние материи, которое наступает лишь при выполнении определенных условий. Дидро же превращает движение в существенное свойство материи, отвергая абсолютный покой: «Не знаю, в каком смысле философы полагали, будто материя безразлична к движению и покою... Все находится в относительном покое на корабле, который буря бросает из стороны в сторону. Ничто не пребывает в абсолютном покое, даже соединившиеся воедино молекулы, будь то молекулы корабля или тел, в нем находящихся» («Философские основания материи и движения». — Дидро Д. Избр. философ. произв., с. 135). Возражая Мопертюи, Дидро утверждает, что абсолютный покой представляет собой лишь видимость, а сущностью материального мира является движение и что относительные движения создают впечатление покоя одних частей материи и движения других ее частей. Однако это не означает, что движение по сути своей относительно: относительны лишь его проявления. При этом Дидро не защищает формального, количественного релятивизма; его релятивизм опирается на качественное свойство материи. Для него движение или действие не обусловлены силой, ибо сила и движение истолковываются им как нечто единое. Если сила внутренне присуща материи, то материя всегда активна и ее активность как раз и есть движение. Это единство силы и движения с формальной стороны напоминает единство субстанции и атрибута у Спинозы. Атрибуты спинозовской субстанции существенны, вечны, не обусловлены субстанцией

и никем не созданы. Заменяя субстанцию силой, Дидро утверждает, что движение по своей сути тождественно силе. *«Тело,— пишет он,— по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и бессильно; это ужасная ошибка, идущая вразрез со всякой здоровой физикой, со всякой здоровой химией: тело преисполнено деятельности и силы и само по себе, и по природе своих основных свойств,— рассматриваем ли мы его в молекулах или в массе. К этому добавляют: чтобы представить себе движение вне существующей материи, следует вообразить силу, на нее воздействующую. Это не так: молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, есть сама по себе деятельная сила. Она воздействует на другую молекулу, в свою очередь воздействующую на первую. Все эти неправильные умозаключения опираются на ложное представление об однородности материи. Если вы так хорошо себе представляете материю в состоянии покоя, можете ли вы себе представить огонь в покоящемся состоянии? В природе все полно разнообразной деятельности, подобно этой груде молекул, называемой вами огнем. В этой груде, которую вы называете огнем, у всякой молекулы своя природа, свое действие»* (там же, с. 136). *«Если в каком-нибудь теле признается такое же стремление к покою, как к движению, то это, по видимому, под влиянием взгляда на материю, как на нечто однородное; это происходит благодаря абстракции от всех существенных свойств; на материю смотрят, как на нечто неизменное в тот почти неделимый момент, покуда ее рассматривают; на состояние покоя смотрят, как на относительный покой одного агрегата по его связи с другим; забывают, что в то же время, как рассуждают о безразличии тела к движению или покою, глыба мрамора стремится разложиться; мысленно уничтожается и общее движение, одушевляющее все тела, и их своеобразное воздействие друг на друга, разрушающее их все; это безразличие, само по себе мнимое, но мгновенное, не извращает законов движения»* (там же, с. 135).

Ссылка на гераклитовское сравнение движущейся материи с огнем выражает динамический атомизм материи Дидро. О материи говорится не как о субстанциальной сущности или твердом сплошном континууме в духе Мопертюи. Материя представляет собой совокупность отдельных молекул. Движение частиц является самодвижением, однако это не препятствует существованию причин

и следствий. Предустановленная гармония Дидро, если можно так выразиться, не носит телеологического характера, как это было у Лейбница. Более того, эта гармония есть не что иное как всеобщая совокупность движений отдельных молекул. И здесь также монизм Дидро начинается с единичного, а не с абстрактного телеологического Абсолюта идеалистического монизма.

Дидро отрицает однородность материи, материальных молекул. Он признает не только количественную множественность в строении материального мира, но и его качественную неоднородность. Эта неоднородность связана с сущностью мира, т. е. имеет отношение к внутренним силам и действиям молекул. Поэтому и само движение оказывается неоднородным; оно качественно дифференцировано, что порождает явления относительного покоя и движения. Каковы взаимосвязи между молекулами? Основой механистического материализма была внешняя взаимосвязь всех атомов, при которой существует бесконечная цепь причин и следствий, бесконечная передача первоначального количества движения, приводящая к перемещениям и смене местоположения. Такая внешняя взаимосвязь существует, говорит Дидро. Однако для него взаимосвязь заключается не только в передаче местного движения абсолютно твердым телам, не только в переходах движения согласно законам случая или беспорядочного полета атомов Лукреция, пронизывающих пустоту. Недостатком этого понятия механического движения было то, что когда-то, в «самом начале», такое движение было привнесено в материю из внешнего источника. Материю нельзя было отождествлять с движением — она была лишь основой, вместилищем той порции движения, которая ей была придана; и это движение посредством столкновения передается от одних частиц материи к другим. Следовательно, либо существуют перодвигатель и некоторые вечные законы движения, внешние для материи, но с которыми она должна соотноситься, либо существует непрерывное творение движения некоторым внешним для материи источником, либо материя и движение представляют собой две разные субстанции, а материальный мир есть соединение материи и движения, что обусловлено действием некоторого божественного посредника, связывающего эти две субстанции. Однако для Дидро единство материи и движения является вечным, несотворенным единством: движение

есть способ существования материи. Когда две изначально движущиеся молекулы «сталкиваются» между собой, имеет место переход силы, который заканчивается изменением местоположения. Однако этот переход представляет собой следствие самодвижения. Поэтому Дидро говорит о двух видах *сопротивления*: «Говорят еще так: *необходимо действие, необходима сила, чтобы материя двигалась*. Да,— или внешняя молекуле сила, или свойственная ей, существенная, внутренняя сила, составляющая своеобразную природу молекулы огня, воды, селитры, щелочи, серы; какова бы ни была эта природа, из нее следует сила, действие, выходящее за ее пределы, и воздействие других молекул на нее.

Сила, воздействующая на молекулы, истощается; внутренняя сила молекулы неистощима. Она неизменна, вечна. Эти две силы могут вызвать два вида *сопротивления*: первый вид — напряжение, которое может прекратиться; другой — непрерывное *сопротивление*. Следовательно, нелепо или бессмысленно говорить, будто материя имеет реальную противоположность в движении» (там же, с. 136).

Привнесенное насильственное движение приходит к концу. Оно лишь форма вечного самодвижения материи. Взаимосвязи этих самодвижений порождают законы движения универсума. Такие взаимосвязи внутренних свойств или качеств материи — *качественные взаимосвязи*. Именно это имеет в виду Дидро, когда говорит о «неоднородности» материи. Особенности различных движений молекул делают одну из них «серой», а другую — «азотом». Причем здесь движение характеризуется не только количественно — количественный аспект движения связан с качественным. Поэтому и законы движения не просто количественные, но качественные законы; следовательно, законы движения внутренне присущи самодвижущейся материи. Опираясь на это, Дидро критикует простую количественную пропорциональность между силой и материей, энергией и массой: «Да, разумеется, если сравнивать однородный агрегат с другим агрегатом из того же однородного вещества, если идет речь о действии и противодействии этих двух агрегатов, то относительные величины их энергии прямо пропорциональны массам. Но когда мы имеем дело с разнородными агрегатами, с разнородными молекулами, то действуют другие законы. Имеется столько же различных законов, сколько



существует различий в силах, внутренних и свойственных каждой элементарной молекуле, определяющей состав тела» (там же, с. 137).

Хотя эти законы изменяются от одной молекулы к другой, Дидро не отвергает возможности существования общих законов движения, охватывающих некоторые или даже все разнообразные частные законы. Как мы видели, он предугадывает, что развитие экспериментальной физики приведет к открытию таких законов. Его выступление против понятия однородной материи и однородной силы, по существу, есть выступление против механицизма, в противоположность которому он утверждает качественный молекулярный элементаризм. В этот период он еще не говорит о динамическом истолковании отношения между количеством и качеством, которое он формулирует в своих физиологических сочинениях, однако логика его эволюционизма неявно присутствует уже и здесь. Он отмечает возможность качественного изменения агрегатов и подвергает критике логику механистической физики: «Что делают все те философы, ошибки и ложные выводы которых я здесь опровергаю? Они приписываются к одной какой-нибудь исключительной силе, быть может, общей всем молекулам материи; я говорю *быть может*», потому что я несколько бы не был удивлен, если бы в природе встретилась такая молекула, которая, присоединившись к другой, сделала бы эту смесь более легкой. Ежедневно подвергают возгонке одно инертное тело при помощи другого инертного тела, и когда исследователи, признавая из всех сил вселенной только силу тяжести, заключают отсюда о безразличии материи к покою или движению или, вернее, указывают на стремление материи к покою, то им кажется, что они решили вопрос, между тем они его даже не коснулись» (там же, с. 138).

Дидро говорит о трех видах возможных действий или сил, существующих на «земном шаре, где мы живем»: тяжесть, внутренняя сила каждой молекулы и действие одной молекулы на другую. Результатом действия этих сил является вектор, характеризующий движение каждой молекулы. Важно то, что хотя речь идет о трех видах силы, всякая сила в конечном счете является внутренней и всякое движение — самодвижением. Все явления вытекают из самодвижения. Дидро не оставляет места другим источникам движения, кроме энергии самой материи. Всеобщая взаи-

мосвязь, обусловленная этой внутренней силой или движением, выражается им следующим образом: «Атом приводит в движение мир; это совершенно верно, как и то, что атом движим миром; так как у атома имеется своя собственная сила, она не может быть без действия» (там же, с. 137).

#### ОТ НЕОРГАНИЧЕСКОЙ МАТЕРИИ К ОРГАНИЧЕСКОЙ: МОПЕРТЮ И ЛАМЕТРИ

Дидро говорит о качественно различных законах движения и силы разнообразных агрегатов молекул. Понятие агрегата играет важную роль в учении Дидро. Агрегат представляет собой временную, зависимую от условий, организацию молекул, обладающую определенными качественными характеристиками. Целостность универсума, по Дидро, есть целостность совокупности агрегатов. Формы оказываются агрегатами молекул.

Вопрос о происхождении форм был ключевой проблемой для механистического материализма того времени. Формы рассматривались лишь как различные комбинации материальных атомов. Например, для Гольбаха мышление было не более чем определенной организацией атомов. Вот за этот чисто количественный атомизм механистический материализм традиционно подвергался критике, ибо этот атомизм не мог объяснить таких сложных качеств, как чувствительность, психика, мышление. Именно отсюда вырастает картезианский дуализм. Мыслящее бытие рассматривается как качественно отличное от протяженного бытия, и ограничивающийся количественными соотношениями механицизм, который признает только однородную материю, не способен преодолеть разделяющую их пропасть. Декарту животное представляется машиной, ибо все действия организма можно объяснить механическим путем. Качественное различие между неорганической и органической материей игнорируется, но зато с тем большей силой подчеркивается качественное различие между мыслящей и протяженной субстанциями. У животного нет души, поэтому, согласно Декарту, его двигательную активность и даже разумность можно объяснить механистически.

Попробуем выявить некоторые источники трансформизма Дидро, его материалистической теории развития форм и качеств материи, которая позволяет преодолеть указан-

ный разрыв. Ламетри, будучи более последовательным сторонником механистической традиции, нежели Декарт, в своей работе «Человек-машина» утверждает, что все человеческие действия и качества можно понять механистически. «Человеческое тело,— пишет он,— это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения. Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой» (Л а м е т р и Ж. О. Соч. М., 1983, с. 183). Каждый зависит от того, как работает машина. Качественные различия здесь совершенно стираются для того, чтобы более последовательно провести материалистическую точку зрения в рамках механицизма. Однако у Ламетри проблема органической жизни требует для своего решения чего-то большего, чем просто механицизм. Он обращается к теории, напоминающей теории «семян» Робине и «микроскопических животных» Мопертюи. В весьма интересной, но несправедливо забытой работе «Система Эпикура» Ламетри говорит о «семени», носящихся в воздухе, которые при определенных материальных условиях способны порождать те или иные формы органической жизни. Растения и животные, т. е. определенные обусловленные формы механической организации материи, извлекают подходящие *семена* из воздуха. Таким образом, эти *семена* похожи на некую разновидность зародышевой плазмы, которая заключена в женских и мужских наследственных органах. Человек возникает из неорганической материи в определенный момент времени и при определенных материальных условиях. Для человека, говорит Ламетри, земля служит лоном, привлекающим к себе человеческое семя. Почему же земля больше не создает людей? — спрашивает Ламетри. И отвечает: потому, что она уже слишком стара для того, чтобы быть матерью.

В сущности, Ламетри использует в своей теории некоторый качественный элемент — *семена* — для объяснения качественных различий. Его материя неоднородна в том смысле, что определенные структуры материи, привлекая эти *семена*, оказываются качественно различными. Однако принцип качественных различий на уровне органической или живой материи не присущ еще элементарным частицам самой материи. Он справедлив лишь для определенных комбинаций материи. Таким образом, качественное различие зависит от количественной организации, соединенной с качественным элементом, внешним

по отношению к этой организации. Качественное различие, таким образом, не зависит только от одной организации. Ламетри, этот сверхмеханицист, приходит к признанию необходимости (по крайней мере в «Системе Эпикура») качественных *семян* для объяснения происхождения видов. Он не был виталистом в том смысле, в котором им был Мопертюи. Для него материя не всегда наделена жизнью, восприятием или разумом. Мопертюи же, как мы видели, был готов наделить каждую частицу материи всеми этими свойствами. Поэтому эти свойства и качества превращаются у Мопертюи в существенные, неотъемлемые свойства материи. Мопертюи называл их «нефизическими» свойствами, поскольку не видел возможности «объяснить возникновение какого-либо органического тела с помощью только физических свойств» (Oeuvres, II, Système, xxviii).

Под физическими свойствами здесь подразумевается сила или действие, длина, масса и т. п. К ним добавляются нематериальные, психические качества. Механизмом, посредством которого эти качества молекул приводят к образованию той или иной органической или неорганической формы, для Мопертюи было сочетание элементов, сочетание *более* или *менее* активных частей материи. Его однородные молекулы отличаются не по качеству, а по степени или интенсивности. Например, данная молекула наделена большей долей чувствительности и более активна, чем другая. «Менее активные части материи образуют металлы и глыбы мрамора; из более активных частей формируются животные и человек» (Oeuvres, II, Système, xlix).

Совокупность этих качеств не может ни увеличиться, ни уменьшиться, т. е. они подчиняются чему-то похожему на закон сохранения энергии — закону сохранения чувствительности: человеческие качества приобретают черты вечных, существенных качеств. «Будучи существенным качеством элементов, чувствительность, по-видимому, не может исчезать, уменьшаться или расти. В самом деле она может получать разные модификации благодаря различным комбинациям элементов, однако во вселенной она всегда должна сохранять свое количество, хотя мы не способны установить этого». Мы не способны на это, говорит Мопертюи, потому, что «...каждый элемент, объединяясь с другими элементами, смешивает свою чувствительность с чувствительностью других и теряет особое чувство *себя*,

поэтому память о первоначальном состоянии элементов нам недоступна и наше происхождение совершенно неизвестно нам» (Oeuvres, II, Système, liii). Эта количественная комбинация чувствительных молекул способна порождать качественно различные формы, однако эти формы отличаются между собой лишь степенью интенсивности общих для них качеств. Причина возникновения определенных комбинаций, порождающих те или иные формы, у Мопертюи является вполне телеологической и прямо вытекающей из идеалистической предустановленной гармонии Лейбница. Мопертюи утверждает, что «сами элементы, наделенные сознанием, объединяются в определенный порядок, для того чтобы исполнить предначертания творца» (Oeuvres, II, Système, lxviii). С другой стороны, Ламетри утверждает всякую телеологию и конечную причину, «ибо рассуждения... относительно конечных причин... вздорны» «Система Эпикура», Л а м е т р и Ж. О. Соч., XX, с. 361).

Элементы материи благодаря постоянному возбуждению и взаимному перемешиванию сформировали глаза.

Глаза эти так же не могли не видеть, как нельзя не видеть себя, смотрясь в природное или искусственное зеркало. Глаза оказались зеркалом для предметов, которые свою очередь служат им в качестве такового. Природа создала глаза совсем не с той целью, чтобы видеть, и рулей совсем не для того, чтобы он служил зеркалом для ростодушной пастушки» (там же, XVII, с. 360).

Природа, «лишенная знания и чувства .., не сознавая того, тклет свою пряжу, подобно тому как «Мещанин во ворянстве», сам того не подозревая, говорил прозой; на слепая, когда дает жизнь, и неповинна, когда уничтожает ее» (там же, IV, с. 357).

«Как, будучи слепой, природа создала глаза, которые идут, так, не обладая мыслью, она создала мыслящую ашину» (там же, XXVII, с. 362).

Отбросив телеологическую детерминацию форм, Ламетри должен был разработать теорию происхождения форм как результата организации материи. Однако ему не удалось достигнуть полного единства между механическими, количественными комбинациями и возникновением качественно различных форм. Следовательно, его монизм не был последовательным и был вынужден призвать на помощь *семена*. Таким образом, в учениях Мопертюи Ламетри мы имеем два подхода к пониманию происхождения форм, которые оказали влияние на рассмотрение

этой проблемы Дидро. Мопертюи считает, что молекулы обладают общими физическими и психическими качествами, различаясь лишь количественной интенсивностью этих качеств; в комбинации молекул благодаря сложению или смешению этих качеств возникает доминирование тех или иных из них в соответствии с предначертаниями или «целью» в мышлении создателя. В подходе Ламетри соединение молекул создает лишь количественную материальную базу для усвоения качественно различных *семян* из воздуха; посредством материи *семена* выражают свою внутреннюю природу, свои зародышевые особенности. В этом Дидро очень близок Ламетри, ибо Ламетри утверждает, что определенная организация материи является условием возникновения качественных форм. Тем не менее Ламетри не смог связать количественные комбинации с качественными изменениями и не сумел монистически понять переход количества в качество. Именно этот «переход» лежит в основе трансформизма Дидро, его теории эволюционного развития форм и преобразования неорганической материи в органическую.

#### ОТ НЕОРГАНИЧЕСКОЙ К ОРГАНИЧЕСКОЙ МАТЕРИИ: ИЗМЕНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ — ЭВОЛЮЦИЯ И НАСЛЕДСТВЕННОСТЬ

В своем исследовании «Дидро и философский натурализм» А. Шерман называет Дидро посредником между виталистами и механицистами. «Посредничество» между двумя взаимоисключающими точками зрения означает в лучшем случае эклектическое их объединение. Однако Дидро не соединяет, а радикально преобразует обе названные позиции. Он симпатизирует этим концепциям как возможным объяснениям происхождения качеств, чувствительности материи, но вместе с тем отвергает любую эклектическую попытку их соединения. За это, в частности, он критикует Гельвеция: «Если бы Гельвеций, исходя из одного явления физической чувствительности,— общего свойства материи или результата организации,— отчетливо вывел из него все умственные операции, то он сделал бы новое, трудное и прекрасное открытие. Но еще больше я ценил бы того, кто либо доказал бы, при помощи опыта и наблюдения, что физическая чувствительность столь же свойственна, по существу, материи, как и непроницаемость, либо вывел бы ее бе-

зукоризненным образом из наличия определенной организации.

Я приглашаю всех физиков и всех химиков заняться исследованием того, что такое *животная чувствительная* и *живая* субстанция. Рассматривая развитие яйца и некоторые другие естественные явления, я ясно вижу, как инертная по видимости, но организованная материя переходит, при посредстве чисто физических агентов, от состояния инерции к состоянию чувствительности и жизни; но от меня ускользает необходимая связь всех звеньев этого перехода» («Систематическое опровержение книги Гельвеция «Человек», Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 148).

В этом отрывке Дидро высказывает две теории, однако бремя доказывания их он возлагает на физиков и химиков, на научный анализ, а не на спекулятивное мышление. Он ясно видит трудности, стоящие перед каждой из этих теорий: «Надо признать, что организация или координация инертных частей не приводит вовсе к чувствительности, а предположение о всеобщей чувствительности молекул материи это только гипотеза, все достоинство которой заключается в том, что она освобождает от ряда трудностей. Но, чтобы философская система нас удовлетворяла, этого недостаточно» (там же, с. 148).

Дидро вместе с наиболее проницательными механистами и их противниками — виталистами — считает саму по себе механическую организацию недостаточной для объяснения качественных изменений. Что же касается витализма, то возникновение органических и ощущающих форм материи опирается на метафизическое допущение, которое представляет собой чисто спекулятивное построение и не подкрепляется никакими научными гипотезами. Отрицание механицизма вполне оправданно опирается на признание качественного различия между «физическим», «чувствующим» и «мыслящим». Поверхностное утверждение их тождества, стирающее указанные различия или не замечающее их, представляет собой «плохую философию». Эти качественные различия между физическим, чувствующим и мыслящим Дидро использует в критике их тождества, которые Гельвеций выражает в утверждении «*Sentir, c'est juger*» («чувствовать — значит рассуждать». — *Фр.*). Хотя текст Гельвеция говорит о чувствующей материи, для которой справедливо различие между способностью чувствовать и способностью рас-

суждать, утверждение качественной дифференциации применимо как здесь, так и к различию между органической и неорганической материей. «Разве различие между физическим и духовным,— пишет Дидро,— не столь же четко, как различие между чувствующим животным и животным рассуждающим?... Все это показывает, как важно не делать двух вполне тождественных операций из *чувствования* и *суждения*» (там же, с. 149—150). Внимание к реальному различию между органическим и неорганическим, между физическим и духовным — характерная особенность метода Дидро, его умения осознать противоположности или, как говорит Э. Кассирер, понять «антиномии». Его монизм охватывает эти противоположности. Дидро отыскивает «необходимую связь» в самой материи, не обращаясь к идеализму, который выражается в витализме. Объяснения Дидро опираются на непрерывность движения, на материальную «закваску» универсума. В учении Лейбница он находит мысль о том, что принцип движения есть принцип изменения. Движение не мгновенный акт, а непрерывный, последовательный процесс, совершающийся во времени. Следовательно, существенным условием изменения, обусловленного таким движением, является *время*. Различные частные движения неоднородной материи дают начало всем трансформациям и формам природы в их развитии. «... Я вижу все в действии и в противодействии, я вижу, как все разрушается под видом одной формы и восстанавливается под видом другой; я наблюдаю перегонки, разложения, всевозможные соединения, явления, несовместимые с однородностью материи; отсюда я заключаю, что материя разнородна, что существует бесконечное разнообразие элементов в природе, что у каждого из этих элементов благодаря его разнообразию есть своя самобытная, внутренняя, неизменная, вечная, неразрушимая сила и что все эти внутренние присущие телу силы действуют, выходя за его пределы; таким образом создается движение или, вернее, всеобщее брожение во вселенной» («Философские основания материи и движения». — Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 138).

Таким образом, универсальное движение порождает разнообразные формы благодаря своей собственной природе, а не в силу какого-либо телеологического предопределения, навязываемого извне. Но как возникают и разрушаются формы? «Брожение» во вселенной есть принцип



изменения, подобный принципу химических превращений действующему в процессах брожения. Монизм всех форм возникающих из соединения и организации материи, опирается на материальное единство качественно различных агрегатов молекул. Иначе говоря, хотя формы различны, однако в то же время они способны переходить друг в друга. Движущая сила этих превращений не находится где-то вне физических свойств самой материи. Именно в этом заключается основное различие между Дидро и виталистами: хотя Дидро в равной мере постулирует чувствительность материи либо в качестве общего свойства материи, либо как продукт ее организации, он осознает, что ограниченность механицизма приводит к метафизическому истолкованию качества чувствительности или редукции чувствительности к механическому движению молекул. Иными словами, ограниченность самого механицизма порождает витализм и, следовательно, идеализм. Понимание Дидро ограниченности механицизма и того, каким образом она приводит к идеалистическому витализму, часто интерпретировали неправильно. Поэтому Шерман называет его «посредником» между Вентури — «виталистом» и Кэро — «идеалистом». Ланге безосновательно характеризует Дидро как «идеалиста, который увлекся материализмом». Поводом для столь ошибочной характеристики послужил отрывок из «Разговора Д'Аламбера и Дидро»:

*«Д'Аламбер.* ...тех, кто отрицает его [бога], ждут новые затруднения: ведь если вы на его место ставите чувствительность, как общее и существенное свойство материи, то из этого следует, что и камень чувствует.

*Дидро.* А почему нет?» (Дидро Д. Избр. философ. произв., с. 143).

Если оторвать это рассуждение от контекста, оно несомненно делает Дидро таким же гилозоистом и виталистом, каким был Мопертюи. Однако отделить этот отрывок от контекста значит совершенно исказить его, ибо его подлинный смысл становится совершенно ясным только из последующих рассуждений. Чувствует ли камень? Нет, однако благодаря движению составляющих его частиц камень может претерпеть ряд изменений, которые преобразуют его в нечто такое, что может чувствовать. В камне заложено движение и связанные с ним изменения оказываются тем средством, благодаря которому потенциальная чувствительность камня становится ак-

туальной чувствительностью. Таким образом Дидро приводит хорошо известный пример, а в ответ на удивление Д'Аламбера ответом «А почему нет?» разворачивает процесс трансформации:

*Д'Аламбер.* Мне было бы очень интересно, если бы вы мне сказали, в чем, по-вашему, заключается разница между человеком и статуей, между мрамором и телом.

*Дидро.* Разница небольшая. Мрамор делается из тела, тело — из мрамора... Это явление происходит всякий раз, когда вы едите.

*Д'Аламбер.* Всякий раз, как я ем?

*Дидро.* Разумеется; ведь в то время, как вы едите, что вы делаете? Вы устраняете препятствия, мешающие активной чувствительности пищи. Вы ассимилируете ее с самим собой; вы из нее создаете тело; вы ее одухотворяете, вы делаете ее чувствительной; и то, что вы производите с пищей, то я сделаю с мрамором, когда мне это вздумается.

*Д'Аламбер.* Каким же это образом?

*Дидро.* Каким образом? Я сделаю его съедобным.

*Д'Аламбер.* Сделать мрамор съедобным,— это мне не кажется легким.

*Дидро.* Это мое дело указать вам, как это происходит. Я беру статуэтку, которую вы видите, кладу ее в ступку и сильными ударами песта [превращаю ее в порошок]... Когда глыба мрамора превращена в незаметный наощупь порошок, я примешиваю этот порошок к перегною или чернозему, хорошо смешиваю все это, поливая образовавшееся месиво, даю ему гнить в продолжение года, двух лет, целого века; время для меня ничего не значит. Когда все это превратится в приблизительно одинаковое вещество, в перегной, знаете, что я сделаю?

*Д'Аламбер.* Я уверен, что вы не едите перегноя.

*Дидро.* Нет, но есть средство соединения, усвоения между перегноем и мною; *latus* — как сказал бы химик.

*Д'Аламбер.* А этот *latus*, что это — растение?

*Дидро.* Прекрасно. Я сею горох, бобы, капусту и другие овощи. Овощи питаются землей, а я питаюсь овощами... Вот в нескольких словах общая формула: ешьте, переваривайте, перегоняйте *in vasi licite et fiat homo secundum artem* [в соответствующем сосуде, и пусть получится человек по правилам искусства]. И тот, кто стал бы излагать в академии этапы развития при формировании человека или животного, ссылаясь бы только на материаль-

ные силы, а результат в последовательном порядке проявился бы в виде пассивного существа, чувствующего существа, мыслящего существа...» (Дидро Д. Избр. философ. произв., с. 143—146).

Ясно, что чувствует не камень сам по себе. Материя как материя не воспринимает. Однако материя способна к восприятию и мышлению. Вот это признание потенциальной способности материи стать чувствующей и послужило источником ошибочного причисления Дидро к лагерю виталистов. Хотя иногда Дидро высказывается о чувствительности как общем свойстве материи, но при этом всегда имеет в виду, что она возникает в процессе развития. Он решительно отвергает существование предсуществующих зародышей (там же, с. 146) — «микроскопических животных», «семян», о которых говорили Робине, Мопертюи и Ламетри.

Трансформизм Дидро или процесс изменений представляет собой развитие движущейся материи во времени; поэтому время оказывается объективным условием для феномена изменения. Дидро устраняет мгновенные мутации схоластов и ранних механицистов, делая время материалистическим способом существования материи. Процесс превращения мрамора в тело, который обусловлен «чисто механическими средствами», нельзя объяснить с помощью механического движения и изменения места. Вспомним тождество силы и движения у Дидро, и мы сможем понять, о каком механическом процессе здесь идет речь. Он говорит о живой и мертвой силе, о *мертвой* и *живой молекуле*. Мертвая сила не обозначает силу, лишенную движения, как утверждает Мопертюи в «*Essai sur la cosmologie*», и не указывает на покоящуюся материю. Мертвая сила есть потенциальная сила или движение, потенциальное состояние силы, присущей молекуле. Живая сила есть реальное проявление силы в превращении и движении, в воздействии молекулы на ее внешнее окружение. Дидро указывает на то, что «перемещение тела из одного места в другое не есть движение, а только результат. Движение имеется одинаково и в движущемся теле и в теле неподвижном» (Избр. философ. произв., с. 143). И в этом смысле чувствительность потенциально присуща материи как продукт или результат движения. Дидро связывает движение с теплотой, которая помогает ему объяснить возникновение чувствительности в материи: «Каким образом эта [неощущающая]

масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни? Посредством теплоты. А что производит теплоту? Движение» (там же, с. 149).

Переход от неорганической материи к органической достигается в некотором смысле «механически», как результат движения, порождающего теплоту. Однако механическое перемещение представляет собой лишь видимость, а не сущность этого перехода. Его сущность заключена в самом факте движения, результатом которого является механическое перемещение. Следовательно, механическое перемещение есть лишь одна сторона обсуждаемого превращения. Определенная организация самодвижущейся материи при определенных условиях дает начало органической жизни. В «Сне Даламбера» Дидро удивительно близко подходит к выводам современной научной теории относительно того, что собой представляет эта особая организация материи. Здесь он говорит о зародышевой субстанции организма как о «волокнах» студенистой субстанции и о «пучках волокон», напоминающих хромосому, как носителях видовых признаков. Материалистическое объяснение процесса превращения яйца в цыпленка, утверждает Дидро, ниспровергает все объяснения происхождения жизни с помощью сверхъестественных сил. «...Возьмите яйцо,— говорит он.— Вот что ниспровергает все учения теологии и все храмы на земле» (там же, с. 149).

Переход от неорганической материи к органической для Дидро есть переход на новый качественный уровень организации материи. Признание качественных различий в единой цепи бытия является отличительной особенностью его монистического материализма. Агрегаты, о которых он говорит, представляют собой не просто количественные комбинации, а качественно различные уровни организации материи. Таким образом, прерывность и непрерывность, единство частного и общего, количества и качества — все это, согласно Дидро, характеризует движущуюся материю. Это не простое метафизическое единство, не абсолютное подведение противоположностей под одну категорию, которое мы обнаруживаем в астрономических трактатах схоластики или в монадологии Лейбница, где признается метафизическое единство противоположностей, или в метафизической диалектике Шеллинга, а такое единство противоположностей, при котором противоположности не просто отрицаются или игнорируются,

а оказываются необходимым условием самого единства. Догегелевская диалектика Дидро вырастает из признания существенной роли изменения и развития. Уровни организации материи существуют не в силу предопределения, а возникают благодаря изменениям, происходящим в материи. Непрерывное изменение вселенной Дидро не есть изменение-в-себе; оно обусловлено способом существования материи — движением. Хотя Дидро нигде не пытается систематизировать этот процесс с помощью философских понятий, он представляет существенный элемент его трансформизма.

В «Сне Даламбера» Дидро указывает на пчелиный рой в качестве примера агрегата материи, который может и количественно и — при определенных условиях — качественно принадлежать разным уровням организации. Эта «гроздь» пчел непрерывна в том смысле, что в качестве отдельного существа она обладает своим собственным «движением». Однако, говорит Дидро, рой пчел может приобрести *непрерывность*, характерную для организма только в том случае, если мы «склеим» лапки всех пчел между собой; без этого единство роя обеспечивается лишь взаимным прикосновением. В отличие от единства атомистической вселенной, в непрерывном агрегате имеется внутренняя взаимосвязь, которая обеспечивает реальное органическое единство входящих в него частей. Элементы такого единства находятся в постоянном взаимодействии, что обеспечивает непрерывное течение внутренних процессов. Это динамическое, а не статическое единство. Относительная непрерывность агрегата поднимает его на качественно новый уровень организации материи по сравнению с простой совокупностью. Смежность и непрерывность для Дидро являются относительными понятиями. Животные-полипы, например червяк, представляют собой однородный агрегат, который, если его разрезать, продолжает существовать в виде двух отдельных непрерывностей. Что же касается человека, говорит Дидро в «Сне Д'Аламбера», то он представляет собой непрерывность иного, более сложного рода: «Все наши органы... будут не чем иным, как различными животными, между которыми закон непрерывности поддерживает согласованность, единство и тождество» (Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 157).

Однако не божественный замысел и не конечная причина дают начало этим формам и агрегатам, как полагал

Мопертюи. На уровне органической материи имеет место определенная эволюция, признававшаяся теорией того времени еще до Ламарка. Эта теория частично была заимствована у Лукреция и дополнена результатами сравнительной анатомии и изучением геологической эволюции Бюффоном, наиболее выдающимся учеником которого был Ламарк. Основная идея господствующей теории была выражена Ламетри в утверждении, согласно которому органы создают потребности, и наоборот, потребности создают органы. Возрождение интереса к Лукрецию, обусловленное сочинением Бюффона и растущим стремлением к социальным изменениям, которое из социально-политической области проникало во все другие сферы общественной жизни, привело французских материалистов к общему согласию относительно эволюции форм. Найгеон, издатель и близкий друг Дидро, опубликовал новый перевод «О природе вещей» Лукреция, и эволюция стала предметом обсуждения ученых. Изменение, которое аристотелевская и схоластическая традиция считала принципом смертности, саморазрушения, несовершенства, французские материалисты объединили с его противоположностью — с вечною субстанцией, с совершенным существованием. Дидро рассматривает изменение как феномен, органически присущий вечной материи. Подобно движению, которому оно тождественно, изменение количественно и качественно неоднородно и обладает конкретной спецификой. Природа совершенствуется, устраняя «чудовищ» и «прочих патологических существ» в процессе своего собственного изменения. Вместе с тем изменение всегда означает изменение *чего-то*, изменение целого, которое само по себе бесконечно и вечно. Ламетри пишет в «Системе Эпикура»: «Все течет, все исчезает, и ничто не погибает» (Соч., LI, с. 370). Существует не просто изменение, существует развитие. Изменение есть переход от низших форм к высшим, а инструментом этого перехода для Ламетри является некоторая незрелая форма естественного отбора, которую мы найдем также и у Дидро. «Первые поколения живых существ были, должно быть, очень несовершенны... Очевидно, что только те животные могут выжить, сохраниться и размножиться, у которых имелись все необходимые для размножения органы... Совершенство не является делом одного дня — в области природы точно также, как и в области искусства» (XIII, там же, с. 359). Животные, говорит Ламетри, менее совер-

шенны, чем человек, возможно потому, что они появились раньше. Сам человек представляет собой не что иное, как усовершенствованный вид животного, «... ибо, по правде сказать, все царство людей представляет собой смешение различных, более или менее ловких обезьян, в голове которых поп поставил Ньютона» (XXXIII, там же, с. 364).

Ламетри говорит также о геологической эволюции, в начале которой вся земная поверхность была покрыта водой. Затем вода постепенно впиталась, открыв лежащие во влажной земле яйца различных видов организмов. Под воздействием солнца эти яйца созрели и породили организмы, потенциально содержащиеся в них. Все последующие формы каким-то образом предсуществовали в этих первоначальных яйцах. Однако первые формы не были похожи на те, которые нам известны сегодня. Эти первые формы, вылупившиеся из яиц, в теории эволюции Ламетри играют роль исходного материала: они смешиваются между собой, и более совершенные результаты этого смешения дают начало новым видам, а «чудовища и патологические формы» вымирают в процессе этой непрерывной гибридизации первоначальных форм. Так, согласно одной из необузданных фантазий Ламетри, и различные «виды» человека были результатом скрещивания человека с разными животными<sup>9</sup>

В одной из своих ранних работ «Письмо о слепых в назидание зрячим» Дидро уже говорит об эволюционном развитии форм и миров. Слепой английский математик Саундерсон говорит священнику, который пришел дать ему последнее причастие: «... Воображайте себе, если вам это нравится, что столь поражающий вас порядок во вселенной существовал всегда, но разрешите мне думать, что так было не всегда и что если бы мы стали восходить к началу вещей и времени, если бы мы стали рассматривать, как начала двигаться материя и проясняться хаос, то мы встретили бы лишь несколько хорошо организованных существ среди массы уродливых... Я могу утверждать, что... постепенно вывелись чудовища, что исчезли все неудачные комбинации материи и что сохранились лишь те из них, строение которых не заключало в себе серьезного противоречия и которые могли существовать самостоятельно и продолжать свой род... Я предполагаю, что в начале времен, когда находившаяся в брожении материя породила вселенную, было немало таких

существ, как я [слепых] Но разве я не в праве утверждать о целых мирах того же, что я говорю об отдельных животных? Сколько исчезло изувеченных, неудачных миров, сколько их преобразовывается и, может быть, исчезает в каждый момент в отдаленных пространствах, которые я не воспринимаю осязанием, а вы своим зрением, но в которых движение продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация?... Что такое наш мир, господин Холмс? Это — составное, сложное тело, подверженное бурным переменам, говорящим о постоянной тенденции к разрушению, это — быстрая смена существ, следующих друг за другом, сталкивающихся между собой и исчезающих, это — мимолетная симметрия, быстротечный порядок... Вы судите о существовании мира во времени так, как муха-однодневка судит о продолжительности вашего собственного существования. Мир вечен для вас так, как вы вечны для существа, живущего только одно мгновение» (Избр. философ. произв., с. 58—60). Эти ранние идеи нашли выражение в «Элементах физиологии», где Дидро говорит об истреблении «противоречивых существ» слепой природой, поскольку они «не могут сосуществовать совместно с общим порядком». О видах животных он пишет: «Не надо думать, будто они были везде и будто они останутся всегда такими, какими мы их наблюдаем теперь» («Элементы физиологии», Собр. соч., т. 2, с. 352).

Это эволюционное изменение охватывает все сущестующее, а не только органическую жизнь. Все низшие и высшие формы возникли из первоначальной неоднородной материи: «Растительное царство, может быть, есть и было источником животного царства, зародившись само в минеральном царстве, а последнее произошло из всеобщей гетерогенности материи» (там же, с. 353). Все формы преходящи, однако неоднородная движущаяся материя в целом вечна: «Но общий порядок вещей непрерывно изменяется. Как же может оставаться неизменной продолжительность существования вида посреди всех этих перемен? Только молекула остается вечной и неизменной» (там же, с. 525). Изменения органических видов, говорит Дидро, обусловлены взаимодействием органов и потребностей. Он развивает тезис, восходящий к Эпикуру и сформулированный Ламетри в его «Системе Эпикура», согласно которому организация детерминирует



функции и потребности, которые иногда создают новые органы и постоянно изменяют их. Эта связь между потребностями и изменением органов, подмеченная еще до Ламарка, указывает на то, что такое изменение для Дидро не было случайным. Приспособленные выживают, «чудовища» вымирают, причем эта адаптация посредством уничтожения распространяется не только на организмы в целом, но также и на органы, части и органические «инструменты». Таким образом, эволюция видов не сводится к изменению чего-то одного; это более сложный процесс, в котором потребности причинно детерминируют изменение видов, а органическая структура видов влечет изменение потребностей, приспособление к окружающей среде и приспособление среды к потребностям вида. Дидро обнаруживает лишь самое общее научное свидетельство в пользу эволюции — очевидную приспособленность организмов к своему окружению. Однако неприятие телеологии приводит его к смелой, хотя и умозрительной, формулировке эволюционного развития. В «Сне Д'Аламбера» он описывает это постоянное универсальное изменение следующим образом: «Кому известны породы животных, нам предшествовавших? Кому известны породы животных, которые воспоследуют? Все меняется, все проходит, остается только целое. Вселенная непрестанно вновь начинается и кончается; каждое мгновение она зарождается и умирает. Никогда не было другой вселенной и никогда другой не будет. В этом громадном океане материи нет ни одной молекулы, похожей на другую, нет ни одной молекулы, которая оставалась бы одинаковой хотя бы одно мгновение: *Rerum Novus Nascitur Ordo* («Родится новый порядок вещей». — *Лат.*) — вот вечный девиз вселенной» (там же, с. 160).

Само изменение вечно. Оно сосуществует с материей или, скорее, *является* ее существованием. В этом отношении внутреннего тождества материя, движение и изменение представляют собой краеугольные камни материалистического монизма Дидро. Процесс изменения, качественного преобразования, обусловленный взаимодействием потребностей и организмов, в «Сне Д'Аламбера» выражен следующим образом:

«*Борде.* ...Предположите длинный ряд безруких поколений, предположите непрерывные усилия, и вы увидите, что обе части этих клешней начнут удлиняться, все больше и больше распространяться; скрещиваясь на

спине, они вновь вырастают спереди, быть может, присоединяя пальцы на конечностях, и превращаются в руки и кисти. Первоначальная формация меняется или совершенствуется под влиянием необходимости и обычных функций. Мы так мало двигаемся, мы так мало занимаемся физическим трудом и мы столько думаем, что я не теряю надежды в конечное превращение человека в сплошную голову.

*М-ль де Леспинас.* В голову! В голову! Это маловато. Я думаю в безудержное волокитство... Вы вызываете во мне смешные мысли» (Избр. философ. произв., с. 163—164).

Аналогично в «Элементах физиологии» Дидро пишет: «Природа приспосабливается к привычке. Я готов думать, что если в течение долгого периода времени отрубать у ряда поколений руки, то получится безрукая раса» (Собр. соч., т. II, с. 526).

Взаимосвязь органа и окружающей среды, потребности и трансформации на уровне органической материи есть та же самая всеобщая внутренняя и внешняя взаимосвязь молекул; взаимосвязь качественно различных уровней агрегатов служит основой монизма Дидро на уровне агрегатов, точно так же как эта взаимосвязь лежит в основе его монизма на уровне молекул, элементов.

«Д'Аламбер. Итак, я таков, потому что это было необходимо. Измените все окружающее, и вы неизбежно измените и меня. Но все окружающее непрестанно меняется... Человек — лишь обыкновенное явление, урод — редкое; то и другое одинаково естественно, одинаково необходимо, одинаково в порядке вещей и одинаково универсально... И что в этом удивительного? Все существа превращаются одно в другое, поэтому и все виды... все беспрестанно меняется... Любое животное есть более или менее человек; всякий минерал есть более или менее растение, всякое растение есть более или менее животное. В природе нет ничего определенного» (Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 164) Продолжая это рассуждение, Дидро приходит к противоречию со своей теорией развития чувствительности у материи в результате ее организации и формулирует теорию, близкую к идеям Мопертюи, согласно которой все качества в большей или меньшей степени присущи всей материи, а различия в формах оказываются лишь количественными:

«... Ведь не может быть никакого свойства, которое не было бы причастно чему-либо существующему... ведь мы приписываем этому, а не другому существу известное свойство, именно благодаря более или менее тесной связи этого свойства с ним...» (там же, с. 164).

Далее в этом отрывке Дидро заставляет Д'Аламбера почти буквально следовать за Мопертюи в рассуждениях о несуществовании индивидов и о том, что имеется лишь один индивид — целое. Он повторяет утверждение о том, что в качественно разнородном существе все восприятия, присущие частям, объединяются в восприятии целого. Однако это тождество качеств во всех организмах включает в себя более глубокий элемент по сравнению с атомизмом воспринимающих, элементарных частиц Мопертюи, хотя в данном примере он выражен не совсем ясно: отрицание индивидуальности форм означает отрицание абсолютной, сущностной, метафизической индивидуальности, похожей на индивидуальность непостижимых атомов. Этот отрывок направлен против «несчастливых философов», приписывающих материи сущности. Он направлен против понимания сущностей как абсолютных, изолированных, оторванных от их конкретного существования. Дидро, безусловно, приписывает сущностные характеристики материи и ее агрегатам. Однако эти сущности или качества существуют только в их всеобщей взаимосвязи, только как кратковременные проявления изменяющегося целого. Дидро приходит к выводу о том, что в природе нет жестких разграничительных линий, что между видами имеется бесконечное число переходных ступеней, что нет абсолютных, неизменных качественных уровней, что качественные уровни являются продуктом развития всей материальной вселенной. Жизнь, будучи реальным качеством, осуществляется посредством действия и противодействия, а также посредством количественных изменений: «Жизнь — ряд действий и противодействий... Будучи живым, я действую и противодействую в массе. Умерши, я действую и противодействую в молекулах... Итак, я не умираю?.. Разумеется, нет. В этом смысле я не умираю, ни я, ни что бы то ни было... Родиться, жить и исчезать — значит менять формы...» (там же, с. 165).

Несмотря на то, что здесь подход Дидро не нашел полного и систематического изложения, нетрудно заметить, что он намного превосходит механистическую тео-

рию, признающую только количественные изменения. Постоянный интерес Дидро к парадоксам, противоречиям, к единству многообразной, качественно определенной цепи бытия во французском материализме XVIII столетия отмечает первый шаг на пути ниспровержения механистического материализма и витализма. Материализм получил формулировку, не содержащую остаточных идеалистических элементов в виде витализма и лишенную тех недостатков, которые заставляли механицизм мириться с идеализмом. Любая оценка Дидро, которая не принимает во внимание смысла признаваемых им внутренних противоположностей и противоречий, элементов диалектической логики в его учении, должна квалифицировать его учение как соединение двух односторонних точек зрения, причем внутренне противоречивое или в лучшем случае, как считал Кассирер, постоянно колеблющееся, небрежно перепрыгивающее от одной идеи к другой. Тем не менее эта необычность учения Дидро, с одной стороны тяготеющего к единству, непрерывности, вечности, а с другой — к противоположностям, раздробленности, прерывности, брэнности, выражает не субъективные колебания точки зрения, а объективную противоречивость природы, самой материи.

Единство природы для Дидро не уменьшает роли классификации видов в естествознании. Такая классификация представляет собой первый и необходимый шаг в подготовке базиса для научного обоснования взаимосвязей между различными видами и качественно разными уровнями, что в конечном счете приведет к осознанию единства природы. Различия и градации классификационных наук не менее реальны, чем само единство природы. «Надо начать с классификации существ, от инертной молекулы, — если таковая есть, — до живой молекулы, микроскопического животного, животно-растения, животного, человека... Не следует думать, будто цепь существ прерывается вследствие разнообразия форм; форма является часто лишь обманчивой маской, и недостающее как будто бы звено существует, может быть, в виде некоего известного существа, которому сравнительная анатомия не успела еще отвести его настоящего места» (Собр. соч., т. II, с. 340)

С философских позиций непрерывная лестница существ обсуждалась Ламетри в работе «Человек-растение», Робине в его «*Considérations philosophiques sur la gradati-*

он naturelle des formes de l'être" и Бюффоном в "Epoques de la nature" Однако при рассмотрении взаимоотношений между растительной и животной жизнью Ламетри не разрабатывал каузальной динамической взаимосвязи между этими областями. Оставаясь в механистических границах классификационной науки, он занимался только их сравнением с целью продемонстрировать единообразие природы. Вместе с тем он выступал с критикой тех, кто относился к своим классификациям как к чему-то абсолютному: «Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница (существ) с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях!... Для меня, интересующегося только философией и досадующего на невозможность расширить ее границы, единственной сферой всегда останется только деятельная природа в целом» («Человек-растение», Соч., М., 1983, с. 237—238). Отношение между растениями и животными для Ламетри является лишь статическим, сравнительным, а не каузальным. Тистья приравниваются к легким, для корней и капилляров находятся аналоги у животных. Однако для Дидро существенная каузальная взаимосвязь между растениями и животными выступает в качестве основы его монизма. Он подвергает критике ошибки классификации и метод исключения несущественных качеств, используемый Линнеем. Например, человек, согласно этому методу, определяется как четвероногое животное. «Если идти по плохой дороге, то чем быстрее идешь, тем легче сбиваться», — замечает Дидро по этому поводу в «Мыслях к объяснению природы» (Избр. философ. произв., с. 120). Тесная взаимосвязь царства минералов с растениями и животными отчетливо выступает на примере превращения статуэтки в пищу. Динамичный характер этой причинной взаимосвязи между качественно различными уровнями материи обусловлен не каким-то первым толчком, а вытекает из самой природы материи. Как это выражается в агрегате, представляющем собой животное? Именно активность этого агрегата осуществляет единство растения и животного. Дидро дает анализ этого динамического единства питания, пищеварения, превращения пищи в живое тело (т. е. внутренних взаимосвязей на уровне организма) с последовательно материалистических позиций. «Каждое животное в большей или меньшей

степени является растением, каждое растение в большей или меньшей степени является минералом или животным», следовательно, только благодаря активной каузальной взаимосвязи между различными областями, благодаря теплоте и брожению «растительная материя становится животной в сосуде. Она становится животной также во мне» (Д и д р о Д. Собр. соч., т. II, с. 343).

Причинно-следственное отношение на уровне органической материи столь же отлично от простой механической связи, как и взаимосвязь молекул, рассмотренная ранее. Здесь причина и следствие есть функция внутренних свойств органических агрегатов, а в случае молекул это есть функция присущей им силы и движения. Причинно-следственная связь такого рода и опирающийся на нее детерминизм преодолевают чисто количественные границы механицизма и порождают трансформизм Дидро. Действие и противодействие органической материи, взаимосвязь органов и потребностей представляют собой ту форму динамической причинности, которая способна вполне материалистически объяснить феномен качественного изменения. Рассматривая вопрос о том, что появилось раньше — курица или яйцо, Дидро разрушает метафизическую изолированность двух категорий (неявно содержащуюся в вопросе), опираясь на динамическую взаимосвязь. Курица и яйцо предстают у него не как статичные прототипы, а как активно изменяющиеся формы: «Если вас смущает вопрос о том, что первоначальнее — яйцо или курица, то, значит, вы предполагаете, что животные с самого начала были таковы, какими они являются сейчас. Какое безумие!» («Разговор Д'Аламбера и Дидро», Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 146). Для Дидро окончательным ответом на этот кажущийся парадокс будет: *активность, процесс, само изменение*.

Эта эмбриональная теория эволюции является целиком материалистической, ибо не признает идеальных, нематериальных процессов и сущностей. Понятие души исключено из рассуждений относительно качественной дифференциации в живом существе: «*Душа — это принцип жизни, к познанию и к природе которого нельзя подняться без помощи крыльев теологии*. Но к чему поднимешься при помощи этих чудесных крыльев летучей мыши? Ни к чему; будешь парить во мраке» («Систематическое опровержение книги Гельвеция “Человек”», Д и д р о Д., Собр. соч., т. 2., М., 1935, с. 144) Возник-

новение качественно различных форм в природе обусловлено движением, внутренне присущим самому универсуму. Количественные изменения переходят в качественные не в силу предопределения или божественного вмешательства, а в силу особенностей самой материи. Непрерывность форм, сохранение видов само по себе лишь относительно. Зародышевая плазма, т. е. та самая «желатинообразная масса» или субстанция, обеспечивающая воспроизведение видов, сама по себе не является бессмертной и неизменной — она включена в процесс действия и противодействия, охвачена динамическим детерминизмом монизма Дидро, который изменяет и преобразует ее. Опираясь на это раннее понятие зародышевой плазмы, Дидро высказал идеи, предвосхитившие последующее развитие науки. Он развил представление о веществе, которое по своей структуре и по своим функциям весьма напоминает хромосому. Как показывают многочисленные отрывки из его работ «Элементы физиологии» и «Сон Д'Аламбера», Дидро был хорошо знаком с химическими исследованиями состава простейших живых организмов, проводившимися в то время. В первой из названных работ он обнаруживает глубокое знание исследований современников, полученное им благодаря занятиям с химиком Г.-Ф. Руэллем — учителем Лавуазье. Дидро комментирует открытие клейковины, сделанное Беккари в 1742 г. Эта клейковина рассматривалась как некоторая разновидность животной субстанции. Дюма и Кэхаус считали клейковину растительным фибрином, Г.-Ф. Руэль, П. Ж. Макер видели в ней животный фибрин. Эта клейковина, нарушавшая четкое подразделение живых существ на растения и животные, с точки зрения Дидро указывала на возможность существования некоего общего органического вещества, которое, обладая определенным уровнем организации, порождает формы растительной и животной материи. Она свидетельствовала также о том, что между растительными и животными формами нет резких разграничительных линий. В качестве примера гипотетического связующего звена, нарушающего классификацию существ на растения и животные, Дидро ссылается на *Тремеллу Адамсона*. Клейкая, похожая на протеин и фибрин субстанция, благодаря различным комбинациям порождает различные формы, т. е. эта плазма сама качественно модифицируется и эти модификации обладают относительной устойчивостью

и длительностью, которая характерна для различных видов. В учении Дидро плазма такого рода становится носителем наследственных характеристик. В «Элементах физиологии» рассуждения об этой плазме еще напоминают учение Мопертью о *микроскопических животных*, представляющих собой вполне оформленного человека, собаку, слона, которые постепенно вырастают во взрослую особь. Однако даже в этой работе Дидро говорит о том, что эти «микроскопические животные» не существуют изначально, а являются продуктами предшествующей им животной субстанции, которая вся в целом обладает потенциальной наследственностью. Развитие идеи особой наследственной субстанции, состоящей из этого «мягкого, волокнистого, бесформенного» вещества, можно найти в «Сне Д'Аламбера». Сначала Дидро заставляет Д'Аламбера во сне рассуждать о сохранении полипообразных однородных видов: «На Юпитере или на Сатурне человекообразные полипы! При этом самцы разрешаются самцами, а самки — самками... Вот человек, который разрешается в бесконечном числе атомообразных людей, причем их можно взять в бумажку, как яйца насекомых, и они вырабатывают скорлупу, некоторое время они остаются куколками, затем они пробивают свою скорлупу и вылетают бабочками; и вот образуется человеческое общество, целая провинция, населенная остатками одного человека» (Д и д р о Д. Избр. философ. произв., с. 158—159). Затем он рассуждает об этих полипах, об однородном типе наследственности, пронизывающем все разнообразные органы человеческого агрегата: «... соответствующим разложением разных частей не определяется ли своеобразие типов людей? Мозг, сердце, грудь, ноги, руки, половые органы... О! Как это упрощает нравственность!» (там же, с. 159). Все эти наследственные характеристики сосредоточены в желатинообразной «крупинке», представляющей организм в начале его развития: «Сперва вы были ничем. В начале вы были незаметной точкой, состоящей из еще меньших молекул, рассеянных в крови, в лимфе вашего отца или матери. Эта точка сделалась отдельной нитью, затем пучком волокон. До этой стадии нет ни малейшего следа того... облика, который вы имеете... Каждый отросток пучка волокон превратился в специальный орган лишь благодаря питанию и своей структуре; исключение составляют только органы, в которых эти отростки волокон преобразуются и ко-



торые их порождают» (там же, с. 167—168).

Последнее «исключение», по-видимому, указывает на некоторый специальный орган, в котором образуется студенистая субстанция, переносящая наследственность. Вместе с тем простейшие виды генов, называемые «волоконнами», образуются в самых разнообразных органах благодаря единству и непрерывности их собственных агрегатов. Взаимосвязь между разнородными органическими субстанциями в животном агрегате и содержащей их зародышевой плазмой на уровне живого существа выражает еще один вид единства различных качеств, взаимодействующих так, как взаимодействуют потребность и орган. Согласно воззрениям Дидро, источник различных «волокон» в пучке находится в самих органах. Кроме того, рассуждает он далее, подавление одного из этих волокон привело бы к недоразвитию или даже полному отсутствию соответствующего органа: «Сделайте мысленно то, что порою делается природой. Изуродуйте у пучка один из его отростков, например отросток, образующий его глаза; как вы думаете, что произойдет?» (там же, с. 170). Животное лишилось бы глаз или, по крайней мере, одного глаза. С другой стороны, если умножить число этих отростков, животное получит четыре или шесть глаз. Однако при этом будет деформирован не только отдельный орган, ибо все части организма взаимосвязаны и все они воздействуют друг на друга и на целое: «...ведь правильное или неправильное формирование этого механизма зависит от бесконечного числа волокон, между собой не связанных, тонких и гибких, зависит от своего рода мотка, где малейший отросток не может быть оборван, прорван, смещен, упущен без гибельных последствий для целого» (там же, с. 170). Дидро осознавал спекулятивный характер такого рассуждения, однако это рассуждение основывалось на материалистическом объяснении природы и было доступно научной проверке. Д-р Борде комментирует его следующим образом: «Это довольно содержательная философия, изложенная в настоящий момент в виде системы; она, я думаю, будет оправдываться по мере прогресса человеческих знаний» (там же, с. 165). Вся эта теория передачи наследственных характеристик и разрушения генетического вещества благодаря «обрыву и перепутыванию» волокон используется Дидро для объяснения как сохраняемости видов, так и вариаций форм внутри вида. И в этом смысле появление

«чудовищ» столь же необходимо, как появление нормальных существ. Соединение этой генетической непрерывности с теорией каузальной взаимосвязи органа и потребности, организации и активности дает возможность рассматривать само вещество наследственности не как бессмертный, предсуществующий *зародыш*, а как нечто такое, что связано со всей активностью и изменчивостью организма.

Нам нет необходимости рассматривать здесь последующую разработку Дидро его монистического материалистического подхода и распространение его на сознание, мышление и разум. Его основной заслугой является развитие философского монизма, который помещает человека и природу на твердую почву материалистического понимания вселенной. Наше познание, наша способность научного постижения мира обеспечивается единством человеческого разума и материального мира, тем фактом, что наше сознание есть порождение качественного развития материи. Выработка нового понимания материальной природы сознания и его способности оказывать влияние на материальный мир представляет собой важное достижение века Просвещения.

### Примечания

<sup>1</sup> Diderot D. Oeuvres complètes de Diderot. Ed. Assézat-Tourneux, Paris, 1875—1877.

Все ссылки на это издание для краткости обозначаются «А.-Т.», затем следует номер тома и цитируемой страницы.

<sup>2</sup> А. Шерман в своем исследовании о творчестве Дидро отделяет «метафизический тезис» (материализм) от «натуралистического тезиса» (монизма), рассекая то, что у самого Дидро находится в тесном единстве: «“Метафизический тезис” представляет собой простое следствие материалистического тезиса: если реальность состоит из какой-либо одной субстанции, то вселенная и каждая вещь во вселенной образует единство, нерушимую непрерывность. Однако при другой интерпретации *монистический тезис можно считать самостоятельной аксиомой, независимой от решения вопроса о фундаментальной природе реальности* (курсив мой. — М. В.). В этом последнем смысле я буду называть его «натуралистическим тезисом». Это монистический тезис, содержание которого

ограничено утверждением определенных отношений между различными частями природы безотносительно к тому, из какого фундаментального вещества состоят эти части» (S h e r m a n I. Diderot and Philosophic Naturalism. Master's Essay, Columbia University, 1945, p. 9).

<sup>3</sup> Вопрос о том, был ли Дидро деистом в начале своего творческого пути, является спорным. Я придерживаюсь того мнения, что в период написания «Философских мыслей» деизм служил для Дидро прикрытием атеистического содержания, защитой от королевской цензуры. Интересное обоснование утверждения о том, что Дидро был подлинным деистом, см. в статье: V a r t a n i a n A. From Deist to Atheist.— Diderot's Philosophic Orientation.— In: Diderot Studies. Ed. by Fellows and Torrey, Syracuse University Press, 1949, pp. 46—63.

<sup>4</sup> Фейербах замечает относительно этого: «Спиноза отвергает теологию, опираясь на теологию».

<sup>5</sup> M a u p e r t u i s. Oeuvres, II, Lettre viii. Lyon, 1768, 3 vol. Все последующие ссылки даны по этому источнику. Ссылки на "Système de la nature" Мопертюи даны посредством указания номера тома "Oeuvres", затем следует сокращенное обозначение "Système" и номер параграфа.

<sup>6</sup> C a s s i r e r E. Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932, p. 116.

<sup>7</sup> L u p p o l I. K. Diderot — Ses Idées philosophiques. Paris, 1936, p. 233 (Русское издание: Луппол И. К. Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960).

<sup>8</sup> Р о б и н е Ж.-Б. Système de la Nature. Цит. по: Г е г е л ь Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч., т. XI, с. 393.

<sup>9</sup> См.: D i d e r o t. Satire I (Sur... les mots de caractère...): «Наш разум... соответствует инстинкту всех разнообразных животных... существуют люди-волки, люди-тигры, люди-лисицы» и поясняющий эту идею комментарий Дидро (А.-Т., VI, 302).

## **ИСКУССТВО И ТЕХНОЛОГИЯ — ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ? ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КУЛЬТУРНОГО МИФА**

Существует известное и общепризнанное различие между искусством и технологией как противоположными способами человеческой деятельности. Всем известно, что искусство — творческая, свободная, раскрепощающая деятельность. Всем также известно, что технология требует механического запоминания и рутинных действий, подчинена ограничениям и правилам. Если искусство предполагает оригинальность, изобретательность, богатую игру воображения, то технология представляет собой не более, чем навыки, приобретаемые тренировкой и требующие самое большее способности подражать или следовать инструкциям. Это известное различие приобретает мифические пропорции: альтернативные способы деятельности легко превращаются в соперничающие «модели», отображаемые на различные области. Мы признаем это различие или его аналогию, когда говорим об альтернативных или противоположных «стилях жизни»: свободном и подчиненном. Мы видим отражение этого различия в противоположности между игрой и работой. В социальном контексте оно выражается в противопоставлении привилегированной элиты, способной творчески организовать свой досуг, и массы, обреченной системой на каждодневное монотонное выполнение простых задач или на «отчужденный труд». Неизбежно это различие распространяется и на образование, где искусство и технология также могут служить противоположными моделями системы образования.

Этот общепризнанный примитивный миф малоприятен, однако он убедителен, согласуется со здравым смыслом и господствующим настроением и, что, возможно, хуже всего, позволяет строить теории образования, которые учитывают интересы бога, ангелов и бедного маленького Джонни. Кто же будет возражать против того, чтобы дети имели возможность быть «творче-

скими», «раскрепощенными», «свободными» от автоматизма поточной системы (независимо где — в промышленности или в образовании), от тирании правил и механического запоминания, от мертвой хватки простого ремесленничества? Технологическая модель системы образования, согласно этому мифу, предназначена для производства винтиков для машины. Эти «винтики» представляют собой продукты, необходимые для поддержания функционирования системы. Поэтому школы — не что иное, как фабрики или сборочные линии для такой социальной продукции, и их цели определяются не потребностями детей как человеческих существ в воспитании и развитии, а потребностями системы в специалистах и функционерах. Эта модель определяет многие детали образования: роль и функции учителя, основополагающие требования к дисциплинам, форму и цели учебного процесса. Сила этой столь богатой метафорами модели заключается в том, что она ясно показывает нам, каким образом все эти детали увязываются в стройную схему. Кроме того, она позволяет — даже побуждает — считать, что можно понять и объяснить такие явления, как кризис образования, анемия студенчества, бессилие учителя-гуманиста, причуды финансирования.

Как и любой миф, резкая формулировка этих альтернатив достаточно правдоподобна, чтобы мы согласились с нею, дополнив ее собственным разнообразным опытом и наполнив плотью и кровью скелет этой драматичной схемы. Безусловно, раскрепощающий и оживляющий опыт искусства воплощает в себе высшие возможности человеческого воображения и творчества. Несомненно, искусство возвеличивает человеческий дух, придает силу каждодневному опыту, является прекрасной деятельностью для свободных мужчин и женщин и, следовательно, служит хорошей моделью для воспитания детей. Изображение системы образования в виде невыразительного и утилитарного обучения промышленной и технологической армии имеет столь же несомненную правдоподобность. Школа как фабрика, как идеологическая подготовка для службы в промышленно-капиталистической системе, как насаждение привычек и взглядов, необходимых «системе», давно служит объектом уничтожающей критики и ведет к более или менее успешным попыткам ее реформирования на гуманистических и либеральных основах. То, что система общественного образования вы-

растает как законное требование из потребностей промышленной революции, является очевидным фактом. Наиболее убедительное описание этой связи дано К. Марксом в главе о фабричных актах в Англии и о системе принудительного образования для детей рабочих как составной части законов о детском труде (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 494).

Однако недостаток рассматриваемого мифа не в том, что он воплощает одобрительное отношение к эстетике и критическое отношение к технологии, а в том, что он фальсифицирует как искусство, так и технологию, превратно трактует эти виды деятельности, лежащие в основе его абстрактных моделей, что приводит к поверхностному и удобному гуманизму там, где требуется глубокий и трезвый радикализм.

Поэтому я хочу предложить аргументы против этой модели, построенной на антитезе искусства и технологии, и особенно против ее интерпретаций в теории и практике педагогики. Я покажу, что во многом это противопоставление вредно с точки зрения культуры и образования. Более того, я постараюсь обосновать, что оно и политически вредно, поскольку за яркой гуманистической внешностью противопоставления искусства и технологии скрывается либерально-буржуазный миф, который, как и ложь правителей в «Государстве» Платона, призван удерживать трудящихся в их положении. Моя аргументация может быть истолкована превратно, поскольку (по крайней мере в контексте мифа) может показаться, что я выступаю не за свободную игру воображения, а за ее подавление, за насаждение правил механического запоминания. Фактически же я возражаю против самого мифа, против такого понимания искусства и технологии, когда абсолютизируется их противоположность. Я хочу показать, что понятия «искусство» и «технология» фальсифицируются этим мифом и что его увековечение служит «либеральной» идеологии (которая часто претендует на титул «радикальной»). В этой идеологии выражено стремление к кастовому образованию, согласующемуся с ценностями якобы просвещенного среднего класса, и к извращению ценностей рабочего класса. В случае успешного осуществления этих стремлений мы прикроем фиговым листком худшие недостатки нашего массового образования. Теперь должно быть понятно, что в мои намерения *не входит* опорочить искусство в школе или

богатство эстетической модели образования. Я *хотел бы* избавить технологию от элитарного пренебрежения со стороны либерально и гуманистически настроенных теоретиков в области педагогики и социальных наук, часто действующих из самых лучших побуждений. Здесь налицо подмена понятий: «технология» отождествляется со злоупотреблениями научно-технологического общества, с использованием разума в целях эксплуатации и войны. Это представляет собой поверхностную луддистскую критику технологии: ломаем машины, вернемся к земле и солнечному свету — и все будет хорошо. При более глубокой и утонченной критике технологии обобщается, что в самой сущности социальной организации и условий труда, порождаемых рационализированной технологией, заложены тенденции к ужесточению, отчуждению и анемии, что внутренние потребности технологического процесса неизбежно ведут к загрязнению окружающей среды, к экологической катастрофе из-за грабительского потребления ресурсов машинами и к утверждению механизированной, бесчеловечной формы труда. Однако в обеих версиях предлагаемое решение не может избежать деиндустриализации или еще более порочной альтернативы «нулевого роста». Более точное выражение антитехнология находит в утверждениях о том, что технология есть не более, чем бездушное, аморальное, безразличное к ценностям средство достижения целей, которые ведут свое происхождение не из сферы «просто технологического», а из некоторой «системы ценностей» или из «культуры». Дихотомия факта и ценности подана в таком виде, что рассуждение человека о целях вырвано из конкретного контекста, в котором выбор приобретает практическое и актуальное значение, — а именно из контекста ограничений, накладываемых реальными потребностями и реальными средствами их удовлетворения. Как только это разделение осуществлено, «розовый гуманизм» может с безграничной легкостью плодить на досуге цели себе на радость. Имя этой игре — утопизм. Вознаграждение — «запоздалый пирог на том свете». Массы бедных и лишенных привилегий страдают из-за того, что эти утопии реализуемы только в колониях, в «экспериментах», в «программах-моделях», которые проникают исключительно в доклады комитетов и в дешевые издания с глянцевыми обложками и которые во многом заменяют современным мечтательным педагогам

то, чем были для мечтательных юношей более ранних поколений «истинная романтика» (“True Romances”) и культ физической силы. Учитель, окруженный сломанными партами и дефективными детьми из нищих семей, получающий недостаточный заработок, страдающий от крайне грубого и реакционного школьного комитета и роста бессмысленной бумажно-бюрократической работы, мечтает о школе, «ориентированной на ребенка», о «подлинно педагогическом контакте», даже о «комнате 222», в которой бессмысленно смешаны счастливые дети и «счастливые трудности», оригинальные педагоги и принцип самоотверженной любви к детям. Я считаю, что цели, рассматриваемые в отрыве от средств (политических, технологических, практических, организационных), становятся пустыми и бесплодными и что антитехнологическая модель технологии на практике служит осуществлению этого отрыва.

Для убедительности я сознательно даю преувеличенно суровую характеристику. Действительно, «черный призрак» технологии, часто посещающий буржуазно-либеральных теоретиков педагогики, крайне нуждается в отдыхе. Призраки, как мы знаем, являются плодом нашего воображения; мы способны наполнять их нашими страхами, тревогами, ненавистью. В конце концов, призраки — это воплощенные страхи, а призрак «технологии» наполнен пороками образования так же, как лодка, везущая за нами наши грехи. Оупляющий и умерщвляющий характер массового образования, уплотненный план урока, запрограммированная последовательность, определяющая, какой из центров головного мозга и когда срабатывает, «передача знания» по аналогии с набиванием подушки с помощью книг и по часам, бюрократизация школьной системы, стандартизация «успеваемости» в обучении, негибкая система классов, использование коэффициента умственного развития — на всем лежит знак принадлежности к технологии. Школа как сборочная линия, учитель как рабочий, выполняющий одну операцию в соответствующий год, семестр или час, а затем оставляющий ее, студент как продукт производства — все эти очень реальные проблемы способствуют характеристике технологии как источника и «модели» пороков нашего образования.

Возьмем искусство. Здесь нет оков необходимости, здесь царствует свобода. Чувства выражены, дух свобо-



ден для вдохновения, изобретений и открытий, в каждом из нас поощряется уникальное и индивидуальное. Долой сомкнутые ряды! Долой рефлекторные реакции подчиненного ограниченного сознания! Долой атмосферу барачков! Воздух, свет и солнце! О, искусство! О, свобода!

Это понимание искусства как освобождения от оков механической необходимости, как решения всех насущных проблем бюрократизированной и негуманной педагогической практики терпит неудачу не только в силу своей утопичности — оно неверно и как представление об искусстве. Искусство как бегство от тяжелой работы и необходимости является эскапистским искусством бегства от действительности. Оно ничего не меняет. Оно приспособляется к существующей ситуации и к тенденциям ее ужесточения. Но, кроме того, это представление искажает саму природу дисциплинированного творчества в искусстве, отрицает необходимость навыков, мастерства и обучения, без которого «искусство» превращается в поделку.

Художник — реально работающий художник — является «техником» не в меньшей, а часто в большей степени, чем любой механик сборочной линии или оператор токарного производства. Он должен быть таким, поскольку для выразительности в искусстве необходима дисциплинированность в ремесле. Однако, возможно, что в этом контексте термин «техник» вызывает раздражение. Мы называем техниками инженеров или специалистов по вычислительной технике. Они занимают срединное положение между «учеными», т. е. теоретиками, творчески использующими свой интеллект, и простыми чернорабочими, использующими только свои мускулы с тем минимумом навыков, который при этом требуется. «Техник» в определенном смысле осуществляет то, что обдумывает ученый, использует свои умственные способности неполностью и всегда под чьим-либо наблюдением. Он по меньшей мере выпускник высшей школы, но не научный работник. Хотя внутренняя дифференциация по классу и статусу и представляет интерес, но здесь рассматриваться не будет. В этой модели «технология» в противоположность «искусству» воплощает труд, является практической и, следовательно, вынужденной деятельностью для достижения некоторой реальной цели и для удовлетворения четко осознанной потребности. Она, таким образом, связана с земными нуждами и в основном имеет от-

ношение к средствам достижения предписанного результата. В этом контексте наука также легко получает неправильное толкование: это или ремесленничество в сфере теорий и изобретений, или чисто теоретическое «искусство» — деятельность, которая не знает ограничений, кроме эстетических и формальных, и которая, следовательно, оторвана от практики, т. е. от области своего применения. Однако я хочу использовать здесь термин «технология» в более широком значении для опровержения модели, противопоставляющей искусство и технологию. В этом смысле художник как «техник» — просто художник, знающий как возможности, так и пределы материала, с которым он работает, осознающий необходимость практических навыков и понимающий, как технически осуществить свой замысел. Если работа порой низводится до уровня, лишаящего ее замысла и воображения, то в такой же степени использование навыков способно возвышаться до творчества. Неотъемлемой частью искусства является виртуозность выражения, абстрагированная от замысла и содержания. Рабочий, лишенный какой-либо роли в планировании выпускаемой продукции и организации производства, может совершенствовать свои навыки и гордиться этим. Когда даже эта возможность исчезает и работа превращается в механическое выполнение бездумной и легко заучиваемой операции, тогда и чувство гордости за свое умение пропадает. Аналогично, если в ходе обучения ремеслам и навыкам ребенок не постигает их художественного совершенства, то это ведет к его огрублению; ребенок не менее обеднен, если ему не переданы навыки, которые могли бы служить целям реализации его замысла. Однако в критикуемой мной модели навыки и ремесла принадлежат сфере оклеветанной технологии, а искусство, наоборот, представлено как бессодержательная и пустая «свобода» и «творчество», для которых желаемое становится действительностью без участия деятельности. Ошибочность такого разделения проявляется и в отрицании эстетического момента в умело исполняемой работе. Ребенок, увлеченный конструированием замысловатой электрической цепи, многочисленными измерениями при подгонке штифта к пазу или построением доказательства геометрической теоремы, испытывает в этой ситуации (или по крайней мере должен испытывать) такое же эстетическое переживание, как и в случае, когда он рисует кистью

или танцует. Тот факт, что в большинстве случаев школьной практики этого не происходит, как раз и показывает, насколько выхолащено содержание технологии в интересах чисто механического обучения рабочей силы. Однако выхолащивание гуманистического содержания технологической деятельности не будет преодолено за счет устранения технических требований из эстетической деятельности. Гуманистическое содержание технологической деятельности в строгом смысле определяется тем, что именно благодаря ей люди производят средства своего существования. Она является той сознательной практикой, в которой исторически сформировалась телеология, представляющая собой целенаправленную и сознательную организацию человеческих навыков для достижения определенной цели, к тому же постоянно возобновляющуюся с тем, чтобы каждое поколение передавало свой производственный опыт и достижения следующему поколению. Дегуманизация технологии происходит за счет отделения процесса труда от его целей, нашедшего воплощение в эксплуататорских классовых обществах, в которых один человек работает ради блага другого и становится простым инструментом достижения чужих целей. Однако технология требует не сохранения или даже обострения этого отрыва от «свободной», т. е. целенаправленной, телеологической деятельности, а восстановления ее гуманистического содержания. Здесь миф демонстрирует свое полное отречение от борьбы. В утешение нам предлагают игрушку, ошибочно именуемую «искусством» или «творчеством» и низводящую идею художественной деятельности до понятия мгновенного художественного акта, когда для «создания» «объектов» не требуется ни навыков, ни доставляющего удовольствие обдумывания, которые неизбежны при сложной работе по согласованию руки, глаза и сердца.

Поэтому, обращаясь не столько к рассматриваемой проблеме об «альтернативных моделях образования», сколько к характеристике (точнее, неправильной характеристике) искусства и технологии, зададимся вопросом: в чем источник ошибочного представления о них.

Рассматривая работу и игру в своей известной книге «Чувство красоты», Сантаяна воссоздает для нас рассматриваемый миф в строгом виде. Он пишет: «Мы можем назвать игрой все, что является бесполезной деятельностью или занятием, порожденным психологиче-

ским импульсом к высвобождению энергии, которая не была затрачена на жизненные нужды. Тогда под работой понимаются все действия, необходимые или полезные для жизни. Очевидно, что если объективное различение работы и игры состоит в том, что одна является полезным действием, а другая — бесполезным, то работа — это хвалебное слово, а игра — пренебрежительное. Для нас было бы лучше, чтобы вся наша энергия была обращена на пользу и ни грамма ее не было растрчено на бесцельное действие. Игра в этом смысле является свидетельством несовершенной адаптации. Она уместна в детстве, когда тело и разум еще не способны справиться с окружающей средой, однако она неприлична в зрелости и достойна сожаления в старости, поскольку свидетельствует об истощении человеческой природы и о неудаче в реализации жизненных возможностей. Таким образом, игра по своей сути легкомысленна... В то же время безусловно правильным будет назвать все свободные и творческие виды человеческой деятельности игрой, поскольку они непринужденны и выполняются не под давлением внешней необходимости или опасности... Именно в непринужденной игре своих способностей человек находит себя и свое счастье... Работа и игра приобретают здесь иное значение и становятся эквивалентными рабству и свободе. Изменение заключается в том, что различие проводится теперь с субъективной точки зрения. Теперь под работой понимается не все, что совершается с пользой, а то, что совершается без желания и под гнетом необходимости. Мы больше не называем игрой то, что совершается без пользы; игра совершается непринужденно и ради нее самой, независимо от того, будет от нее польза или нет» [1].

Работа, следовательно, это то, что нам навязывается. Игра — это наша «свободная деятельность», наша «праздничная жизнь». Тогда искусство становится или а) украшением, праздным занятием, в лучшем случае несерьезным делом (согласно бессмертному выражению Нью-Йоркского комитета образования, «бесполезным деликатесом»), или б) деятельностью абсолютно свободного человека, над которым не довлеет необходимость каждодневного тяжелого труда в борьбе за выживание; в любом из этих случаев искусство не является неотъемлемой частью нашей жизни, такой, какая она есть на самом деле. Легко объявить метафорами «технология» и «работу»

(безусловно, в контексте нашего обсуждения это метафизические термины) Слово «технология», согласно мифу, имеет значение «техника» (techne), навык. Она отделяет ремесленника от художника, рабочего от творца, толпу от элиты. Технология — это то, чему учат в ремесленном училище и производственной школе. Мы все знаем, для кого нужны такие школы. Действительно, широко образованный человек и ребенок, который готовится стать таким человеком, обязаны «знать о» таких вещах. Поэтому мы посещаем труппы в воспитательных целях и включаем в школьные программы такие далекие и «специальные» предметы, как «мастерская», «домашняя экономика» и «персональная машинопись» (не «деловая машинопись», поскольку это уже признак профессиональной принадлежности). Широко образованный человек должен быть демократичным и гармонично развитым, но не техником!

Проследим еще далее логику этого мифа, искажающего суть искусства, вплоть до момента, когда разделение «изящных искусств» и «ремесленных навыков» доводится до утверждения, что черчение и механически выполняемое рисование являются техническими предметами. Согласно мифу рисование с натуры и рисование натюрмортов все еще имеют отношение к «правилу», поскольку они допускают такие оценки, как «лучше — хуже», «правильно — неправильно». Мы же менее всего хотели бы подвергнуть нашего непринужденного и свободного художника отсталой и реакционной оценке, согласно которой то, что он нарисовал или изобразил, может быть «неправильным». Поскольку его произведение является «аутентичным» и «творческим» выражением (чего? его «чувств»? его «пластических представлений»? его «восприятия цвета?»), оно само творит для себя правило. Ребенок гениален уже в зародыше, поэтому он может диктовать правила искусству. Только то искусство, которое соответствует этому представлению о непринужденном творце, является непринужденным «искусством», воплощением воображения, не стесненного рамками ремесла, правила, традиции, оценки «хуже — лучше». («Чудесно, Сесилия, — разве это не *прекрасно!*? Неужели ты сделала все это *сама?*»)

Безусловно, эта сказка о вседозволенности в детском искусстве имеет своим отвратительным дополнением непреклонность и идиотизм школ, проповедующих прин-

ципы: «раскрашивай внутри контура», «раскрашива траву зеленым, а небо — голубым», «тщательно выр совывай». В социальном отношении эта взаимодопол нительность проявляется в том, что антиискусство, прс возглашающее вседозволенность, преобладает в школа для высшего и среднего класса, а репрессивное антиис кусство распространено в школах для рабочего класс и в гетто. Эти две практики взаимно дополняют дру друга, поскольку обе поддерживают и получают поддерж ку со стороны мифа с его ошибочным разделением «не обходимости» и «непринужденности». Безусловно, имеют ся исключения в виде разумной теории художественног образования и в лице благородного сообщества умны и тонко чувствующих преподавателей искусства, которы ведут ежедневную борьбу с материальными трудностя ми, порождаемыми отсутствием в школах средств и обс рудования, с учебным планом, с бессмысленными устан овками, требующими обучать искусству исключительн «ремесленным» способом, или, напротив, гласящими что искусство не должно выходить за рамки бесполезно деятельности, или что искусство должно удовлетворят бесконечно любящих родителей, которые признак все это творчество только как отдых от утомительног бремени «настоящих» предметов. (Этот предмет ставитс в один ряд с гимнастикой и часами «свободной игры: поскольку, как нам известно, искусство снимает напря жение.)

Учитывая, что сейчас в искусстве преобладают ре прессивные формы деятельности, следует отмежёвыват их от законного требования дисциплины и овладени приемами мастерства, поскольку предлагаемая мифо интерпретация свободы и самопроизвольности в иску стве ошибочна по крайней мере в двух отношениях.

Первая ошибка заключается в том, что от ребенк требуется нечто такое, чего он не способен сделать, оу нако принимается допущение, что *всегда*, в каждом сл чае ребенок справляется с заданием. Самопроизвол ность, одно из величайших человеческих *достоинств* низводится до уровня простого произвола, а свобода - до уровня распушенности. Тем самым ребенок обману ибо его достижение вовсе не велико.

Вторая ошибка, ведущая к более опасным социал ьным последствиям, состоит в том, что извращается подрывается отношение ребенка к дисциплинированнс

работе как к средству получения удовлетворения и удовольствия. Требования овладеть навыками и мастерством, усвоить исторические и культурные достижения человечества объявляются прозаическими, навязываемыми отсталым традиционализмом. Однако социальным последствием «освобождения» от этих традиций является не формирование гуманистической и художественной элиты, а появление поколения неграмотных в гуманистическом и художественном отношении людей. Молодые люди лишаются своих творческих возможностей в любой области, поскольку верят мифу, утверждающему, что творить совсем легко: единственное, что требуется, это просто что-то делать!

Социальной основой такого представления об искусстве и художественном образовании является не сам мир искусства, которому, напротив, свойственна каждодневная и упорная борьба по преодолению границ, устанавливаемых приемами и стилем, за выразительность средств и адекватную передачу идейного содержания. Здесь невозможна радость без боли. Социальной основой того, что я назвал бы «художническим» представлением об искусстве (оставив в стороне его дилетантизм), является скорее противопоставление производства и творчества, работы и досуга, чувства и интеллекта, «рук» и «головы». А поскольку будничная работа в нашем обществе *имеет*, к несчастью, свойства, приписываемые ей Сантаяной, постольку она чаще всего представляет собой деятельность, выполняемую по принуждению ради выживания. Неудачи в работе, ее бестолковость, бездуховность, абсолютная и утомительная необходимость — все это воспринимается как бремя. И в такое представление о работе включено понятие повседневного и, следовательно, «технологического».

В этом случае искусство становится эскапистским. Оно становится воскресным, праздничным, музейным искусством, оторванным от жизни и нужд как общества в целом, так и отдельного человека. Под «жизнью» я понимаю здесь не «мрачную тюрьму» повседневных забот, а *все то*, что имеет отношение к поведению, деятельности самосохранения отдельного человека и общества. В той степени, в какой масса людей превращена в простой механизм производства для «поддержания своего существования», общество утрачивает свой гуманный характер, платя этим за свое самосохранение. И есть люди, упо-

вающие на то, что от этого имеются социальные и политические «лекарства». Однако свести человеческий труд, работу, производство средств существования до уровня унылой рутины или считать их неизбежным злом — значит признать, что поддержать жизнь можно только за счет утраты души, что свобода человека от необходимости тяжелого физического труда может быть достигнута только за счет труда другого человека, что эксплуатация является условием свободного искусства.

Мне представляется, что такие социальные и идеологические следствия обусловлены разделением искусств и технологии как «свободной» и «принудительной» деятельности. Технология принадлежит сфере тяжелого труда; она — для «них», для тех, кто не имеет своих средств; тогда как искусство — для «нас», благодаря нашей просвещенности, а еще более благодаря нашему досугу. Если же мы сами привязаны к тяжелой однообразной работе («технологии»), то тогда искусство — наша спасительная передышка, наше убежище, наш «другой мир». Тем самым искусство превращается в «царство грез», рай для лишенной свободы души, и поэтому отрыв искусства от реальной жизни становится абсолютным, ибо он не только признан, но и принят и поддержан. Во почему модель искусства как выражения свободы в мирском, необходимом, является в лучшем случае «эскапистской» моделью. Будучи далекой от того, чтобы представлять мир, который должен быть достигнут, эта модель изображает то, на что реальная жизнь никогда не может быть похожа и чем мы в нашей повседневной жизни можем наслаждаться только мимоходом и в редкие минуты отдыха. Такую модель можно сравнить с запаздыванием вознаграждением человека после смерти. И так согласно мифу, искусство находится вне досягаемости — оно — своего рода «антракт», «свободный час» в нашем обучении, разделяющий серьезные предметы, такие, как математика или общественные науки. Оно хорошо тем, что дает выход избытку энергии, служит терапией для дефективных детей или предоставляет «штатным учителям» возможность попить кофе в перерыве (ценой возмущения на это время беспорядка в классном помещении, поскольку, несмотря на высокий статус сферы свободного творчества, искусству редко предоставляется специальное помещение, в то время как «необходимые» предметы оказываются достойными такого помещения). Против



поставление «искусства» и «технологии» ведет, следовательно, к сохранению и укреплению настроения успокоенности и пассивности, поскольку означает принятие неэстетичных условий повседневной жизни как неизбежных в силу того, что именно они сопровождают технологию.

Еще большее зло состоит в том, что, потворствуя иллюзии в отношении искусства, мы тем самым утрачиваем реальности технологии. Прежде всего мы утрачиваем для себя (и для своих детей) захватывающую возможность реализовать себя в производстве средств своего существования, в поддержании жизни своим трудом, в развитии изобретательности, способности к социальной кооперации, к сочетанию простой и тяжелой работы. Мы отказываемся от концептуального и идеологического признания величия труда перед фактом его извращения в индустриально-технологическом обществе, основанном на подавлении. Мы забываем, что люди производят предметы для использования их другими людьми даже в таких условиях, когда единственной целью производства оказывается простое выживание или извлечение прибыли из чужого труда. И поэтому мы забываем, что люди становятся людьми благодаря своему труду, хотя точно так же по вине труда они могут и утратить свой человеческий облик. Человеческие навыки, ремесла, умения, технология, т. е. способность благодаря размышлению и воображению находить средства, соответствующие целям,— это то, от чего мы не можем позволить себе отказаться. Однако в мифическом представлении о технологии как о регламентированной вынужденной деятельности этот отказ имеет место. В мире, крайне нуждающемся в производственных навыках и способностях, можно услышать недовольство «рабочей этикой», хныканье по поводу позеленения и «самоосвобождения». Когда ясно, что человечество не может выжить без технологии, призыв к отказу от нее становится безумием. Такая позиция по существу является привилегией элиты, которая ставит себя вне социальных нужд борющегося человечества. В лучшем случае это проявление мелкобуржуазного отчаяния перед возможностью радикальных социальных перемен. Обратной стороной этого отчаяния является цинизм и эскапизм — тот самый эскапизм, который ведет к извращенному пониманию искусства.

Сказанное не отрицает значения критики отчужден-

ной технологии, утратившей гуманный характер труда: как производительной деятельности по удовлетворении человеческих нужд. Разрыв между гуманизмом и технологией имеет свои социальные корни. Технология превратилась в инструмент подавления. Она используется в негуманных целях, для завоевания власти и получения прибылей немногими. Выступая инструментом подавления, она явилась причиной миллионов смертей. Оставив в стороне политические и военные злоупотребления технологией, отметим еще, что разделение труда в таких сложных индустриальных обществах, как наше, зашло так далеко, что каждый человек не производит ничего, в чем сам нуждается, но вносит свой вклад в коллективное общественное производство, изготавливая анонимную продукцию. Действительно, одной из привлекательных сторон искусства является то, что его произведения часто имеют автора, в отличие от анонимности технологической продукции; причем автор может быть однозначно установлен благодаря своей индивидуальности. Однако смысл предлагаемого мифом решения состоит в том, чтобы убить курицу, поскольку ее золотые яйца украдены у нас: вместо того чтобы попытаться восстановить гуманный характер технологии, ей предъявляется множество абстрактных обвинений. Те, кто и технологии извлекает больше всего выгоды — в виде относительного изобилия и освобождения от страшной нужды, — нередко более всего обеспокоены тем, чтобы убедить других отказаться от нее. Однако это представляется мне скорее воплем бессилия перед лицом неудачи в установлении контроля над технологией и в использовании ее для блага людей, чем разумной и боевой программой восстановления контроля над ней.

Отсюда возникает пренебрежение к технологии, вместе с ним и пренебрежение к труду и трудовым навыкам. (Исключение составляет уход за гостиницей или оранжереей как разновидность изысканной или примитивной дилетантски-художественной деятельности или эскапистские варианты рабочих групп, в которых каждый «изготавливает сам какую-нибудь вещь» и которые напоминают о пастушьих фермах Марии-Антуанетты, создававшихся в центре страдающей революционной Франции. Это пренебрежение к технологии, труду и трудовым навыкам наиболее ярко выражается в ошибочном толковании технологии и в «благотворительном» отношении

к ремесленному образованию.

Построение на основе этого культурного мифа альтернативных и противоположных моделей образования не приводит к его саморазоблачению. Фактически завуалированное фразами о «свободе» против «подавления», это противопоставление искусства и технологии не может не завоевать наших симпатий. В контексте образования миф обладает достаточной риторической убедительностью, если, конечно, не акцентировать внимания на ошибке в трактовке искусства и технологии. В очень простой и схематичной форме перевод культурного мифа в сферу образования происходит так. Откажемся от механического обучения, от унаследованной системы дисциплин, от полувоенного характера школы. Ослабим или устраним все, что имеет отношение к «профессиональному обучению». Пусть ребенок развивается, в полной мере проявляя свою фантазию, не стесняемую отсталыми понятиями пошагового обучения, оценками «правильно — неправильно». Пусть господствует самопроизвольность, поскольку у ребенка должна быть свобода, чтобы делать открытия, на которые он способен. Пусть ребенок будет «художником» во всех мероприятиях, которые предлагаются для его воспитания, скорее «играя» с материалом и средствами, чем обучаясь их применению. Пусть эти средства будут доступны ему в процессе его свободного и творческого исследования. Устраним тиранию расписания, устанавливающего время прихода и ухода, закрепления за одной партой, план урока. Пусть учитель станет одним из доступных ребенку средств — не руководящим и направляющим, а только поощряющим собственные побуждения ребенка. Устраним понятия дисциплины, табеля успеваемости, линейной шкалы «успеваемости»; устраним обучение «навыкам» — пусть они приобретаются естественным путем по необходимости (как при обучении ходьбе). Школа — это не «работа», а игра. Мы готовим не обученных автоматов, а творческих деятелей. Дети не должны обучаться одинаковым вещам; пусть ребенок обучается тому, к чему у него есть желание. Как известно, можно пригнать коня на водопой, но пить его не заставишь.

Что, согласно культурному мифу, представляет собой противоположная технологическая модель образования? В очень схематичном виде она выглядит так. Выявим, в чем состоят потребности общества. Согласуем обра-

зовательную программу с наиболее эффективным удовлетворением этих потребностей. Проведем тщательный отбор детей по их будущим профессиям, учитывая успехи и социальное положение детей (квоты в любом случае будут выполнены). Затем обучаем, тренируем, наставляем, формируем их с тем, чтобы получить соответствующую указанным потребностям «социальную продукцию». Грамотность, требуемая для выполнения учебного плана, определяется для каждого «продукта» в зависимости от задач, которые поставит перед ним его будущая профессия. Далее обучим тому, что особенно необходимо в «реальной жизни», а именно — послушанию, настойчивости, чувствительности к наказанию и поощрению. При этом авторитет учителя непререкаем.

Технологическая модель во многих существенных аспектах совпадает с моделью, предложенной Платоном в «Государстве». Она изображена мной в виде «шоу ужасов» только для того, чтобы подчеркнуть те основания, по которым она должна быть отвергнута.

Сказать, что эти модели образования основаны на мифе, еще не означает сказать, что такие модели существуют только в мифическом воображении. Они существуют в действительности, в которой миф имеет свои воплощения. Разумеется, дозволенность и подавление существуют бок о бок в реальной жизни. Они превосходно сочетаются; они являются двумя сторонами одной и той же медали; и никакого конфликта или борьбы не происходит, пока каждый помнит, какой стороной обращен медаль. И именно эта абстракция, это разделение и одновременно сосуществование дозволенности и подавления реальной жизни находят отражение в мифе. Утверждение о ложности этого разделения является в то же время нормативным требованием единства и взаимодополнения эстетического и практического, свободы и необходимости. Однако это «ложное» разделение существует, может оставаться прочным благодаря обществу, которому нужно, чтобы искусство было эскапистским, а технология — эксплуататорской. Это разделение не мифо создается, миф только придает ему величие под видом либерального гуманизма. В данной статье рассматриваются не просто светлая модель «свободного» педагогического процесса и мрачная модель школы-фабрики как орудия в руках власти и общества. Скорее предметом рассмотрения является неправильное определение первой ка

основанной на модели искусства и второй — как основанной на модели «технологии». Мы хотим выяснить, может ли адекватное понимание искусства и технологии иметь такие интерпретации в сфере образования. Наш ответ отрицательный. Поэтому понимание искусства и технологии, ведущее к таким интерпретациям, является нормативно неадекватным, т. е. оно неверно. Если кто-нибудь возразит, что «нормативная адекватность» является голословным утверждением и что суть не в том, чем искусство и технология должны быть, а в том, чем они действительно являются в данном месте и в данное время, я отвечу, что, во-первых, «искусство» и «технология» являются нормативными понятиями, и, во-вторых, все зависит от того, какие нормы принять.

Поскольку предметом критического рассмотрения является культурный миф, я позволю себе перейти к описанию искусства и технологии не как противоположных, а как дополняющих друг друга моделей образования.

Во-первых, в чем заключаются положительные черты искусства как модели образования? Искусство, помимо других его особенностей, является исследованием — исследованием прежде всего свойств и возможностей материала, поскольку цвет, форма, движение, звук, сам язык как поддаются обработке, так и оказывают ей сопротивление. Исследование их возможностей составляет ту часть юношеского образования, без которого пальцы, глаза, уши, руки и ноги останутся неразвитыми. Более того, этот материал предоставляет простор для фантазии. Поэтому искусство является также исследованием возможностей воображения. Оно является поиском точного и адекватного выражения и воплощения чувства, идеи, образа. Более того, поскольку образы не возникают в сознании сразу, а *затем* лишь объективируются, постольку искусство предполагает процесс формирования или создания идей и образов как пластических, визуальных или акустических конструкций. Поэтому искусство также является исследованием способностей человека к созданию и передаче чувств, идей и образов.

Данная модель образования достаточно ясна по крайней мере в двух аспектах. *Во-первых, художественная практика, исследование, предлагаемое искусством, является необходимой составной частью воспитания любого человека.* Без искусства способности людей к техническим навыкам и эмпатическому пониманию окружаю-

шего мира останутся ограниченными и несовершенными. Материалом окружающего мира являются все объекты, вовлекаемые в человеческую практику; они включают слова, звуки и цвета так же, как древесина, сталь, пластмассу, средства выразительного жеста, визуального воображения и живой фразы. Поэтому в крайней мере в одном аспекте искусство является моделью образования: подлинное образование включает в себя эстетическое исследование не как некоторый деликатный или украшение, не как отдых или терапию, а как неодолимое условие воспитания у ребенка восприимчивости к миру. В этом смысле образование должно включать в себя все то, что необходимо для человеческой жизни, т. е. для нормальной жизни, когда способности и чувства реализованы с максимальной полнотой. Поэтому собственно искусство вне школы представляет собой очеловеченное выражение такой человеческой потребности и в этом смысле может служить моделью того, что должно включать в себя воспитание, являющееся подготовкой к полнокровной человеческой жизни или хотя бы к стремлению к такой жизни и борьбе за нее.

В другом отношении искусство служит моделью образования скорее в фигуральном, чем прямом смысле. *Искусство способно вызывать восхищение, наслаждение, удовольствие.* Это не просто аргумент в пользу ценности удовольствий, поскольку в процессе общественного воспитания ребенок обучается разделять общность чувств и восхищений. Способность ценить искусство представляет собой глубокое социальное чувство, предполагающее признательность другим людям. Это не просто означает, что, рассматривая великое произведение искусства или слушая гениальную музыку, мы испытываем благоговейный трепет перед их автором, например перед Микеланджело или Бетховеном. Мы скорее испытываем благоговение перед самим произведением искусства; мы получаем наслаждение, развиваем и углубляем наши чувства, расширяем наш кругозор благодаря тем требованиям, которые это произведение предъявляет нашему восприятию. Все это является откликом на само произведение искусства, а не на его ярлык, не на его славу. При этом, эстетически воспринимая произведение искусства, мы вступаем в некоторую общность с другими людьми; более того, нашему восприятию и нашим чувствам придаются формы, определяемые культурным наследием

формирующим преодолевающую пространство и время общность человечества, которая наряду со сферой сексуального и религиозного выражает глубинную человеческую сущность. Короче говоря, мы развиваем свою человеческую природу благодаря великому искусству и утрачиваем ее, подвергаясь воздействию низкопробного. В своем стремлении к эстетическому наслаждению, так же как в своей вере и любви, мы преодолеваем собственную ограниченность и становимся индивидами, а не просто частичками толпы. Таким образом, искусство служит общей моделью образования в двух аспектах — во-первых, как деятельность, вовлекающая нас в исследование материалов человеческой практики, и, во-вторых, как способ очеловечивания и социализации наших восприятий.

Каким же образом технология может служить альтернативной или даже противоположной моделью образования? Признаться, я этого не знаю. Во-первых, я отказываюсь принять данную дихотомию. Допустим, мы строим самую простую модель «технологии» как того, что имеет отношение к средствам применения и обращения с предметами. Обычно для нас технология связана с наукой, а не с искусством (за исключением «промышленных искусств» и «ремесел») Далее можно предположить, что в сфере науки технология имеет отношение к реализации на практике принципов и истин, установленных теоретическим путем. Таким образом, посадка на Луне — это просто результат применения законов ньютоновской физики, поскольку расстояния и скорости слишком малы для использования теории относительности Эйнштейна и слишком велики для рассмотрения их с точки зрения квантовой теории. Таким образом, технология (по крайней мере тогда, когда речь идет о траекториях, массах и силах) имеет отношение к прикладной области и является реализацией уже доказанной теоретической идеи. Поэтому посадка на Луне считается результатом прикладной науки, техническим, а не теоретическим достижением. (Мы не принимаем здесь во внимание вспомогательную технологию при расчетах запасов топлива, передаче изображений, использовании систем управления с помощью оптических и радиосигналов и т. д.) Однако не вызывает сомнения примитивность этого представления об отношении технологии и науки. Даже если допустить, что имеется всеми признанная теория и что ее

технические приложения разработаны не для проверки самой этой теории и не для исследования альтернативных теорий, тем не менее очевидно, что любая новая теория в большинстве областей науки вырастает только на почве такого применения. Оставив в стороне случайную случайность, можно сказать, что научное открытие так тесно связано с прогрессом в области техники, с новыми технологическими возможностями, возникающими благодаря новому оборудованию и новым техническим приемам, а также с появлением множества новых проблем при решении старых, что резкое разделение собственной научной теории и технологии можно понимать только как формальное различие, а не различие на практике. Без колебаний можно признать важное различие между научным исследованием, ориентированным на «выполнение задания», и «фундаментальным» исследованием, даже настаивать, что построение научных теорий в значительной мере происходит независимо от решения «практических задач» (но в контексте решения определенных теоретических задач). Отношение между теорией и практикой в науке и в технологии отличается большой сложностью и тонкостью. Поэтому в реальной научной деятельности четкие формальные различия между практическим и теоретическим становятся размытыми, мембрана, разделяющая их, имеет высокую проницаемость, особенно в периоды бурного научно-технического развития.

Выделим главное. Если жестко разделить технологическое и теоретическое в науке, а затем продолжить это разделение, противопоставив технологии, с одной стороны, свободный интеллект и воображение, а с другой — творческое художественное восприятие, то получившаяся карикатура на технологию будет очень бледной. На это могут возразить, что: правильно или нет, однако это разделение имеет место в реальной действительности в условиях реального общества и производства и даже находит поддержку. Кто-то является творцом, а кто-то просто подражателем или ремесленником. Разделение труда уже *свело* многие виды человеческой деятельности к *простой* технологии, к нетворческому механическому повторению некоторой операции, предполагающей самые посредственные навыки и, конечно, не требующей ни интеллекта, ни развитых чувств. И далее утверждается, что именно это и понимается под «технологией», т. е. бе-



думанное выполнение чьих-то предписаний независимо от того, какие для это требуются навыки.

Однако в данном рассуждении происходит довольно грубая подмена идеи о внесении теории в практику идеей чисто механической практики, лишенной связи с теорией, что ведет к искажению сущности технологии. Возможность отчуждения технологии не более поразительна, чем тот факт, что теоретическая наука и искусство сами могут быть отчужденными. Искусство и наука не обладают особым преимуществом, спасающим их от утраты гуманистической направленности, а у технологии изначально нет порока, способствующего ее обезчеловечиванию. Исторический и современный опыт убеждают, что изящные искусства и теоретическая наука могут в значительной степени утрачивать свою гуманистическую направленность. Столь же очевидна и способность технологии становиться гуманной. Это означает, что человеческое (т. е. потребность в цельности, в социально справедливых и гуманных целях, в радости труда) не может быть свойством, которое предписывается или исключается самими искусством, наукой и технологией. В действительности нам нужно, чтобы теория и практика, открытие новых истин и дальнейшее развитие старых, воображение и навыки были тесно связаны друг с другом, чтобы их взаимодействие укрепляло их взаимное единство.

Что же исходя из этого можно сказать о технологической модели образования? Только то, что если отделить друг от друга навыки, умения, техническое применение и свободное творческое исследование, то воображение будет обречено на беспомощность, а навыки — на грубую, бессмысленную деятельность. Следствием этого будет или необходимость признать «творческой» бесплодную и истощенную фантазиями жизнь или, что хуже, создание элитарной и иерархической идеологии, согласно которой «творческий» человек навсегда получает гарантию, что другие, менее удачливые, будут воплощать в жизнь его идеи, выполнять «грязную» работу. В области воспитания это означает пренебрежение к упорной практической работе, к отношениям сотрудничества между равными. Следует ли из этого необходимость *отрицать* разделение труда, особый талант, лидерство, эрудицию, одаренность? Я думаю, что нет. Скорее это означает, что при воспитании нашим детям не следует навязывать отчуждающее разделение труда, поскольку

«творческий» ребенок так же отчужден в своей якобы «творческой» деятельности, если он не имеет средств для выражения своей свободной фантазии, как и «отсталый» ребенок, обреченный на решение своих «ремесленных» задач.

Пренебрежение технологией имеет еще одно следствие, связанное с указанными выше. Повседневное, техническое, прикладное само служит сферой для творчества и свободы. Ребенок хорошо это знает, пока он не развращен элитарной идеологией. Он, как волшебник, может превратить задачу в игру, умение — в наслаждение; благодаря своей фантазии и воображению он находит повседневности большие возможности. В ребенке работ и чувство восторга еще не вступили в противоречие. Однако это глубокое проникновение в сущность самим ребенком еще не осознается. На нас же ложится обязанность уже сознательно восстановить в себе эту способность, взлелеять ее и заново открыть для себя единство игры и работы, свободного жизненного начала и его дисциплинированной формы. Технология при таком подходе является не альтернативной, не противоположной искусств модели, а составной частью жизнеспособной модели искусства. И, наоборот, эстетическое, исследовательское, творческое — это то, что должно обязательно входить в жизнеспособную модель технологии. Они представляют собой не противоположные, а взаимодополняющие модели единой человеческой деятельности.

В чем порочность противопоставления этих моделей в политическом и педагогическом отношении? Не просто в том, что они противопоставлены и даже не в тех различиях, которые следуют из этого противопоставления. Опасность скорее заключена в тех интерпретациях, которые вырастают на основе такого противопоставления. Вредны именно ошибочные, исключаящие друг друга мифические модели искусства и технологии. Они вредны, поскольку служат дальнейшему разделению двух необходимых и взаимодополняющих способов человеческой деятельности, которые в силу этого еще больше отрываются друг от друга и рассматриваются как взаимно исключаящие. Таким образом, в этих моделях находят выражение те отчужденные и оторванные друг от друга виды человеческой деятельности, от которых страдает наша социальная и экономическая жизнь. Иначе говоря, мы воплощаем в этих моделях ложь, объективно существ-

вующую в реальной жизни,— ложь разделения творчества и работы, свободной человеческой деятельности и подневольной тяжелой работы. Вместо того чтобы освободить работу, труд, техническую деятельность от их чисто инструментального характера, мы обвиняем их в подневольности и полагаем, что можем преодолеть эту подневольность только путем уничтожения самих этих видов деятельности. Что же сможет их заменить? Конечно, искусство. Однако так понятое искусство лишено социальной роли, серьезности, отказывается от требований умения и дисциплины. Это не настоящее живое искусство, а лишь претензия на него.

Противопоставление двух способов человеческой деятельности не служит целям освобождения, а принимает сложившееся положение и приспособляется к нему. Благодаря этому противопоставлению в наших детях поощряется пренебрежительное отношение не только к самому технологическому или производительному труду, но и к людям, занятым им. Короче говоря, поощряется пренебрежение к рабочим людям, а в студентах, вышедших из рабочего класса, поощряется самоуничтожение и презрение к своим родителям. Аналогичным образом это противопоставление поощряет преклонение перед теми, кто свободен от необходимости тяжелого труда, чей творческий дух поднялся над унылой необходимостью жизни. К сожалению, эти немногие — предмет мечтаний — или спаслись бегством от системы или подчинили ее себе. Такой мифической моделью (преимущественно «художника») являются современные варианты «звезды», народного героя, побеждающего систему и подчиняющего ее своей воле. Наш современный вариант этого мифа играет ту же социальную роль, что и голливудский вариант прошлого поколения: цель состоит не в изменении или улучшении системы, а только в победе над ней. Решение имеет индивидуальный, а не общественный характер. Социальным и политическим следствием этого является подмена реального социального изменения иллюзией самодостижения.

Людям нужно искусство, но людям нужна и технология. Мир для всего человечества следует сделать эстетическим и гуманным. Для победы над войной, болезнями и голодом необходимо воспитать поколение, способное как технологически осуществить такие задачи, так и взять на себя такое нравственное и эстетическое

обязательство. Культурный миф, обезоруживающий н перед лицом этих задач, должен быть отвергнут.

### **Литература**

1. S a n t a y a n a G. The Sense of Beauty: Being t Outline of Aesthetic Theory, Dover. N.Y., 1955, p. 17—1

## ИСКУССТВО КАК ГУМАНИЗИРУЮЩАЯ ПРАКТИКА\*

### I

Человеческое существо становится человеком, только познав себя как человека. В этой статье я постараюсь обосновать тезис, согласно которому непосредственная практика искусства, то есть создание и восприятие произведений искусства, представляет собой один из основных способов человеческого самопознания, поскольку в ходе нее человек осознает самого себя и превращает *себя* в собственный объект изучения. Отсюда следует гуманизирующий характер искусства. Я не согласен с тем тезисом, что поскольку искусство *обычно* воссоздает внутренний и внешний облик людей, связанные с ними действия, события или сцены, оно является зеркалом, в котором отображается человеческая натура. Мнение о том, что искусство является подражанием природе, что оно изображает или описывает то, что находится вне его сферы, является традиционным. Это, безусловно, верно для репрезентационного искусства (независимо от принятых канонов репрезентации), однако человеческое самопознание развивается не в форме такого изображения или описания и не в этом смысле искусство является гуманизирующей практикой. Я утверждаю, что искусство является выражением специфически человеческого вида деятельности, а именно — создания произведений искусства. Короче говоря, искусство в своих произведениях выражает процесс созидания и поэтому объективирует и опредмечивает специфически человеческую способность к творчеству. Именно познав в себе эту творческую способность, человек осознает себя человеком в том особом смысле, что он осознает себя творцом или художником. Таким образом, гуманизирующее содержание произведения искусства определяется не тем, *что* изображается или

---

\* Этот доклад был прочитан на заседании международного гуссерлианского и феноменологического исследовательского общества 28 марта 1974 г. в Монреале (Канада).

описывается, а тем, что в нем выражается сам процесс его создания, благодаря чему произведение искусства становится объективной репрезентацией творческой природы человека. Произведение искусства тем самым служит примером и символическим воплощением деятельности в искусстве. Благодаря художнику, представляющему собой модель творческих возможностей человека, реализуется родовая способность к творчеству и для другого человека, пусть не в нем самом, а в художнике. Такой подход к рассмотрению произведений искусств был предложен уже Фейербахом. В величественных зданиях соборов, создаваемых во славу бога, он увидел торжество мастерства их строителей, прославление человеческой одаренности, нашедшей общественную форму выражения. Эти соборы, согласно Фейербаху, воплощают собой способности, замыслы, фантазию и умения мастеров-строителей. Можно продолжить это рассуждение дальше. В соборе находят выражение не только замыслы и мастерство, благодаря которым этот замысел был реализован, но также и способность общества предоставить средства и выполнить разнообразные виды работ, необходимые для осуществления замысла постройки здания. Искусство, понимаемое как способ человеческой практики, когда его объекты и оно само служат целям самопознания человека и объективного воплощения его творческих способностей, выражает частный случай рефлексии, которая в диалектической традиции служит определением специфически человеческой природы. максима «познай самого себя» перестает быть простой нормой. Она становится определением человека. Человек — это существо, способное познавать самого себя, причем познавать тем характерным способом, который служит определением человеческой природы. Поэтому не существует внешней или априорно заданной «человеческой природы». Человеческая природа — это то, что формируется в процессе деятельности, ведущей к самопознанию, и такая деятельность (или практика) является поэтому гуманизирующей практикой.

Искусство является способом самопознания еще в другом смысле, а именно, в том, что результат самопознания, запечатленный в произведении искусства, способен стать объектом в процессе дальнейшего самопознания человека: иначе говоря, то, что отображается или преломляется в произведении искусства, может стать

основой для последующего *критического* самопознания. Феномен, хорошо знакомый художникам и заключающийся в том, что портрет, выполненный без модели, приобретает характерные черты облика своего автора, служит примером такого «преломления».

В целях дальнейшего развития этой идеи я сформулирую несколько ключевых положений, демонстрируя связь указанной проблемы с темой кризиса западной культуры.

1) Поскольку искусство является гуманизирующей деятельностью, то подавление этой деятельности или искажение ее характера, устранение ее из области повседневной жизни или сохранение ее отчужденных и ложных форм ведет к дегуманизации искусства и утрате им эстетического содержания, что в свою очередь вызывает патологические явления в социальной и психической жизни.

2) Искажение сущности искусства на базе превращения его в сферу производства товаров для обмена и использования его как средства, содействующего обмену, также ведет к его дегуманизации.

3) Искажение роли искусства — как самого художественного творчества, так и умения ценить его произведения, — и превращение его либо в товар, либо в идеологию в социальном противоборстве приводит к извращению художественного вкуса у большинства населения. Симптомами такого извращения служат непонимание искусства, способность удовлетвориться самым низкопробным и вульгарным искусством в виде *эрзаца* и *китча*, необходимость шоковых воздействий для возбуждения деградировавшей и ослабленной восприимчивости к искусству.

4) Этот кризис искусства не есть его внутренний кризис, а проявление более глубокого социального кризиса, означающего, что человеческую чувствительность лишили ее объективной функции служить способом самопознания в эстетических формах и превратили в абстрактное и грубое средство, используемое для других целей — ради прибыли, идеологического убеждения или полного отвлечения от действительности. Последнее выражено в требовании «Хлеба и зрелищ», где зрелища служат спасительным катарсисом от чувства безысходности, порождаемого страданиями.

Прежде чем продолжить характеристику искусства как гуманизирующей практики, я хотел бы сделать два

отступления: во-первых, в общих чертах рассмотреть диалектическую модель самопознания, частным случаем которого является искусство, и, во-вторых, провести аналогию между созданием и восприятием произведений искусства, с одной стороны, и проанализированными Марксом процессом производства и объективацией человеческого самопознания в практике — с другой.

Поэтому позвольте мне в связи с этим повторить исходное утверждение.

## II

Человеческое существо становится человеком, только познав себя как человека. Этот особый рефлексивный характер человеческой природы впервые по-настоящему был осознан Гегелем, который увидел в нем необходимое условие самого сознания. Это означает, что сознание воспринимает себя как свой собственный объект и через осознание себя как своего другого, через свою объективацию в другом становится по-настоящему человеческим, то есть самосознающим сознанием. Гуманистическая интерпретация — или переосмысление — гегелевской феноменологии в наиболее полном виде было осуществлено Фейербахом в его гениальном произведении «Сущность христианства». Особый характер человеческой природы Фейербах приписал здесь способности осознавать себя родовым существом, т. е. воспринимать другого человека как Ты, как похожее существо. В этом осознании своей родовой природы (*Gattungswesen*) через осознание другого Фейербах увидел тайну религиозного сознания. Человек познает себя в отчужденной форме другого, причем другой может быть как похожим на него существом, то есть единичным, страдающим, смертным, зависимым, так и абсолютно непохожим, то есть универсальным, бессмертным и зависящим только от самого себя (*causa sui*), иначе говоря — *божественным*. Следовательно, согласно Фейербаху, человек осознает себя родовым существом в мистифицированной форме, создавая образ бога как *отражение* своей собственной природы и воспринимая его как существующую вне и независимо от человека реальность. Номо Номине Deus est: человек человеку бог. Таким образом, проделанная Фейербахом демистификация или демифологизация заключается в том, что он назвал образ образом и показал, что его источником



и оригиналом является сам человек.

В диалектической традиции, таким образом, самым условием становления человека является превращение им своей собственной природы (хотя и представленной в другом человеке) в объект сознания. Наивысшей формой человеческого существования считается самосознание, т. е. ясное осознание себя в форме представления о другом, причем осознание себя не просто конечным индивидуальным «я», а социальным существом, чье бытие и природа зависят от других родственных ему существ.

Этот абстрактный феноменологический гуманизм видит родовую сущность человека в его осознании себя человеком. Этот гуманизм является абстрактным в том смысле, в каком Маркс критиковал Фейербаха, поскольку человек рассматривается здесь как таковой, а не в социальном и историческом контексте. Этот гуманизм является феноменологическим, поскольку он основывается на создании субъектом образа, благодаря которому субъект познает самого себя. Фейербах рассматривал религию как парадигму психологии и феноменологии такого (мистифицированного) самопознания человека. Его материализм состоит в признании чувственности, потребности, эмоции основополагающими экзистенциальными характеристиками человеческой жизни и, следовательно, в признании их основой понимания человеческой природы. Чувственность, согласно Фейербаху, — это непосредственная деятельность чувств, благодаря которой человеку дан материальный мир как реальность, в которой проходит его жизнь и продуктом которой он сам является. Поэтому человеческие потребности — это не только потребность сознания как такового в *другом*, но и потребности, порождаемые чувственным, телесным, материальным существованием человека. В чувственности, таким образом, находит выражение генезис человеческого существования в природе и продолжающаяся зависимость этого существования от природы. В своих поздних работах Фейербах переходит от феноменологии религиозного сознания к натурализму самосознания, поскольку он определяет сознание как продукт диалектического развития чувств, как отражение материального человеческого существования, то есть чувственного, нуждающегося, зависимого существования. Эту позицию Фейербаха можно назвать материалистическим гуманизмом. Именно в диалектическом

взаимодействии со своим «другим» чувственность и эмоции — *aisthesis* — порождают познавательные и интеллектуальные способности — *episteme*. Однако теперь «другой», благодаря которому человеческое существо осознает себя человеком, — это не просто *Ты* религиозного сознания, а сам естественный мир, поскольку он становится миром-для-нас, предназначенным или сотворенным для удовлетворения потребностей нашего человеческого существования. Именно это превращение мира в источник человеческого существования делает его зеркалом наших потребностей, а тем самым и выражением нашей родовой природы или нашей сущности. Таким образом, через эту гуманизацию природы человек становится человеком, то есть очеловеченный мир становится тем «другим», благодаря которому достигается гуманность. Другие человеческие существа входят в этот образ «другого», но не потому, что они интуитивно осознаются как *Ты*, а поскольку они удовлетворяют потребности нашего собственного существования. Именно наша потребность в других как условиях нашего собственного существования превращает их в объекты наших эмоций, нашей любви, нашей зависимости, и именно это, в свою очередь, определяет социальную или родовую сущность нашей природы.

Наиболее глубокие выводы из работы Фейербаха сделал Маркс, который сумел понять, насколько теория Фейербаха не удовлетворяет требованиям конкретного рассмотрения человеческих потребностей и деятельности (или *практики*), необходимой для их удовлетворения. Ошибку Фейербаха Маркс увидел в том, что он ограничил удовлетворение потребностей областью рефлексивной или созерцательной деятельности сознания или в лучшем случае еще и областью чувственности. Короче говоря, его характеристика человеческой природы не охватывает богатства и сложности конкретного человеческого существования, его неразрывной связи с историческим развитием *практики*. Молодой Маркс (так же как до него молодой Гегель) пришел к выводу, что основным способом удовлетворения человеческих потребностей является *практическое* преобразование мира, а не преобразование его в представлении, в сознании, в «абстрактной» чувственности. В одиннадцатом тезисе Маркса о Фейербахе говорится о необходимости «изменения мира» средствами того, что Маркс называл «чувственно-конкретной

практикой» или «революционной практикой». Фейербах же в своем рассмотрении ограничился только деятельностью чувств, сознания, веры. Таким образом, если Маркс определяет свою деятельность как сознательную, то Фейербах говорит только о деятельности *сознания*, хотя и понимает под этим не только рефлекслирующее и созерцающее сознание, но и чувственность, эмоции, веру.

Все мы знакомы с рассуждениями Маркса, обосновывающими его переход от критики «Святого семейства» к критике «земного семейства», а именно к критике общества, государства, закона, политической экономии. Однако феноменологическая интерпретация этой критики, т. е. разработка теории отражения преобразующей практики в сознании, представлена в произведениях Маркса и Энгельса лишь фрагментарно. Только в последнее время было положено начало глубокой философской разработке этой теории.

Д. Лукач в своей ранней гейдельбергской работе по эстетике (1911—1914), относящейся к домарксистскому периоду его творчества, исследовал некоторые феноменологические аспекты этого «отражения» применительно к искусству. Марксистские теоретики эстетики (Макс Рафаэль, Эрнст Фишер, Люсьен Голдман) разработали идеи, сходные с теми, что были предложены неомарксистами Франкфуртской школы (Вальтером Бенджамином, Теодором Адорно и Гербертом Маркузе).

Основная идея, пронизывающая работы всех этих авторов, не нова, однако она позволяет осуществить богатое и конкретное исследование. Идея состоит в том, что человеческое существо познает себя (в качестве человека) через те объекты и предметы, которым оно само придает форму и в которых находит выражение его человеческая природа. Наиболее просто этот тезис можно выразить так: «Искусство — зеркало для человека». Однако в марксизме акцент делается не на простом созерцании себя в зеркале искусства, а на преобразующем характере искусства как деятельности, благодаря которой осуществляется самопознание человека. Таким образом, не произведение искусства как завершенный и мертвый образ, как результат творчества являющийся зеркалом человеческой природы; этим зеркалом является сам процесс художественного творчества и его воспроизведение в акте эстетического восприятия, которые и составляют гуманизирующую практику искусства.

Таким образом, мы, сделав отступление, возвратились к началу статьи, темой которой является искусство как гуманизирующая практика. Однако теперь содержание этой темы должно стать более понятным.

Но мне хотелось бы сделать еще одно отступление, причем более значительное, чем первое. Первое отступление было необходимо, чтобы описать в контексте диалектической феноменологии процесс художественного творчества и восприятия произведений искусства как процесс человеческой самообъективации в целях самопознания. Во втором отступлении я хочу провести параллель между анализом процесса производства, выполненным Марксом в его критике политической экономии, и тем, что я назвал бы марксистским анализом творческого процесса в искусстве.

Маркс начинает свою критику политической экономии с обстоятельной критики классической теории стоимости. Вместо утверждения классической политэкономии, что стоимость товара определяется ценой его производства, Маркс предлагает трудовую теорию стоимости и теорию прибавочной стоимости. Эти теории должны быть хорошо известны, поэтому я не буду давать их подробного изложения, а отмечу только основные моменты.

1) Единственным источником и создателем стоимости является «живой» труд, т. е. труд людей, преобразующих естественные ресурсы в предметы, удовлетворяющие человеческие потребности. Этот труд является сознательной телеологической деятельностью.

2) В капиталистическом производстве этот «живой» труд сам становится товаром и продается рабочим по определенной цене. При этом рабочий продает не *продукт* труда, а свою рабочую силу (затраты ее за определенный промежуток времени). Ценой этого товара является заработная плата рабочего, определяемая, согласно Марксу, в конечном счете (из-за колебаний цен на рынке) стоимостью товаров, необходимых для воспроизводства рабочей силы.

3) Прибавочная стоимость — это та часть стоимости товара, которая создается живым трудом сверх стоимости воспроизводства рабочей силы, затраченной на производство этого товара. Прибавочная стоимость выражает неоплачиваемый труд, она возможна, поскольку живой труд *создает* стоимость, превышающую ту, которая необходима для воспроизводства самой рабочей силы.

4) «Мертвый» или «застывший» труд — это прибавочная стоимость, полученная капиталистом и превращенная им в средства производства: машины, заводы и т. д. Благодаря превращению прибавочной стоимости, создаваемой «живым» трудом, в «мертвый» или «застывший» труд, или, иначе, капитал, становится возможным как само капиталистическое производство, так и рост и накопление капитала.

5) Однако этот накопленный капитал непосредственной стоимости не имеет, его «застывшая» стоимость высвобождается и переносится живым трудом в процессе производства на товары, которые затем могут участвовать в обмене. Таким образом, прибавочная стоимость возникает не благодаря использованию капитала или машин, а исключительно в результате созидательного живого труда, и прошлая прибавочная стоимость, накопленная в форме «мертвого» труда (например, машины и т. д.), высвобождается для участия в обмене на рынке только благодаря живому труду.

Из этого краткого рассмотрения следует, что в некоторых аспектах процесс производства имеет поразительное сходство с процессом творчества в искусстве. Произведение искусства как «продукт» или как изготовленный предмет не имеет самостоятельной ценности помимо той «застывшей» ценности, которая запечатлевается в нем самим процессом творчества. Эта ценность как бы «высвобождается» при творческом восприятии произведения искусства, поскольку при этом происходит воспроизведение процесса его создания. Было бы неправильным утверждать, что целью художественного творчества, как и целью процесса производства, является обмен товаров. Столь же неправомерно говорить и о творческом восприятии произведения искусства как о *простом* повторении процесса создания, подражания ему или как о «потреблении» искусства. Действительно, некоторые теоретики эстетики, например Джон Дьюи, усматривали аналогию между созданием и восприятием произведений искусства, с одной стороны, и производством и потреблением товаров, с другой. Однако что является аналогом *обмена* в искусстве? Очевидно, что в этом пункте аналогия быстро разрушается. Столь же очевидно, что представление художественного творчества и его результатов в виде модели товарного производства при капитализме означает сведение искусства к одному из спо-

собов капиталистического производства, что само по себе абсурдно. (Однако, в реальной жизни эта абсурдная ситуация имеет место, поскольку произведения искусства, как и товары, создаются для обмена и искусство существует только в такой отчужденной форме.)

Тем не менее эта модель имеет эвристическое значение для понимания искусства, поскольку лежащая в ее основе творческая деятельность, с помощью которой люди производят и воспроизводят свое существование, трактуется как объективация (*Vergegenständigung*) или опредмечивание (*Entäußerung*), что означает, что деятельность по созданию ценностей, удовлетворяющих человеческие потребности, находит выражение или воплощение в продукте этой деятельности. Именно в таком смысле товарная форма продукта капиталистического производства *служит воплощением* производственной деятельности при капитализме и выражает капиталистические производственные отношения, главным образом отношения обмена. Анализируя эти отношения, Маркс обнаружил то, что скрывается за внешней, видимой формой их проявления, а именно: по своей сущности эти отношения являются эксплуататорскими и эксплуатация живого труда вытекает из самой природы производства прибавочной стоимости. Таким образом, Маркс восстановил через *объект*, через объективированную и опредмеченную форму процесса производства и обмена ту реальность, которая в этом объекте выражена. Эта реальность, т. е. общественные производственные отношения при капитализме, тем самым обнаружена в своей объективной форме (в форме товара) и демистифицирована. Согласно Марксу, в своей внешней и видимой форме отношения между капиталистом и рабочим, между эксплуататором и эксплуатируемым предстают как отношения *простого* обмена, как некоторый договор между равными. Однако это «мистифицированная» или отчужденная форма отношений, поскольку здесь образ подменяет реальность. Ошибка, совершаемая при подмене социальной реальности ее образом, аналогична той, которая была обнаружена Фейербахом в отношении религиозного сознания: образ бога воспринимается как независимая реальность, а не как отражение, проекция или некоторая объективация человеческой природы. В «Капитале» Маркс, следуя терминологии Фейербаха, называет эту «ошибку» товарным фетишизмом:

«Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей... Определенное общественное отношение самих людей... принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства. Этот фетишистский характер товарного мира порождается, как уже показал предшествующий анализ, своеобразным общественным характером труда, производящего товары» [1].

Маркс и Энгельс, характеризуя процесс труда как процесс, благодаря которому люди обретают свою гуманную и социальную природу, увидели в нем аналогию с искусством. Описание этого процесса гуманизации, хотя и с позиций негативной критики, дано уже в ранних работах Маркса и Энгельса (в «Парижских рукописях», «Немецкой идеологии» и др.). Если действительно человек «создает самого себя» благодаря труду, благодаря производству и воспроизводству условий собственного существования, если действительно человек — это продукт творческой человеческой практики, то сущность человека как творца самого себя утрачивается для него, когда он лишается власти над процессом труда и его продуктами, когда деятельность, в ходе которой развивается его человеческая природа, становится отчужденной (*entfremdet*). Только установив власть над этой гуманизирующей деятельностью, человек преодолевает ее бесчеловечное отчуждение и заново обретет свою гуманную природу. Согласно Марксу, в капиталистическом производстве эта сущностная человеческая деятельность

становится *совершенно* отчужденной и поэтому дегуманизирующей. Вот почему для преодоления этого отчуждения и установления по-настоящему человеческой жизни необходимо революционное преобразование.

Однако преодоление этого отчуждения возможно только при восстановлении непосредственного (неотчужденного) отношения к процессу производства, к этой творческой деятельности, создающей средства существования, что возможно только в условиях общественной, а не частной собственности на средства производства, т. е. при социализме.

### III

Предыдущее рассмотрение является довольно абстрактным в отношении искусства, оно содержит онтологическую характеристику произведения искусства как формы воплощения, опредмечивания или объективирования творческой, созидательной человеческой деятельности, благодаря которой человек рефлексивным путем познает самого себя в форме другого. Теперь необходимо конкретизировать этот анализ применительно к отдельным формам искусства.

В качестве посылки нашего рассуждения будем использовать утверждение, что произведение искусства не имеет самостоятельной ценности — ни как эстетический предмет (потребительная стоимость), ни как отчужденный объект обмена или товар (меновая стоимость). Ценность произведения искусства определяется только тем, что в нем находит выражение живой процесс творчества, который благодаря этому становится доступным при восприятии. В этом утверждении констатируется не отношение к *художественному объекту*, как полагают некоторые теоретики эстетики. Отношение как таковое является выражением лежащей в его основе эстетической деятельности. Человек не ставит себя в определенное отношение к художественному объекту. Он просто участвует в некотором виде деятельности, которая и определяет это отношение. Это верно не только для художника или ценителя искусства, но и для критика. *Критика* представляет собой еще один способ деятельности, благодаря которому человек познает свои способности (способности к *критике*) Это означает, что творчество, восприятие и критика являются теми видами человеческой прак-



тики, благодаря которым происходит гуманизация нашей природы, то есть, *становясь* художниками, ценителями искусства или критиками, мы становимся людьми.

Таким образом, быть человеком означает быть способным к творчеству, восприятию искусства, критике. Данные формы человеческой деятельности выражают не априорную сущность человеческой природы. Сама сущность человека формируется в ходе самой практики по мере того, как развивается самосознание. Поэтому условием самосознания является существование таких объектов, которые не только воплощают некоторую деятельность (например, искусство), но и благодаря которым человек осознает эту деятельность как свою собственную.

Художественные формы — в литературе, поэзии, изобразительных искусствах, музыке, танце, повседневной эстетической деятельности — представляют собой такие объективации. Когда же деятельность становится заученной и автоматической, когда художественный объект рассматривается только в своих внешних проявлениях, т. е. как описание или изображение, как решение некоторой темы или даже как простая эстетическая поверхность (по выражению Пролла) или форма, тогда человеческое содержание произведения искусства становится излишним: хотя оно без труда прочитывается, но, как правило, не осознается. В этом случае можно говорить об отчужденном эстетическом сознании, о фетишизме произведения искусства, которое воспринимается как автономная и независимая реальность. Но даже в случае такого объективирования имеет место осознание человеческой деятельности, хотя и в мистифицированной форме, т. е. в форме внечеловеческой или сверхчеловеческой реальности. Это свидетельствует о неосознанном отношении человека к своим художественным способностям и об отрицании экзистенциальной человеческой потребности в искусстве. Если для того, чтобы стать человеком, человеческое существо должно познать себя в качестве человека, то в случае отчужденного эстетического сознания такое самопознание не осуществляется и гуманизация не имеет места.

Однако существует и другая форма этого отчужденного сознания. Она представлена в настоящем исследовании как *философское* рассмотрение. Допустим, мы считаем, что искусство выполняет свою гуманизирующую функцию только тогда, когда человек осознает и разви-

вает свои художественные способности. Однако это *философское* убеждение само не принадлежит искусству, художественной деятельности, оно является суждением об искусстве. Оно раскрывает нам еще один аспект нашей человеческой природы — нашу способность к рефлексии и философии. Критика, как и философия, не является художественной деятельностью (за исключением тех редких случаев, когда само философское или критическое исследование является произведением искусства, чего, конечно же, нельзя сказать о предлагаемом здесь рассмотрении). Таким образом, благодаря особому рефлексивному характеру самосознания человек, занимаясь теоретической или критической деятельностью, также совершенствует свою человеческую природу, однако это происходит иначе, чем в искусстве. *Ошибка*, возникающая при подмене эстетической деятельности теорией искусства, критической или рефлексивной философской деятельностью, *также* означает фетишизм. Однако в данном случае фетишизируется не произведение искусства; здесь искусство подменяется рефлексивным критическим процессом его *осознания*, что является выражением идолопоклонства.

Что же в таком случае представляет собой неотчужденная практика искусства без идолопоклонства и фетишизма? Это в конечном счете деятельность, благодаря которой создаются произведения искусства, а затем воспроизводится процесс их создания. Непосредственное занятие искусством является тем императивом, который приобретает гуманистический смысл в конкретных социальных условиях.

В том, что поп-арт, антиискусство и др. основаны на признании этого отчуждения, заключена своеобразная ирония. Первые в качестве непосредственного *объекта* искусства берут само произведение искусства и художника и тем самым признают (хотя и в искаженном виде) отчуждение традиционных форм искусства. В их трактовке художник как бы говорит: «Смотрите на меня, на то, что и как я *делаю*, а не на результат, *за исключением* того случая, когда этот результат выражает мою творческую деятельность».

Традиционное искусство стало непонятным, его человеческое содержание и генезис оказались утраченными в наслоениях традиционализированного, ритуализированного и отчужденного способа восприятия произведений

искусства. Для более новых направлений искусства характерен возврат интереса к самому процессу создания, хотя и в искаженном виде. Так, у Дюшана это выражается в превращении своей подписи в определяющую черту произведения искусства; дадаизм же прямо навязывает нам знание о том *выборе*, который имеет место в художественной практике, причем выбирается всегда странное, экзотическое и необычное с тем, чтобы обнажить акт выбора как доминирующий в искусстве. Даже диалектически перевернутое *растворение* художника в анонимном искусстве, являясь *протестом* против этой утраты, подтверждает ее. Требование безличной и анонимной объективности, интерес к объекту — это просто подтверждение отчужденного состояния искусства, выражение отчаяния в виде такой негативной критики. Как известно, отчаяние представляет собой пассивное примирение с навязываемой человеку ситуацией. Это отчаяние, принявшее в искусстве институционализированные формы, свидетельствует о пассивном принятии сложившегося положения дел, о принятии неприемлемого. Таким образом, в человеке поддерживается его гуманная природа в том смысле, что она не отвергается и не отрицается, однако она *не получает* ни дальнейшего развития, ни совершенствования.

Искусство как гуманизирующая практика, безусловно, не сводится лишь к тому, чтобы сделать нас счастливыми, развить наши чувства или реализовать наши способности к сознательной практике. Искусство знакомит нас с трагедией и отчаянием, помогает понять наши страдания как страдания, свойственные и другим людям. Благодаря искусству горе и мучения воспринимаются нами не просто как крики и стоны, а как чувства, которые знакомы всем людям и могут найти у них отклик. Даже в этом случае искусство является практикой, развивающей способности к критике и рефлексии, поскольку наши слезы и наша боль становятся для нас объективированными благодаря своим проявлениям в других людях. Мы способны понять взгляды, жесты. Здесь важно не только то, что за ними стоит определенное чувство, а то, что это чувство может быть понято и выражено как в своих ритуальных формах в социальной практике (например, в ритуале оплакивания мертвых), так и в специфически художественных формах литературы, живописи, музыки и т. д.

Таким образом, искусство выполняет свою гуманизирующую функцию, доставляя нам не только радость, но и приобщая к трагедии. При этом наша творческая деятельность принимает исторические и социальные формы, поскольку наша чувствительность имеет не животную, а человеческую природу, является продуктом нашей совместной жизни с другими людьми и определяется той каждодневной практикой, в которой мы участвуем и которая формирует нас. Следовательно, благодаря искусству мы познаем себя во всем богатстве и исторической сложности нашей природы, поскольку искусство включает в себя все виды человеческой практики в процессе их развития и совершенствования.

### **Литература**

1. М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Соч., т. 23, с. 82.

## ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКИ: СОЦИАЛЬНОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ МЕДИЦИНСКИХ НОРМ

*Что поможет нам теперь добиться,  
Чтобы позор превратился в честь,  
А порок — в добродетель?*

*(Мартин Лютер. Проповедь пастора против ростовщичества. Виттенберг, 1540)*

### ВВЕДЕНИЕ

Что происходит с медицинскими добродетелями, когда в практике медицины сталкиваются различные стили и нормы или когда несоответствие между моральными традициями и моральной практикой в медицине становится велико? Имеется ли в медицине сущностное ядро добродетелей, которое остается инвариантным при социокультурных и исторических трансформациях? Или существуют «медицинские революции», в ходе которых различные системы добродетелей и пороков скачкообразно сменяют друг друга? Становятся ли прежние добродетели пороками, а пороки добродетелями? Вызывает ли историческое и социальное изменение в медицинской практике трансмутацию неблагородных металлов в золото, а золота в окалину?

Несомненно, что в последние полстолетия, а особенно в последние двадцать лет, в медицинской теории и практике происходит глубокая и пока что незавершившаяся трансформация. Что произошло с целями и ценностями медицины в ходе этого изменения? Существовало ли на самом деле нечто вроде цельного ядра медицинских добродетелей, относительно которого можно измерить размах этих трансформаций и которое оказалось под воздействием радикальных изменений в медицинской практике? С целью ответить на эти вопросы или по крайней мере начать их обсуждение я хотел бы рассмотреть в этой статье три темы: 1) Как можно охарактеризовать добродетель медицины и медицинские добродетели? 2) Изменились ли нормы медицины? И если да, то каковы причины и природа этого изменения? 3) Возможна ли критика медицинских норм? Исходя из того, чем являются или стали добродетели и пороки медицины, как можно было бы судить о том, какими они *должны* быть?

Мой общий подход к этим вопросам может быть сформулирован сразу: я считаю, что нормы медицинской практики не высечены из камня, но и не являются простым порождением данной социально-исторической формы медицинской практики. Таким образом, я отвергаю внеисторический эссенциализм, с одной стороны, и исторический релятивизм, с другой. Это оставляет нам очень узкое пространство для исследования, но я хотел бы расширить его. Это — пространство исторического развития норм, измеряемого ростом медицинского знания, а также ростом социальной ответственности за медицину и социальной ответственности *самой* медицины. Я не утверждаю, что история последовательно узаконивает настоящее, как и то, что существует некоторая ортогенетическая эволюция медицинских добродетелей. Я утверждаю, однако, что последние достижения медицинского знания и методов, быстро растущая социализация медицинской практики и ее тесная связь с социальным и политическим благополучием человечества, с последствиями войны и возможностями всеобщего ядерного уничтожения,— все это создает возможность и необходимость для более широкого и глубокого, чем это было до сих пор, конструктивного подхода к добродетели медицины и к медицинским добродетелям. Вместе с тем и пороки медицины сейчас также находятся на уровне, ранее не вообразимом с точки зрения того вреда, который может принести действие или бездействие медицины. Поэтому общим контекстом моих рассуждений будет социальное и историческое конструирование и преобразование медицинских норм. Но поскольку это прямо касается самих «добродетелей» и «пороков», стоит, возможно, начать наш анализ непосредственно в этих устаревших терминах.

#### НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К РАЗГОВОРУ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Говорить о добродетелях старомодно. Такой разговор связан с ностальгическими воспоминаниями о более молодом, более светлом времени, когда использование таких выражений, как «преданный» и «искренний», не вызывало затруднений. В это более молодое, более светлое время каждый с очевидностью знал, что правильно и что неверно, а моральные скептики, как и атеисты, знали свой путь, *куда бы он ни вел*. Добродетелью было то, что порядочная

девушка оберегала до дня своего замужества; к чему стремились истинно верующие в течение своего короткого пребывания в этом мире, чтобы заслужить воздаяние себе в мире ином; что демонстрировали честные, отважные, правдивые, милосердные и справедливые люди (в основном, мужчины, поскольку это были «мужские» добродетели); и примерами чего были бережливость, скромность и самопожертвование. Добродетель была наградой сама по себе: ее нельзя было купить, и хотя она приносила выгоды заслуженной удачи и счастья божьим избранникам, она ценилась не по своим последствиям, а сама по себе.

В этих «розовых воспоминаниях» медицинская добродетель заключалась в том, чтобы быть всегда наготове. Ее образцом был заботливый, мудрый и терпеливый врач — друг пациента, который мчался верхом в ночную бурю не ради гонорара, а побуждаемый священным долгом и ответственностью, как поседевший молодой доктор Килдейр, изображенный Н. Рокуэлом.

Теперь все это стало культурным мифом. Однако культурные мифы и выражают, и помогают сформировать самосознание эпохи, хотя бы только в качестве идеализированной (или даже идеологической) конструкции. Такие мифы ограничивают область, внутри которой находятся признанные добродетели и пороки, и в то же время исключают из рассмотрения (или прячут от наблюдения) большую сферу того, что не относится к делу. Более старое ностальгическое видение медицины, возможно, никогда в прошлом не соответствовало действительной медицинской практике. Тем не менее оно, по-видимому, точно отражает то, как сами медики и общественность *воспринимали* медицину и медицинские добродетели и пороки, а следовательно, может рассказать нам, какой представлялась себе эта профессия, какими видели себя сами медики и какими видели их все остальные. Этот образ может иметь весьма мало общего с реальной медицинской практикой (точно так же, например, как показная мораль в сфере политики империалистических стран имеет мало общего с их хищнической практикой или как воскресная проповедь, которой искренне внимает барышник, имеет мало общего с его поведением в будни). Однако само это искажение и самообман могут быть частью медицинской практики, частью того, что в действительности конституирует эту практику. Историческая реконструкция

медицинской практики, которая обнаруживает такие несоответствия между мифом и реальностью, между самосознанием и действительной практикой, должна вести к критической оценке этой практики и к некоторым выводам, а также к социологической критике либо декларируемых добродетелей медицины, либо неудач практического воплощения этих добродетелей. Но сверх того она должна дать некоторое объяснение этим неудачам.

Там, где критические исторические исследования обнаруживают серьезные различия между самосознанием и действительной практикой, они указывают на противоречивость моральных исповеданий эпохи и утверждают, что маска моральности может скрывать лицо некомпетентности, несостоятельности и порока. Так, например, яркая критическая история нравов, которую А. Макинтайр представляет в одной из своих последних книг *«After Virtue»* («После добродетели») подана так, что каждый может прийти к своим собственным выводам. В этой работе исповедания добродетели, характерные для модернизма, излагаются как несвязные фрагменты более ранней моральной системы, фрагменты, которые больше ничего не стоят и фактически не имеют никакого отношения к практике, нормами которой они по видимости являются. Подобным же образом, если трезво взглянуть на провозглашаемые и воображаемые добродетели старой медицины, то в конце концов можно заметить, что способ ухода за больным и добродетели сильного характера врача и его совести были недостаточной компенсацией таких пороков, как техническая некомпетентность, научное невежество и клиническое надувательство. Вместе с тем традиционные добродетели медицины (к которым мы вскоре вернемся и которые выходят за рамки ностальгического мифа) представляются весьма совершенными. Они, видимо, превосходят локальные пределы любой данной исторической формы медицинской практики и медицинского знания и выражают как гуманистический, так и научный идеал, который сохраняет свою значимость независимо от всех превратностей культурного мифа и профессиональной идеологии. Вопрос в том, сможем ли мы выделить такие исторически инвариантные и сохраняющиеся добродетели и придать им смысл вне контекстов их специфических интерпретаций в исторически и социально-конкретной действительной практике, или же, напротив, мы будем обмануты тем, что различные и даже несовмести-



мые типы практики, рассматриваемые как добродетельные, обозначаются одними и теми же *именами* и что разговор о добродетелях скрывает эти фундаментальные различия.

Когда идеал и реальность, нормы и практика расходятся или даже конфликтуют, это вызывает беспокойство. Но еще большее беспокойство внушает их умышленное разделение, при котором этическая норма и медицинская практика даже не соотносятся друг с другом. Такова ситуация, при которой моральные и технико-научные компоненты медицины рассматриваются как две различные, неперекрывающиеся области, а практика медицины начинает восприниматься, с одной стороны, как чистая техника или клиническое умение (с возрастающим в нем научным и техническим компонентом), а с другой — как «медицинская этика». Когда медицинское мастерство и моральное суждение понимаются как две различных составляющих медицины, медицинская этика становится специальностью наподобие сердечно-сосудистой хирургии или ревматологии. И именно в этом направлении идет развитие современной медицины, поскольку с ростом специализации требования когнитивной и технической адекватности становятся всепоглощающими, наряду с этим в ранее автономной сфере медицинского рассуждения возникают новые требования и сложности, относящиеся к моральной ответственности, а также к социальным, правовым и религиозным вопросам.

В этой обстановке разговор о добродетели, хотя он и старомоден, вновь входит в моду. Но это необычная мода, поскольку ее главным источником не является ни *новое* построение добродетелей, ни даже реконструкция или повторное введение старых. Скорее она представляет резкое и почти внезапное осознание того, что моральные основания специфически современных видов практики — таких, как политика, война, предпринимательство, естественные науки и медицина, — рушатся и трещат или же так обветшали, что воцарилась полная путаница. Моральный авторитет оказывается неопределенным как по своему источнику и согласованности своих проявлений, так и по пределам своей юрисдикции. Благодаря деятельности ряда социальных, культурных и философских критиков, четко формулирующих свои идеи, мы вдруг пришли к осознанию, что наше время — это время «После добродетели» — и хотя прошло уже полстолетия или даже боль-

ше (а по мнению некоторых, целых три столетия) с тех пор, как добродетели были ясно осознаны и воплощены в нашу практику, мы только теперь обнаружили их отсутствие. Делая такое радикальное утверждение, критики отнюдь не считают, что в наше время никто не действует в соответствии с нормами морали или что добродетельные люди перевелись; речь идет о том, что наши исповедания добродетелей имеют мало общего с тем, что мы делаем в действительности, а наше реальное поведение расходится с нашими оценками его. Хуже того, самый резкий из критиков такого рода (А. Макинтайр) утверждает, что сегодня нет приемлемого пути для последовательного разрешения моральных конфликтов и в итоге мы оказываемся перед несоизмеримыми моральными требованиями и конфликтующими «добродетелями», выбор из которых диктуется иррациональным эмотивизмом или низводится до технической или бюрократической процедуры.

Я начну с констатации того, что наши современные разговоры о добродетели действительно непоследовательны, и соглашусь в этом с социальными и философскими критиками: мы еще не создали моральных оснований, адекватных новым формам практики — особенно это относится к медицине, но, несомненно, также и к политике, и к международным проблемам войны и мира, и к использованию науки и техники. Что касается более старых форм практики, к которым мог бы иметь отношение наш разговор о добродетелях, то за последние по крайней мере полстолетия они разительно и радикально изменились. Случилось так, что наша практика обогнала наши более старые нормы, и теперь невозможно систематически отделить те, которые остались жизненными, от тех, которые не являются таковыми. Наряду с этим под давлением изменений — социальных, технологических и научных — практика медицины, как и другие виды социальной и институциональной практики, вынуждена была адаптироваться к этим изменениям. Это была попытка прагматически и по мелочам привести положение вещей в соответствие с требованиями ситуации. Так, например, медицинскую этику все время бросало из кризиса в кризис — проблемы абортов, смерти мозга, эвтаназии, решение вопросов о жизни и смерти в условиях дефицита новых технологических ресурсов или доступного медицинского персонала, информированное согласие, торговля ор-

ганами, использование в экспериментах человеческих субъектов, использование и проверка медикаментов и т. д. и т. д. — по мере того, как диапазон и эффективность медицинского вмешательства резко возрастали за счет нового знания и новой технологии.

Весьма сомнительно, что этот подход *ad hoc* при всей его гибкости и способности реагировать на возникающие конкретные проблемы является адекватным. Сомнительно также, что в новой ситуации требуется просто модернизировать моральную теорию, которая сможет дать систематические и общие основания для данного круга вопросов и снова расставить все по своим местам. Возможно, необходимо прежде всего интенсивное и критическое изучение возникающих форм практики в медицине и сопутствующих им способов практического суждения, развивающихся в этих контекстах. Любое моральное теоретизирование или моральная критика, которая направлена сверху вниз, от готовых формул или от принципов традиционной этической теории, будет бить мимо цели. Дело в том, что оно будет формировать восприятие современной медицинской практики сквозь призму того или иного априорного понимания добродетелей, исходящего из иного социального мира, который больше не существует, и, следовательно, будет затушевывать именно те черты современной ситуации, которые являются новыми и, следовательно, критическими для любого адекватного формулирования новой теории.

Вместе с тем если новая теория или новые моральные основания будут строиться индуктивно, из рассмотрения и обобщения формирующейся практики, то такая теория не будет обладать нормативной силой, которая требуется для моральных принципов. Она будет не более чем описанием или дистилляцией фактически существующих стилей морального суждения в медицине, следовательно по своему содержанию она будет не критичной. Но если реконструкцию или построение медицинских добродетелей нельзя осуществить ни априорно, ни индуктивно-эмпирически, то откуда она должна начинаться?

Мне представляется, что здесь имеются два необходимых условия: первое — это критическое рассмотрение традиционных медицинских добродетелей; второе — это критическая оценка современных способов морального суждения в медицине — тех благ, к которым апеллируют эти суждения, и тех медицинских добродетелей, ко-

торые соизмеримы с этими благами. Но здесь возникает глубокая методологическая проблема, которая будет подробно обсуждаться в заключительном разделе этой статьи: « как возможна такая критика традиционных норм или современной практики, если сама она не опирается на некоторую систематическую концепцию блага в медицине и медицинских добродетелей? А если это так, то такая концепция сама нуждается в защите, и в свою очередь остается открытой для критики. Возможно, что при этом мы попадаем в ситуацию бесконечного «критического» регресса, или в критический «круг»: любые новые основания для критики сами становятся предметом критики. Такая диалектическая спираль не оставляет ничего целого и не дает никаких прочных оснований.

Где же альтернатива? Мне представляется, что альтернативы нет. Мы осуждены начинать *in medias res*, с анализа и критики современных норм, и мы должны нести ответственность за конструирование новых норм там, где старые обнаруживают свою неадекватность. Эта ситуация, однако, не безнадежна. Дело в том, что нормы возникают из теоретической и критической рефлексии практики. Они возникают путем дистилляции частных и конкретных обстоятельств, имеющих место в исторически развивающейся форме медицинской практики, и выступают в качестве институциональных суждений по поводу того, что требуется этой практике для реализации провозглашаемых ею благ. Им больше нигде искать своего оправдания. Священный Грааль остается на задворках. Начинать *in medias res*, однако, не значит начинать с самого начала: создание и преобразование норм практики начинается с критической оценки унаследованных норм и с осознания их пределов, без чего невозможно преодолеть настоящее.

Если же историчность норм и добродетелей является по сути дела необходимым условием их возникновения и существования, то это предполагает их изменчивость и адаптацию или даже отвержение, когда меняются исторические формы практики и возникают новые потребности. Это предполагает также устойчивость некоторых норм перед лицом критики, если оказывается, что блага некоторой практики остаются исторически инвариантными в ходе социальных, когнитивных или технических преобразований этой практики. Наряду с открытостью по отношению к новым формам и проблемам медицинской прак-

тики существует также необходимость выявлять глубокую непрерывность, которая в этих контекстах может быть характерна для традиционных медицинских добродетелей. Отвержение аисторического эссенциализма, следовательно, не обязывает подчиняться культу настоящего или взгляду на добродетели, как на моду, которая меняется каждый сезон. На самом же деле необходима реконструкция исторической непрерывности тех медицинских норм, которые должны быть сохранены, а также критика тех норм и видов практики, от которых следует отказаться. Возникает вопрос: как же выбирать? Возможна ли критика норм в медицине, исходящая из перспективы самой медицинской практики? К этому вопросу мы еще вернемся. Но прежде всего как мы можем говорить о традиционных медицинских добродетелях?

#### ДОБРОДЕТЕЛЬ МЕДИЦИНЫ И МЕДИЦИНСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ: ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ

Теперь я перейду к первому из трех вопросов, поставленных вначале («Как можно охарактеризовать медицинские добродетели?»), и буду двигаться путем последовательных приближений, или, как сказали бы гегельянцы, путем прогрессии упорядоченных «моментов», диалектически восходящих от абстрактного к конкретному. С каждой последовательной характеристикой медицинских добродетелей я намереваюсь подходить все ближе к современной ситуации и, таким образом, ко второму вопросу («Изменились ли нормы медицины?»), а затем, исходя из соображений об историчности норм, к третьему вопросу («Возможна ли критика медицинских норм?»).

Начнем с некоторых оговорок по поводу словоупотребления. Термин *«добродетель»* не имеет строгого канонического употребления, хотя существуют системы этической мысли — например, аристотелизм, томизм, — в которых этот термин четко определен. Я не собираюсь предложить такое систематическое употребление этого термина. Скорее я хотел бы путем последовательных «приближений» дать имплицитную дефиницию. Однако я хотел бы избежать одного стандартного различения или, по крайней мере, смягчить его: речь идет о различении «добродетелей» как моральных качеств действующих лиц или личностей и «блага» как морального свойства действий или их последствий. Я не могу здесь предложить жесткого и рез-

кого альтернативного различия, но я хочу говорить о «добродетели» *медицины* аналогично тому, как говорят о «добродетелях» действующих лиц или личностей, а именно как о выдающемся мастерстве или совершенстве некоего существа (будь то действующее лицо или институт, или форма практики) при достижении его «цели» или «блага», т. е. того, ради чего оно существует или функционирует. Это, конечно, откровенно телеологическая трактовка добродетелей, и я хочу оставить возможность приписывать ее институтам или типам практики (например, государству или медицине) не для того, чтобы реифицировать такие абстракции в качестве «личностей» или «действующих лиц», а просто для того, чтобы рассматривать эти абстрактные сущности как всего лишь то, что конституируется действующими лицами или личностями, определяющими и порождающими их своими социальными отношениями и моральными качествами. Таким образом, я буду понимать медицину как социальную практику, добродетелью которой является телеологически определяемое высшее качество или совершенство, ради которого ею занимаются те, кто ее практикуют. То, что с точки зрения такого подхода осмысленный разговор о добродетелях предполагает некоторую *теорию* относительно природы рассматриваемой сущности (например, личности, или института, или практики), представляется вполне уместным, поскольку при этом вопрос «Ради чего существует медицинская практика (например, в ее новых формах)?» становится и центральным, и решающим в нормативном плане. Добродетель медицины при этом будет определять, что такое медицинские добродетели, под которыми я понимаю высшие качества характера, компетентности и совести, необходимые для реализации медицинской добродетели со стороны тех, кто занимается медициной. Медицинские добродетели в этом смысле являются всецело производными от добродетели медицины и подчиненными ей. Это может показаться ошибочным, поскольку собственно медицинские добродетели не выводятся из более общих человеческих добродетелей, но скорее человеческие добродетели оцениваются только с точки зрения того, как они служат целям медицины. Однако, я думаю, это ощущение ошибочности исчезнет, если обратить внимание на то, что сама практика медицины определяется объемлющим ее человеческим благом — таким благом, реализация которого является специфической целью

медицинской практики. Оскар Уайльд заметил как-то: «Тот факт, что некто является отравителем, ничего не говорит против качества его прозы». Разумеется, это не так, если рассматривать литературу как моральную практику и если можно показать, что моральные качества человека влияют на его литературную практику, но не наоборот. В задачу данной статьи входит доказательство того, что медицина с неизбежностью является моральной социальной практикой и, более того, она является таковой во всех своих сферах — как когнитивно-технических, так и тех, которые обычно рассматриваются как явно этические. Таким образом, даже если нельзя говорить о добродетели некоторого действия, а только о его целях или намерениях, все же можно говорить о добродетельных действиях как о таких, которые позволяют реализовать благо некоторого типа практики (например, медицины) через посредство людей, добродетель которых состоит в их «твердой привычке или склонности делать то, что [они] обязаны делать...» [1], иначе говоря, их «обязанность» следует из добродетели медицины.

### *Первая аппроксимация: абстрактный эссенциализм и его пределы*

Говорить о медицинской добродетели — значит говорить об истинной цели медицины. Именно так считает эссенциалист. Предполагается, что у медицины есть «подлинная цель», что существует некоторое точно определяемое благо, во имя которого осуществляется эта практика, или что существует некоторая совокупность благ, совместно определяющих цели или высшие качества медицины и в конечном счете делающих ее нормативной, телеологической практикой. Практику медицины можно понимать как институт — социально организованную деятельность, которая имеет как эксплицитные, социально признанные нормы или правила, идентифицирующие присущую ей форму и содержание, так и имплицитные процедурные модели или правила искусства, которые проявляются в ее практике и которые, как считается, будут изучены и поняты теми, кто занимается этой практикой. Врач согласно этой вполне классической модели выступает именно как врач вследствие того, что он действует на основе знания и уважения норм и правил этой практики и в соответствии с ними. Иными словами, после того как цех, профессиональное сообщество или общество в целом

удостоверят некоторым принятым институциональным путем его профессиональную компетентность, он действует так, чтобы реализовать благо, определяющее эту практику.

### *Критика первой аппроксимации*

Такая точка зрения неверна или в лучшем случае неадекватна — прежде всего в силу своей абстрактности и выхолащенности. Она как минимум не выражает специфически медицинского содержания, и если вместо медицины подставить название любой другой практики или профессии, например, права, физики, шитья одежды, грузовых перевозок, то можно дать точно такое же объяснение «добродетели» этой практики, для чего потребуются лишь несущественные изменения, причем по крайней мере формальная правдоподобность такого анализа сохранится. Для того чтобы действительно охарактеризовать добродетель медицины, необходимо исходить из конкретного содержания медицинской практики, т. е. из того, что делает ее медициной, а не, скажем, биохимией или социальной работой. Таким образом, нам необходимо выявить, что определяет добродетель некоторой практики, указав то отличительное благо (или блага), которому она служит.

### *Вторая аппроксимация: специфическая добродетель медицины и медицинские добродетели*

Традиционно в качестве блага в медицине принимается здоровье человека, являющегося объектом этой практики, или благополучие общества, поскольку оно ассоциируется со здоровьем его членов. Говоря более конкретно, служение здоровью как позитивному состоянию или как человеческому и социальному благу можно определить как диагностирование, лечение и избавление от болезни, ранения или телесного либо умственного дефекта (т. е. «нездоровых» или патологических состояний), облегчение страданий, вызываемых нездоровьем, лечение или уход за больными, предотвращение заболеваний, ранений или преждевременной смерти и сохранение крепкого здоровья путем гигиены, диеты и режима. Разумеется, этот перечень можно дополнить или уточнить. Так, к нему можно добавить «социальные» параметры медицины, включить в него медицинское регулирование окружающей среды для предотвращения болезней, травм или генетиче-



ских дефектов или минимизации других факторов риска для жизни и здоровья, для предотвращения распространения болезней и т. д.

Мы можем добавить к этому перечню стандартные медицинские добродетели. Прежде всего такие черты характера, компетентности и совести, которые необходимы работникам медицины для оптимальной реализации добродетели медицины. Мы можем включить сюда, например, такие добродетели характера, как правдивость, честность, прямота или надежность, бережное отношение к конфиденциальной информации, мужество, самостоятельность; такие добродетели компетентности, как владение знаниями в одной из областей медицины и необходимыми в ней навыками или методами (например, диагностическими, техническими), включая поддержание и развитие этой компетентности по мере прогресса медицины, а также здравость суждений и способность разумно рассуждать; такие добродетели совести, как самоотверженность в работе, способность действовать в случае необходимости, а также такие более общие моральные качества, как порядочность или справедливость в назначении лечения или в распределении медицинских ресурсов, уважение самостоятельности и самооценности или личного достоинства пациентов и коллег и т. д., поскольку все эти добродетели необходимы для реализации добродетели медицины, или блага этого типа практики. Более давние перечни включают и такие черты, как преданность, благочестие, скромность и почти всегда — благожелательность и заботливость.

### *Критика*

Но все это опять-таки остается слишком формальным, туманным и абстрактным для адекватного описания добродетели медицины и медицинских добродетелей не потому, что они остаются неназванными, а потому что все сводится к их называнию. При всех обстоятельствах мы остаемся на некотором расстоянии от реального содержания медицинских добродетелей, хотя, возможно, уже и пришли к наиболее общему определению их рамок или области, в которой они практикуются. Вопрос заключается в следующем: назвав добродетели, достигли ли мы какого-то понимания того, что было названо или что именно мы поняли. И этот вопрос требует обсуждения. Дело в том, что именно интерпретация таких терминов,

как здоровье, болезнь, диагноз и лечение, оказывается проблематичной при определении того, что есть добродетель медицины. Далее, без отчетливого уяснения того, почему такие добродетели, как правдивость, прямота, самостоятельность и т. д., существенны для реализации добра, определяющего медицину, их легко интерпретировать просто как благочестивое заимствование общечеловеческих добродетелей, коих неплохо было бы ожидать также и от докторов и медсестер. Разумеется, этот перечень отнюдь не так формален и не полностью лишен интерпретации, как я только что утверждал. При употреблении этих терминов в таком контексте мы привносим в их содержание социальную и культурную интерпретацию и понимание. Представляется очевидным, что мы понимаем под «болезнью» или «здоровьем» и почему первое плохо, а второе хорошо. (Но так ли это?) Представляется очевидным, что доктора обязаны быть благожелательными и должны быть самостоятельными. (Но так ли это?) Проблемы начинаются тогда, когда мы обнаруживаем, что некоторые из этих добродетелей в конкретных обстоятельствах и в определенных исторических трактовках оказываются в конфликте, и то, что некогда было добродетелью, в другое время становится пороком. (Этот аргумент приводит А. Макинтайр в своей поучительной статье «Как добродетели становятся пороками: ценности, медицина и социальный контекст» [2], и я просто сошлюсь на него, не входя в дальнейшее обсуждение.) Такое название добродетелей обретает цену только относительно контекста, только тогда, когда дается специфическая интерпретация этих добродетелей в определенных способах медицинской практики, а также в конкретных социальных и исторических условиях.

### *Третья аппроксимация: как понимаются медицинские добродетели в современной практике?*

В нашем восхождении от абстрактного к конкретному необходим следующий шаг. Теперь мы обратимся к тому, какое понимание добродетели медицины и медицинских добродетелей *фактически* существует в рамках институциональных форм современной практики или в умах тех, кто ею занимается (либо какое понимание существовало в исторических формах практики прошлого.) Более того, поскольку практика определяется не только теми, кто ею занимается, но также и обществом, внутри которого

она имеет место, нам необходимо остановиться и на том, что данное общество или культура относит к области собственно медицинской практики, что оно требует от этой профессии и в чем состоит его широкое понимание теории и практики добродетелей, в рамках которого осуществляются и интерпретируются медицинские добродетели. Для этого нам надлежит реконструировать, что же конкретно понимается под благом данного типа практики, каковы ее добродетели и высшие качества в глазах тех, кто принадлежит к медицинской профессии, и тех, кто образует сферу действия этой практики в качестве пациентов или возможных пациентов, а также в глазах законодателей, судей, администраторов, принимающих решения относительно этой практики и регулирующих ее, и в глазах налогоплательщиков или тех, кто платит врачам гонорары, либо как-то иначе поддерживает эту практику и влияет на ее направленность и фокусировку ее интересов. Такое описание социально вырабатываемых норм практики и ее целей (как они понимаются профессионалами, обществом в целом и ее критиками) будет первым приближением к тому конкретному объяснению медицинских добродетелей, к которому мы стремимся. Оно покажет нам, что ныне понимается под медициной, как воспринимает себя сам врач, что считают медициной те, чьи потребности она удовлетворяет или должна удовлетворять, — короче, в чем состоит профессиональная и социальная идея медицины и как эта идея формирует действия и надежды людей. Оно будет первым серьезным шагом на пути к реконструкции медицинских добродетелей, так сказать *in vivo*, т. е. реконструкции того, как описываются нынешние нормы медицинской практики и что они предписывают; и поэтому она будет предварительным условием для любого сравнительного исследования изменения этих норм и для признания их историчности. В этом смысле такая реконструкция конкретно является также предварительным условием для критики.

Если мы изучаем клятву Гиппократата в её социальных контекстах, например, мы можем ретроспективно различить, что в ее предписаниях является локальным и исторически устаревшим (например, медицинский акцент на диетическом режиме, социальный акцент на сексуальных предписаниях, относящихся к пациентам как мужского, так и женского пола, как к рабам, так и к свободным гражданам), а что сохраняет свою ценность на про-

тяжении веков (например, определение пользы больного как цели практики, установление добродетелей конфиденциальности, внутрипрофессиональной лояльности и заботливости, предписания против абортов) Рассматривая этот документ в контексте обстоятельств его возникновения, мы можем извлечь из него, а также из других наших знаний о древнегреческом обществе, какими ценностями определялась медицинская практика в то время и какой была ее социальная оболочка. Аналогичным образом, если мы рассматриваем «Принципы медицинской этики» Американской медицинской ассоциации и изменения, которые вносились в них, мы сталкиваемся с озабоченностью «бизнесом» медицины (например, разд. 5 — о праве врача «выбирать, кого он будет обслуживать», разд. 7 — о дележе гонорара) и с зафиксированным интересом в благополучии или благосостоянии как индивида, так и общества (разд. 9, 10). Очевидно также, что такие современные документы, как Нюрнбергский кодекс, Хельсинкская декларация и предписания Министерства здравоохранения США относительно биомедицинских экспериментов на людях имеют смысл только в специфических контекстах «экспериментов», проводившихся в нацистских лагерях во время второй мировой войны, распространения практики лекарственных испытаний, проводимых фармацевтической промышленностью США, развития медицинских статистических методов и вследствие этого использования заключенных и других изолированных популяций людей в качестве испытуемых. Все эти примеры свидетельствуют об историческом происхождении норм и об их изменениях, и они показывают пути, которыми данный исторический или социальный контекст определяет практику медицины перед лицом изменений в медицинских знаниях, технике или задачах, которые ставятся перед данной профессией, а также изменений институциональных или экономических форм, принимаемых профессией или навязываемых ей.

Мы можем продолжить перечисление таких примеров историчности норм и добродетелей с тем, чтобы раскрыть их изменчивость и сохраняющиеся в ходе изменений инварианты. Но если мы не предпримем глубокой и сложной исторической интерпретации, которая позволит привязать моральные абстракции к специфическим контекстам, придающим им жизненную значимость, то что мы сможем увидеть за такими относительно пустыми тер-

минами, как *доброжелательность*, *добросовестность* и даже *правдивость*, кроме описания общих моральных качеств, отношение которых к медицинской практике остается невыясненным или зависит от некритического и нечеткого их понимания, присущего данной культуре? В самом деле, что мы можем сделать с изменчивыми социально-историческими конструкциями таких благ, как «здоровье», «благополучие» или (как говорится в разд. 3 Кодекса Американской медицинской ассоциации) «метод лечения, опирающийся на научную основу»? (Достаточно упомянуть о том, что определение «научной основы» было центральной темой дебатов в философии и истории науки в течение последней половины столетия и что до сих пор не существует общепринятого решения этого вопроса.) Однако когда такие смутные эвристические нормы и предписания или такие абстрактные добродетели реконструируются в тех контекстах, в которых ими пользуются, мы начинаем понимать, что в этих контекстах считается медициной и медицинскими добродетелями и как эти нормы и добродетели выражаются в актуальной медицинской практике.

### *Критика*

Даже такая конкретная интерпретация добродетели медицины и медицинских добродетелей и их историчности оставляет нерешенные проблемы и вопросы, не получившие ответа. Из них два вопроса представляются центральными. Первый: является ли то, что *понимают под медициной* те, кто ее практикуют или общество в целом, тем, что реально *представляет собой* медицина на практике? Второй: является ли практика медицины, в том виде, как она понимается, либо в том виде, в котором она действительно осуществляется (если здесь есть расхождения), тем, чем она *должна* быть? Иными словами, следует ли медицина как практика своей «истинной цели» либо она не в состоянии делать это? Критика медицинских добродетелей и добродетели медицины не может удовлетвориться ни конкретной интерпретацией медицинских норм в данном историческом контексте, ни описанием того, какими должны быть эти нормы *с точки зрения* тех, кто занимается медициной или общества в целом. Попросту говоря, все это может быть необходимой предпосылкой для критики, но еще не является нормативной критикой как таковой. Тем не менее

это позволяет нам максимально продвинуться в анализе первого вопроса о том, что является добродетелями медицины в традиционном или современном значении. Это позволяет также обратиться ко второму вопросу («Изменились ли нормы медицины?»). Но для конкретного ответа на этот вопрос недостаточно просто удостовериться в историчности норм вообще, что мы сделали до сих пор, или привести только эпизодические примеры таких изменений либо адаптаций к изменившимся обстоятельствам и потребностям. Этот ответ требует более полного и систематического описания тех изменений норм, которые характерны для нынешней медицинской сферы.

Разумеется, здесь невозможно дать такое детальное описание. Не следует ожидать и того, что подобное описание приведет к связной картине. Я полагаю (и уже имел возможность обсудить это в другой работе [3]), что современная медицина переживает серьезный кризис, который выражается главным образом в конфликтующих нормах, ожиданиях и полномочиях, характерных для нынешней медицинской практики, и в конфликтующих моделях самой профессии — ее ролей, структур власти, социальной ответственности. Поэтому ее образ замутнен, полон противоречивых и иногда несовместимых элементов и с трудом поддается реконструкции. Можно, однако, отважиться на общую характеристику некоторых главных черт кризиса современной медицины (по крайней мере в США), которая позволит судить о направлении происходящих изменений. Наряду с этим мы можем говорить о том, как эти изменения влияют на превалирующие нормы и добродетели и создают напряженность и конфликты во взаимоотношениях между ними.

### *Кризис в медицине и трансформация добродетелей*

Мы можем охарактеризовать нынешнее преобразование медицинской практики как революцию, так как она привела к глубокому и радикальному изменению фундаментальных структур — социальных, правовых, экономических, научно-технических и когнитивных — медицинской практики. Изменение медицинской практики происходит настолько быстро и имеет такие далеко идущие последствия, что справедливо говорить о мощном кризисе в медицине, поскольку новые события приводят более старые формы и нормы практики к переломной точке их развития.

Я выделяю пять широких классов этих изменений:

- 1) Изменения социальных и профессиональных структур и ролей.
- 2) Изменения в политической экономии медицины.
- 3) Изменения научных и технических компонентов медицины и их отношения к клинической практике.
- 4) Изменения медицинских и социальных характеристик населения, которому адресована эта практика, и потребностей этого населения.
- 5) Изменения в законодательно-юридическом и политическом статусе этой практики.

Здесь я могу описать эти изменения лишь в самом сжатом виде с тем, чтобы показать их глубину и те стрессы, которые они порождают в традиционных медицинских формах и нормах. Следует сразу же сказать о том, что эти изменения не обязательно связаны с введением чего-то совершенно нового; нередко они представляют собой превращение более старых черт практики, бывших ранее маргинальными или случайными, в доминирующие. В то же время более старые и традиционные формы не исчезают, а становятся подчиненными, маргинальными или сохраняются для специальных целей медицинской практики.

1. В социальных и профессиональных структурах медицинской практики главным сдвигом является переход от преимущественно личностного типа отношений между врачом и пациентом — взаимодействия один на один, обычно в обстановке частных кабинетов, принадлежащих врачам, дополняемых больницей и клиникой, — к формам того, что можно назвать массовой медициной: лечение осуществляется группой практикующих работников в их общих кабинетах, клиниках или в местных центрах здравоохранения, в специально спроектированных сооружениях или больницах. Клиника или больница, которая в прошлом обеспечивала доступ к медицине в основном беднейшим слоям населения, стала теперь центром проведения большей части медицинской практики. В результате развивается многоцелевой медицинский центр, тип медицинского супермаркета или сложного, централизованного учреждения — то, что далее будет описано как «индустриализация» медицины или медицинского производства. Это развитие в целом может быть описано как *социализация* медицинской практики. Я имею в виду при этом не формы «социализированной

медицины» в тех странах, где экономика медицины стала общественной или поддерживается правительством, а скорее организационные формы самой практики, включающие более или менее крупные коллективы практических работников, объединенных общими медицинскими задачами. В некотором смысле это не ново: традиционной формой такой «социализации» является хирургическая бригада, а в неявных формах социализированный тип медицинской практики имеет место в консультировании и в общей кооперации медицинских специальностей. Новыми являются степень и масштабы развития таких форм кооперативной практики и приспособленных к ним соответствующих институциональных форм. Поскольку эта модель имеет несомненное сходство со структурами медицинского образования, многие формы иерархии и традиционной медицинской школы были перенесены в формы медицинской практики. Однако в связи с тем, что это развитие осуществляется в контексте традиционных типов медицины, которые носят принципиально частный характер, социальные структуры этих более новых форм практики сохраняют черты, свойственные более старым формам иерархии власти и авторитета. В результате возникает напряжение между традиционными цеховыми формами медицинской практики и индустриальными формами современной медицины.

2. Под политической экономией медицины я имею в виду формы организации производства, обмена и потребления медицинских услуг и социальные формы контроля за средствами этого производства (собственность, управление, способы принятия решений и т. д.). Традиционные экономические формы медицины исходили из ремесленного или цехового характера практики, когда каждый получал право практиковать или принимался в цех теми, кто уже состоял в нем, т. е. разрешение так или иначе удостоверялось авторитетом. Лицензия, разрешавшая практиковать, была одновременно и способом контроля за экономикой медицины, поскольку цеховые правила определяли свободы, ограничения и привилегии данной области практики. В такой ситуации проявление профессиональной автономии всегда так или иначе сдерживалось в зависимости от того, на каких условиях в обществе разрешалось существование самого цеха, например на основе патентов и привилегий, полученных от короля или парламента, либо на основе законодатель-



ной регуляции. Кроме того, медицинская практика и экономика медицины была вплетена в сеть других институтов: банков, судов, страховых компаний, образовательных институтов, больниц и т. д. Тем не менее в этих пределах традиционные способы медицинской практики строились на частной основе, и в новое время практикующий врач был, по существу, частным предпринимателем, работающим на самого себя в условиях рынка, на котором гонорары, выплачиваемые «потребителями» медицины, составляли основную часть его дохода. Капитал, обращавшийся в медицинской практике, был главным образом частным — семейные фонды, банковские займы и т. д., и только в немногих случаях также общественным или коммерческим, когда врачи работали в институтах или учреждениях здравоохранения или на государственной службе. Местом, где оказывались медицинские услуги, был кабинет врача, исключая поездки на место происшествия, домашние визиты или больничную и военную службу.

Нет надобности говорить о том, что все это существенно изменилось. Хотя типичной формой медицинской экономики все еще остается частная практика, она сама во многом изменилась с образованием медицинских групп, необходимых для того, чтобы выдерживать расходы и использовать выгоды, которые связаны с крупным комбинированным техническим и лабораторным оборудованием. Кроме того, медицинский центр и больничный корпус являются местами большой концентрации практикующих. Доход врачей по большей части получается теперь не в виде прямых гонораров, а в виде платежей третьей стороны, такой, как страхование здоровья, программы медицинской помощи Медикейд и Медикер и других форм субсидирования и общественного финансирования услуг. Источником капитала в новых «индустриальных» формах практики все чаще являются вложения не только тех, кто практикует, но и профессиональных частных групп вкладчиков, а также правительственные субсидии для медицинских целей и институциональные фонды здравоохранения и благосостояния. Если в прошлом больница в качестве финансируемого или поддерживаемого обществом института или в качестве частной корпорации играла некоторую роль в образовании капитала для медицинской практики, то ныне ситуация изменилась и качественно, и количественно. По мере того

как в клинической практике все более важное место занимают такие институциональные формы, как больница, медицинский проект или медицинская страховая компания, медицинский исследовательский центр и контрольная лаборатория, растет их влияние на экономику медицины, а их роль в формировании капитала для этой практики становится доминирующей. Хотя отдельному профессионалу все еще необходимо иметь некоторый капитал для участия в этой сфере практики, все большую роль в формировании капитала для производства медицинских услуг и аппаратуры, как и для медицинского образования, играют именно такие социальные, институциональные или акционерные источники (как общественные, так и частные).

Политическая экономия медицины становится «медбизнесом»: стоимость предприятий, технологического оборудования и т. д. по своим масштабам превосходит возможности старых частных форм медицинской экономики. По мере того как радикально возрастает роль медицинской науки и техники, исследования становятся частью расходов на производство медицинских услуг. Стоимость труда медицинского персонала, работников больниц и лабораторий начинает определяться так же, как стоимость труда в промышленности, поскольку профсоюзы медицинских работников и другие трудовые и профессиональные организации вступают в переговоры и соглашения с менеджерами от медицины, специалистами по финансовым вопросам. Административные функции и их стоимость возрастают экспоненциально, а медицинскую практику захлестнула бумажная круговерть регистрации, отчетности и учета. В результате собственность и управление из рук частного предпринимателя переходят к крупным медицинским корпорациям и компаниям.

Медицинская практика от своих старых цеховых форм и сопутствующей им экономики мелкого частного бизнеса переходит к тому, что можно назвать индустриализированной формой.

Централизованные способы «массового производства», осуществляемые (если прибегнуть к аналогии) на «медицинских заводах», рационализация производства и распределения медицинских услуг и социализация такой медицинской практики, которая характерна для подобной «индустриализации», — все это приходит в конф-

ликт с существенно индивидуализированной природой самой медицины. Если в своих эпидемиологических аспектах или в том, что связано с общественным здравоохранением, медицина легко доступна «массовым методам» в той же мере, в какой стохастические процессы вообще доступны статистическим методам и стандартизации, то для исцеляющей медицины это не так. Индивидуальный пациент требует индивидуального лечения, независимо от того, в какой мере диагностические и терапевтические функции могут быть рационализированы по схеме массового производства или усовершенствованы с помощью компьютеризации. Поэтому в некоторых своих центральных функциях клиническая медицина сходна с парикмахерским делом и рядом других профессий: существуют границы для деиндивидуализации или индустриализации процедур. В результате индустриальная модель «политической экономии медицины» вызывает сильные напряжения в некоторых традиционных и, видимо, важных видах этой практики.

То, что происходит с отношениями между производителями и потребителями медицинских услуг и с традиционными формами экономического обмена между ними, отражает эту деперсонализацию медицинского рынка и его возрастающее подчинение финансовому капиталу, т. е. банковским и инвестиционным институтам. Все это имеет место в рамках на редкость застывшей цеховой структуры, медицины, которая адаптируется к новой экономике путем протекционистской политики, политического участия в законодательном регулировании, сопротивления социализированной медицине и субсидий, выдаваемых членам медицинского сообщества.

3. Характерным феноменом современной ситуации является союз медицинской практики с развитой медицинской наукой и с медицинской техникой. Сюда относятся не только значительные достижения биохимии, генетики и фармакологии и распространение биомедицинской технологии, но и последствия компьютерной революции в диагностике, регистрации и информации, а также в автоматизации многих медицинских лабораторных процедур. Медик включен в систему информации и контроля, ставшую составной частью клинической практики, а также тех аспектов профессии, которые связаны с административными функциями и с обработкой данных. Стоимость этих научных и технических компонентов повышает сто-

имость медицинских услуг, хотя экономия за счет масштабов, рационализации и автоматизации ведет к уменьшению единичной стоимости многих процедур. Новые технологии, с одной стороны, позволяют небольшому количеству медиков обслуживать большее число потребителей; с другой стороны, однако, они увеличивают число специальностей, необходимых для профессин, и еще больше деперсонализируют отношения между врачом и пациентом.

4. В некотором смысле медицинская «популяция» — потребители медицинских услуг или те, кто нуждается в охране здоровья,— не изменяется: каждый является потенциальным пациентом. Однако характеристики этой популяции меняются в следующих отношениях. а) С появлением страхования здоровья и программ здравоохранения по месту работы, с возникновением таких программ, как Медикер, Медикейд и т. д., большие группы населения, которые из-за высокой стоимости медобслуживания раньше редко обращались к докторам, теперь делают это более регулярно и часто. б) Возрастающая осведомленность общественности в вопросах здоровья, а также изменения в оценке необходимости медицинской помощи привели к тому, что теперь значительно большее число людей прибегает к медицинским услугам. Рост знаний в области медицины и изменения в общественном восприятии здоровья и болезни влекут за собой культурные изменения в оценке того, что считается «нездоровьем» или «требующим лечения». в) Изменения в типах занятости и профессионального риска, в питании, в образе жизни и в окружающей среде порождают новые виды болезней и травм. Благие плоды самой медицинской практики ведут к тому же: возрастающая продолжительность жизни влечет появление новой большой группы престарелого населения с сопутствующим этому пропорциональным ростом доли возрастных болезней и недугов; возрастающая продолжительность жизни больных такими, например, заболеваниями, как диабет, для которых характерна четко выраженная генетическая предрасположенность, и возрастающая способность к деторождению у тех женщин, которые прежде не имели ее по медицинским причинам или из-за болезни или ранней смерти, ведут к тому, что с течением времени доля больных во всей массе населения растет. Пагубные эффекты могут возникать и из самих условий современной медицинской практики,

способной порождать ятрогенные болезни и инфекции, т. е. такие инфекции, которые являются следствием самой медицинской практики или условий, в которых проводится лечение. Это — эпидемии в больницах или расстройств, возникающие при проведении профилактических массовых мероприятий и процедур, или непредвиденные побочные эффекты новых процедур или лекарств. Все это ведет к изменению общих контуров заболеваемости и здоровья в обществе, а следовательно, и к изменению потребностей в медицинском обслуживании и запросов к самой медицинской практике. Сам прогресс медицины по принципу обратной связи порождает новые потребности.

5. Традиционная профессиональная автономия медицины оказалась серьезно затронутой вторжением правовых и юридических решений в те области, которые прежде считались заповедной сферой компетенции самих медиков, — в вопросы аборт, эвтаназии, смерти мозга. Федеральное законодательство и федеральная политика субсидирования медицинских исследований в США начинают влиять на фокус и направление медицинской практики и в новых аспектах делают ее чувствительной к политическому климату. Регуляция в области страхования здоровья, правительственное субсидирование медицинских учреждений и все увеличивающийся поток судебных дел о преступной небрежности врачей и ненадежность страховок от нее — все это вводит в медицину законодательство и право в таких формах, которые выходят далеко за пределы старомодной судебной медицины. Правовой и юридический статус профессии и ее институциональных структур — больниц, медицинских школ, аттестационных органов и т. д. — изменяется вследствие развития движения по защите прав пациентов и роста требований со стороны налогоплательщиков и судов по введению новых форм медицинской отчетности. Профессиональные цеховые организации, а также новые организации, преследующие социальные интересы (например, «Врачи за социальную ответственность») более активно участвуют в политической жизни, в организации лобби, петиций специального законодательства. Этот огрубленный и беглый очерк не претендует на полноту охвата всех проблем — он просто говорит об изменениях в медицинской практике, ставящих под вопрос более старые структуры и способы действия. Ведут ли, однако, эти изменения к изменениям в нормах практики, или в концепции блага,

на которое направлена медицина, или в понимании медицинских добродетелей? Или же эти нормы сохраняются в неизменности как существенные черты любых форм медицинской практики?

На эти вопросы трудно дать ответ. Да и вообще не ясно, в чем должен состоять такой ответ. Ясно, что в этих радикально изменившихся обстоятельствах содержание и значение традиционных добродетелей требует переинтерпретации. Как, например, должна интерпретироваться доброжелательность в качестве собственно *медицинской* добродетели в тех формах практики, где индивидуальный пациент в буквальном смысле слова не виден как личность, а виден только через посредство записей, лабораторных показаний или данных, зарегистрированных в памяти компьютера? Разумеется, техническая компетентность и ответственность за вынесение медицинских заключений в этих обстоятельствах способствует благу пациента. Но такие диагнозы, как «разрыв селезенки, случившийся в палате 409» или «инфаркт, случившийся в блоке неотложной помощи», являются объектом медицинской доброжелательности совсем в ином смысле, нежели это традиционно понималось, или по крайней мере они дают ей новую и экзотическую трактовку. Можно ли практиковать доброжелательность как добродетель по отношению к анонимным личностям? Существует старая интерпретация добродетели милосердия, предложенная много веков назад Маймонидом и подчеркивающая именно этот фактор: высшей формой милосердия является та, которую осуществляет некто, неизвестный ее получателю и сам не знающий того, кто получает это милосердие. Должны ли мы принять такую интерпретацию анонимной доброжелательности? Может ли доброжелательность осуществляться абстрактно как некая общая добродетель, внутренне присущая человеку, хорошо делающему свое дело, или при этом доброжелательность смешивается с компетентностью? Если мотив компетентности проистекает из удовлетворения от реализации собственных способностей, безотносительно к последствиям этой компетентности для благополучия других, можно ли это считать «ненамеренной благожелательностью», поскольку объективные последствия способствуют благополучию пациентов? Или же термин «ненамеренная благожелательность» несет в себе противоречие? Если в результате медицинской процедуры причинен вред или

травма пациенту и имеется возможность доказать, что это вызвано дефектом в сложном техническом приборе или в программе компьютера, то как должна определяться виновность и как в таких ситуациях следует определять добродетель ответственности и порок безответственности? Очевидно, в этом и в бесчисленном множестве других случаев интерпретация добродетелей становится моральной и правовой задачей со множеством неизвестных. И именно с такими задачами сталкивается сегодня медицина, что объясняет быстрый и беспрецедентный рост интереса к медицинской этике и к преподаванию и практике «медицинской гуманистики». Следовательно, ответ на вопрос о том, изменяются ли нормы медицины, не может быть получен непосредственно или априорно. Его можно получить, однако, из детального анализа нынешних напряженных дискуссий, законодательства, слушаний, юридических решений и разборов судебных дел и из деятельности таких институциональных форм, как комитеты по этике, группы, отстаивающие права пациентов, и те организации медиков, которые занимаются решением новых вопросов о социальной ответственности, возникающих перед их профессией. Здесь я не берусь отвечать на этот вопрос на таком конкретном уровне. Я хочу лишь сформулировать его в определенном виде с учетом того, что медицинские добродетели развиваются в историческом и социальном контексте.

*Возможна ли критика норм изнутри медицинской практики?*

Этот последний вопрос, видимо, наиболее проблематичный. Я говорил ранее о некоторых трудностях, связанных с установлением нормативного базиса для критики. На вопрос «Что должно быть добродетелью медицины?» или «Какова истинная цель медицины?», как и на связанный с ним вопрос «Каковы медицинские добродетели?», нельзя ответить, просто указав, что *фактически* считает добродетелями медицинская профессия или общество в целом. Ибо это было бы констатацией того, каковы нынешние верования, или описанием их без критического отношения к самим этим верованиям. Вопрос поэтому не просто в том, «чем, *по моему мнению*, должны быть эти верования?»; скорее он должен носить по преимуществу теоретический характер: «Что есть медицина?» Однако это, по-видимому, в той или иной форме предпола-

гает эссенциалистский подход, исходящий из того, что медицина как таковая имеет некоторую «природу» помимо ее социальных и исторических контекстов и независимо от них. Если же, напротив, мы считаем, что «природа» или «сущность» медицины сама возникает исторически и развивается, т. е. изменяется с течением времени, или же что, хотя ее «сущностные» черты и сохраняются, но получают разное выражение в изменяющихся контекстах, то, избегая абстрактного эссенциализма, мы оказываемся связанными с той или иной формой исторического релятивизма. И, далее, на каком основании мы можем критиковать настоящее? Где найти независимый стандарт для оценки добродетелей, которые надлежит измерить, или для определения того, в чем *должны* заключаться эти добродетели, если сам критик находится в некоторой конкретной исторической и социальной ситуации?

Некоторым ориентиром может стать пример из области права: что бы ни понималось под справедливостью, закон действует на основании прецедента и принципа, которые посредством определенного систематического процесса аргументации и адаптации приспособляются, интерпретируются и изменяются применительно к текущим потребностям и воззрениям. Но против этого можно возразить, что закон либо представляет интересы тех, кто социально, экономически или политически господствует в данном обществе, либо примиряет конфликтующие интересы и воззрения ради социальной стабильности. А если это так, то нормативная сила закона или юридического решения проистекает из изначальной приверженности либо интересам правящего класса, либо всеобъемлющему благу социальной стабильности. В любом случае, видимо, для нормативной силы закона нет других оснований помимо мнений, суждений и соглашений, которые оказались превалирующими либо под воздействием социальной власти, либо в рамках некоторого общепринятого способа действия. Но что если ставится под вопрос сам этот способ действия?

Можно было бы утверждать, что закон воплощает некий существенный и первостепенный принцип, например, равенство, беспристрастность или некоторую другую форму справедливости, которая должна быть мерилom для всех производных суждений. Но и тогда этот принцип либо должен будет внушать консенсус — и в этом случае нормативная критика может отправляться только от спо-



собов, которыми достигается этот консенсус, — либо апеллировать к некоторым экстрасоциетальным и трансцендентным основаниям, а в этом случае именно *они* и станут предметом обсуждения. Право, следовательно, в лучшем случае дает интересную аналогию для ситуации с медицинскими нормами, но при этом остается в том же положении, что и они.

Альтернативой по отношению к принятию *имманентно* «сущностных» нормативных оснований является принятие *историзма*: основания для критики лежат в понимании развития самой медицины как формы практики и ее взаимоотношений с общими социальными условиями. “Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung selbst” («Истинная критика заключена в самом развитии». — Нем.) — гласит гегельянский афоризм Фейербаха, относящийся в данном случае к критике философии. Сомнения при этом возникают потому, что такая «имманентная» критика зависит либо от наших представлений о том, каково историческое направление развития медицины (что выродится просто в предсказание), либо от представления о том, куда оно *должно* вести, а это вновь возвращает нас к априоризму или к предшествующему вопросу: «В чем *должна* заключаться добродетель медицины? или «Что *есть* медицина?»

Этим вопросом еще раз замкнулся круг. Проблемы бесконечного «критического» регресса или «критического» круга, с которыми мы столкнулись ранее и о которых говорили, что они не «безнадежны», не оставляют нам, по моему мнению, иного выхода, кроме как обратиться к этому вопросу во всей его полноте и увидеть в нем *теоретический* вопрос, т. е. вопрос, ответом на который должна быть полная и систематическая теория медицины как особой формы практики. Я закончу несколькими краткими замечаниями о том, как я ответил бы на него.

Во-первых, любая концепция о том, что есть медицина, должна, я думаю, начинать с того факта, что это есть социальная, человеческая практика и как таковая она является одним из фундаментальных способов, коим человеческие существа упорядочивают свое существование и обеспечивают себя средствами выживания. Основные потребности человеческого существования, которые удовлетворяет медицина, относятся к явлениям расстройства и болезни, боли и страдания, рождения и смерти. Это, очевидно, трансисторические и транскультурные

явления человеческой жизни, и в той мере, в какой медицина может быть охарактеризована как исторически непрерывная практика (от предыстории до настоящего времени), она выходит за пределы частных форм своей реализации в любой данный момент времени и предшествует той профессионализации медицины, которая произошла в древних культурах. Это чрезвычайно широкий контекст, и тем не менее, если медицина обладает трансгисторической или «сущностной» добродетелью, эта добродетель должна выводиться из трансгисторических потребностей, которые удовлетворяет медицина, и ценностей, которым она служит.

Во-вторых, в качестве социальной практики медицина исторически профессионализировалась различными путями в результате разделения труда в обществе в целом и исходя из потребностей специального образования и подготовки, которые стали необходимыми по мере роста медицинского знания. Эта профессионализация, возникающая в историческом контексте развития народной медицины различных племен, ведет к возникновению особых каст, цехов или тайных обществ целителей и акцентирует саморегуляцию или автономию своей профессии в отношении удостоверения компетентности и контроля за теми, кто должен заниматься практикой. Поэтому ценности профессии как таковой должны быть добавлены к ценностям, которые медицина представляет для общества в целом, т. е. к ценностям здоровья и лечения.

В-третьих, хотя и можно говорить, что практика медицины отвечает социальным потребностям, превосходящим все исторические и культурные различия, и что развитие медицины как профессиональной практики независимо от возможных вариаций в способах ее осуществления является универсальным феноменом для всех культур и исторических периодов, я уже отмечал ранее, что специфика медицины в каждом конкретном случае должна пониматься только сквозь призму той частной формы, которую в этом случае исторически принимают социальные потребности, и специфических для этого случая способов профессионализации или институционализации. Очевидно, медицина призвана быть таким способом профессиональной практики, который наилучшим образом удовлетворяет преобладающие или вновь возникающие социальные потребности. Нормативный базис для оценки критики этой практики, следовательно, полностью

зависит от определения того, каковы социальные потребности теперь или какими они скорее всего станут в ближайшем будущем, и соответствуют ли этим потребностям профессиональные формы практики. Но кто должен определять это?

Мне представляется, что в условиях демократического общества определять, какие потребности должна удовлетворять медицина, должны люди, которые обладают этими потребностями, т. е. народ в целом через свои формы представительства и участия в принятии решений. Но для этого необходимо, чтобы и восприятие этих потребностей опиралось на достоверную медицинскую информацию. Следовательно, в определенном смысле медицинская профессия несет ответственность за информирование общественности о том, каково состояние здравоохранения и каким оно должно быть или, еще лучше, за такой уровень медицинской грамотности общества, который позволил бы ему самому выносить об этом квалифицированные суждения. Вместе с тем на представление профессионалов о медицинских потребностях могут оказывать сильное влияние их собственные унаследованные традиции, воззрения и социальная идеология: медицинская профессия пока что не является представительной выборкой всего населения. Поэтому в определенном смысле общество ответственно за информирование медиков о своих потребностях, с тем чтобы профессионалы могли реагировать на эти потребности. Можно утверждать, таким образом, что ответ на вопрос «Какова должна быть истинная цель медицины?» не может быть дан *иначе*, чем путем диалектического взаимодействия между теми, кто практикует медицину, и теми, на ком она практикуется (включая не только актуальных, но и потенциальных потребителей медицинских услуг, т. е. население в целом)

Это предложение порождает ряд трудностей. 1) В современной политической экономии медицины наиболее хорошо слышны и вызывают реакцию прежде всего потребности и представления о своих потребностях тех, кто располагает средствами для наиболее эффективного выражения своих потребностей. Это не совсем тавтология. Две вещи звучат здесь громче всего: деньги и право голоса. Поэтому выражение медицинских потребностей связано с экономическими и политическими возможностями. Это не означает, что медицина вообще игнорирует

потребности бедных слоев населения или людей, лишенных политической власти; для некоторых медиков служение таким людям само по себе становится моральным императивом, но это значит, что приоритеты в реагировании медицины на общественные потребности смещены в этом направлении. Например, только право голоса оказывается эффективным в ориентировании практики на потребности бедных слоев населения; следовательно, дело зависит от эффективности демократических процедур.

2) В той мере, в какой общественность информирована о собственно медицинских потребностях, она должна быть информирована также и о том, что необходимо для удовлетворения этих потребностей, т. е. о том, что требуется самой медицинской практике для эффективного удовлетворения социальных потребностей. В этом случае общественность в конечном счете ответственна за обеспечение медицинской профессии инструментарием, необходимым для адекватной практики. А это, по-видимому, ставит саму профессию и *ее* потребности в зависимость от того, как общественность понимает медицину.

Несмотря на эти трудности, мне представляется, что *конкретное* определение добродетели медицины и производных от нее медицинских добродетелей в качестве своего нормативного основания имеет убедительное суждение, высказываемое самим обществом. Это значит, по существу, что добродетель медицины зависит от общей добродетели свободы, т. е. от социальной и человеческой добродетели свободного и демократического определения индивидами того, в чем состоят их потребности и как они должны удовлетворяться. Но такая свобода не может осуществляться эффективно, если она не будет хорошо информированной свободой. Следовательно, одной из кардинальных добродетелей профессии врача становится ответственность за просвещение общества по вопросам здоровья и заболеваний. В этом более широком смысле «практика медицины» выходит за пределы своей профессии, включая в себя в качестве составляющей медицинскую общественность как клиентуру для этой практики. В этом довольно специфическом смысле медицина есть не просто практика, осуществляемая врачами над пациентами — она становится формой социального сотрудничества в достижении общего блага. Добродетель медицины, следовательно, является «социальной» добродетелью в наиболее глубоком значении этого слова.

## Литература

1. Beauchamp T. L., Childress J. E. Principles of Biomedical Ethics' 2 nd ed., New York, Oxford University Press, 1983, p. 235.

2. MacIntyre A. How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context. In: Engelhardt H. T., Spicker S. F. (eds.), Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences. Boston and Dordrecht, D. Reidel, 1975, p. 97—111.

3. Wartofsky M. W. Medical Knowledge as a Social Product: Rights, Risks and Responsibilities. In: Bondeson W. B. et al. (eds.). New Knowledge in the Biomedical Sciences: Some Moral Implications of its Acquisition, Possession and Use, Boston and Dordrecht, 1982, p. 57—72.

## МОДЕЛИ В НАУКЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ (ПОСЛЕСЛОВИЕ)

Термины «модель», «моделирование» безусловно принадлежат к наиболее распространенным и фундаментальным в концептуальной структуре современного научного знания. В этом плане предлагаемый вниманию читателей сборник работ американского философа профессора М. Вартофского вводит нас в круг наиболее остро дискутируемых в среде как философов, так и историков и методологов науки теоретико-познавательных, историко-философских и историко-научных проблем. Вокруг проблематики моделирования автору удастся сконцентрировать множество фундаментальных вопросов философии науки и наметить пути их решений, как правило, далеко выходящие за рамки традиционных для западной философской мысли неопозитивистских тем.

Профессор Маркс Вартофский — известный представитель философской мысли Соединенных Штатов Америки. Закончив в 1945 г. Высшую школу музыки и искусств в Нью-Йорке, он затем специализировался в области философии и окончил в 1952 г. Колумбийский университет. Его перу принадлежат книги «Концептуальные основы научной мысли» (Нью-Йорк, Макмиллан, 1968) и «Фейербах» (Кембридж и Нью-Йорк, 1977), а также большое число статей по самым различным разделам философии. В течение многих лет М. Вартофский — соредактор (вместе с Р. Коэном) знаменитых *Boston Studies*<sup>1</sup>, редактор философских журналов и сборников, активный участник международных встреч философов различных стран.

---

<sup>1</sup> См. перевод на русский язык сборника статей из первых десяти томов этой серии: «Структура и развитие науки». М., «Прогресс», 1978. В настоящее время в серии опубликовано около 100 томов.

Долгое время М. Вартофский работал профессором Бостонского университета, в настоящее время он — профессор Нью-Йоркского университета.

Советский читатель уже имел возможность познакомиться с работами М. Вартофского. Две его статьи вышли в русском переводе ранее — см.: В а р т о ф с к и й М. Эвристическая роль метафизики в науке. — В сб.: Структура и развитие науки. М., «Прогресс», 1978; В а р т о ф с к и й М. К критическому материализму. — В сб.: Современная прогрессивная философская и социологическая мысль США. М., «Прогресс», 1977 Настоящая книга дает возможность достаточно полно представить философские воззрения М. Вартофского.

В основу этого издания положен сборник статей М. Вартофского «Модели», опубликованный в 1979 году. В русский перевод включены все статьи этого сборника, кроме двух, которые были опубликованы ранее, — мы их только что назвали. Кроме того, в настоящее издание мы включили статью М. Вартофского «Добродетели и пороки: социальное и историческое конструирование медицинских норм». На английском языке она была опубликована в журнале “Virtue and medicine” Shelp E., ed., 1985.

### *Единство содержания сборника*

Статьи М. Вартофского, с которыми теперь имеет возможность познакомиться советский читатель, не писались по заранее установленному единому замыслу. Как отмечает сам автор во «Введении» к сборнику, эти работы готовились по разным поводам — здесь представлены и статьи из философской периодике и доклады на различных конференциях. Таким образом, статьи охватывают почти четвертьвековой период творчества М. Вартофского — от начала 60-х годов до середины 80-х. Как известно, для этого важного этапа в развитии философской жизни Запада характерен серьезный критический пересмотр позитивистских позиций в философии и методологии науки, широко распространенных в первой половине XX в. М. Вартофский в этом сборнике выступает как активный участник этого процесса, во многом усвоивший и развивающий мировую (в том числе марксистскую) философскую материалистическую традицию.

Это единство мировоззренческой позиции автора обеспечило целостность данного труда (если не на уровне исходного замысла, то на уровне получившейся реализации

результатов входящих в сборник статей). Части сборника, несмотря на уже отмечавшийся их большой временной разрыв, формируют некоторую теоретическую систему, называемую автором *исторической эпистемологией*. Обосновывая целостность своего труда, автор резонно замечает: «История есть ретроспективная реконструкция, придающая прошлому соблазнительную стройность и убедительность: все, кому доводилось слышать шелест крыльев совы Минервы, хорошо это знают. Так или иначе, но большая часть моих ранних разрозненных работ оказалась своего рода преддверием к систематической концепции исторической эпистемологии» (с. 10).

Здесь мы видим интересный феномен творческой эволюции автора — несмотря на то, что «песен» много и они разнообразны, тем не менее их объединяет подчас неслышимый автором единый лейтмотив. В предлагаемой вниманию читателей книге такой лейтмотив — это историзм. Последний проявляется в статьях историко-философского и историко-научного планов, но особенно — в историческом подходе к истине как на уровне индивида, так и на уровне всего человеческого рода. Автор совершенно верно подчеркивает ведущую методологическую линию своего труда — историческую эпистемологию, объясняющую, как мы получаем знания с учетом того, что способы познания меняются с изменениями форм социальной и технологической практики и форм социальной организации (см. с. 8). Для обоснования концепции исторической эпистемологии автор привлекает и проблему теоретико-познавательной роли практики как общественного процесса, и материал генетической эпистемологии Пиаже, и тезис об изменчивости моделей (на чем мы далее остановимся подробнее).

Сближая историческую эпистемологию с марксистской теорией познания, М. Вартофский в работе «Соотношение философии науки и истории науки» пишет, что, вообще говоря, правда, в точно не определенном смысле, историческая эпистемология является марксистской по своей ориентации и должна быть более подробно охарактеризована, особенно в отношении к другим современным концепциям, которые кажутся похожими на нее.

Хотя свою философскую позицию наиболее часто автор определяет как реализм, в последнем преобладает материалистическая направленность, ибо историзм, временной релятивизм истины везде сочетается с признанием объек-



тивности наших истинностных конструкций. Характеризуя путаницу с гносеологической трактовкой моделей в западной философии, автор совершенно справедливо пишет: «Реализм, о котором пойдет речь, это реализм, согласно которому репрезентированные в моделях объекты, события и процессы суть материальные объекты, а также события и процессы материального мира» (с. 27).

Здесь мы сталкиваемся с центральным понятием развиваемой автором концепции исторической эпистемологии — понятием «репрезентация». В рассматриваемых в данной книге воззрениях этот термин выполняет многоплановые функции.

Многоплановость терминов «репрезентация» и «представление» создавала определенные методические трудности в процессе перевода. Читатель увидит, что в зависимости от контекста при переводе использовались термины «репрезентация», «образ», «представление». За этой лингвистической многозначностью термина несомненно скрыта серьезная гносеологическая проблема — многоаспектность представления.

В начале своей книги автор отмечает, что важно различать *внешнюю репрезентацию*, выражение некоторого содержания во внешней форме, которая является предпосылкой для так называемой *внутренней репрезентации*, т. е. рефлексивной деятельности (мышление, воображение, сознательное целеполагание), представляющей собой развитие способности человеческого познания.

Это соображение представляется методически конструктивным. Однако, по нашему мнению, подчас акцентировка внимания на процессе познания как репрезентации становится в данной книге чрезмерной, вследствие чего в известной мере оказывается в тени проблематика познания как процесса отражения. Так автор берет предложение «Стул стоит на столе» и отмечает, что его можно рассматривать под различными углами зрения в зависимости от различных теорий языка. «Вместе с тем это предложение можно считать выражением моего убеждения, симптомом определенного состояния говорящего как физического организма, лингвистической записью, напечатанной несколькими строками выше. Однако данное предложение — модель, если для меня или для вас оно репрезентирует определенное состояние дел» (с. 38). Нам представляется, что в этот тезис неправомерно ставить «репрезентирует состояние дел» на последнее место, да

и «репрезентирует состояние дел» — всего лишь несколько ослабленное выражение тезиса «отражает объективную реальность».

Хотя термин «репрезентация» и весьма многозначен и методически продуктивен во многих отношениях, тем не менее он не охватывает, как нам представляется, всю теоретико-познавательную проблематику.

Что же касается реально работающей системы функций термина «представление», то здесь, на наш взгляд, могут быть вычленены четыре основных аспекта.

1. *Сенсологический аспект* репрезентации связан с процессом образования ощущений и их формированием в целостные образы объектов, находящихся вне каких бы то ни было представлений субъектов.

2. *Информационно-мемориальный аспект* репрезентации — это собрание сведений о предмете в прошлом и настоящем, на уровне индивида и на уровне человеческого рода, систематизированные представления.

3. *Рефлексологический аспект* — это внутренний аспект представления как «разговора разума с самим собой», как реализация оценки ситуации и самооценки положения субъекта в данной ситуации. В этом плане нормы выступают как вид репрезентации (этот аспект получил отражение в статье «Модели, метафизика и причуды эмпиризма» настоящего сборника)

4. *Модельный аспект* — наиболее важный для данной книги. Он связан с внешним выражением некоторого содержания, с замещением одного содержания другим вещественным или знаковым. В этом аспекте наиболее полно реализуется динамизм представления, его нарастающая адекватность объекту. Весьма существен здесь момент неединственности представления одной и той же сущности. Для иллюстрации модельного аспекта термина «представление» обратимся к классическому труду «Принципы квантовой механики» П. Дирака, где в специальной главе «Представление» приводится такая формулировка: «Способ, согласно которому абстрактные величины заменяются числами, не является единственным: имеется много способов, соответственно тому, что в геометрии возможно построить много координатных систем. Каждый из таких способов мы назовем *представлением*, а совокупность чисел, заменяющих абстрактные величины, — *представителем этой абстрактной величины* в данном представлении» (М., 1979, с. 77)

Хотя не все эти аспекты понятия «репрезентация» с одинаковой полнотой отражены в рекомендуемой читателю работе, тем не менее, сборник работ М. Вартофского содержательно развивает понятие «репрезентация».

### *Эпистемологическая природа моделирования*

Труд М. Вартофского недаром называется «Модели» — разделы, посвященные эпистемологическому анализу этого понятия, несомненно занимают центральное место в предлагаемой читателю книге. Думается, что они наиболее значимы и в методологическом отношении. Автор констатирует методическую неразбериху с определениями моделей в западной философии науки<sup>1</sup>. В статье «Путаница с моделями: на пути к неумеренному реализму» он иронически замечает, что симптом путаницы видится «в быстром увеличении числа «странных» и не связанных между собой сущностей, которые называют моделями» (с. 27).

Автор резонно замечает определенную хаотичность разнообразия того, что обозначают как модели — это и учебные пособия в школах и музеях, и теоретические построения физики или психологии, и математические или вербальные выражения, и описания некоторых фрагментов реальности, и, наконец, интерпретация некоторых формальных систем.

Автор, связывая семантический и онтологический аспекты моделирования, совершенно справедливо выступает против эпистемологической недооценки роли моделей в современном познании. Он пишет, что в общем и целом специалисты в области философии науки в этот период «застенчивой онтологии», свойственной колебаниям логиче-

---

<sup>1</sup> Советскую литературу последних лет по методологии моделирования автор, по-видимому, не знает. А в ней имеется значительная традиция такого рода исследований, начиная от приходящихся еще на конец 50-х годов работ В. А. Штоффа. См., например: Штофф В. А. Гносеологические функции модели. — «Вопросы философии», 1961, № 12; Штофф В. А. О роли моделей в познании. Л., 1962; Штофф В. А. Моделирование и философия. М., 1966; Новик И. Б. О моделировании сложных систем. М., 1965; Глинский Б. А., Грязнов Б. С., Дынин Б. С., Никитин Е. П. Моделирование как метод научного исследования. М., 1965; Уемов А. И. Логические основы метода моделирования. М., 1971; Морозов К. Е. Математическое моделирование в научном познании. М., 1969; Метод моделирования и некоторые философские вопросы истории и методологии естествознания. Таллин, 1975; Мамедов Н. М. Моделирование и синтез знаний. Баку, 1979; Эксперимент. Модель. Теория. М. — Берлин, 1982; Лукашевич В. К. Модели и метод моделирования в человеческой деятельности. Минск, 1983; Неймн Я. Г. Модели в науке и технике: история, теория, практика. Л., 1984.

ского эмпиризма, наделили модели тем же статусом, каким обладали метеки в древних Афинах: будучи необходимыми для торговли и процветания государства, они, тем не менее, были чужестранцами, которых терпели только за приносимую ими пользу. М. Вартофский заключает: «На мой взгляд, подобная инструменталистская «иммиграционная политика» по отношению к моделям требует кардинального пересмотра» (с. 30).

Представляется несомненным методологическим достижением автора всемерное возвышение эпистемологического статуса моделей как равноправных граждан «града познания». С этой целью он одним из первых в мировой философской литературе, еще в 60-х годах, вводит фундаментальное понятие «модельного отношения», т. е. отношения, в которое вступают моделируемое и моделирующее. Это методологическое открытие позволяет М. Вартофскому развить материалистическую концепцию моделирования.

В модельные отношения могут вступать объекты самой различной природы. Но в этих отношениях всегда присутствует некоторый момент объективного, хотя и зависящего от выбора модельера, но не определенного модельером по своей структуре, соответствия модели оригиналу.

Вспоминая шутовскую постановку вопроса о самоидентичности модели в исходной классической работе 1945 года А. Розенблютом и Н. Винером о том, что лучшей материальной моделью кошки будет иная кошка, однако предпочтительнее, чтобы это была именно эта же самая кошка (см.: Rosenblueth A., Wiener N. The Role of Models in Science. Philosophy of science, 1945, v. 12, № 4), автор, опираясь на беспредельно широко понятое модельное отношение, приходит к предельному обобщению, согласно которому не только не требуется, чтобы объект выступал в качестве модели самого себя, но вообще любой объект любой (вещественной или знаковой) природы может становиться моделью любого другого объекта.

Развивая материалистический подход к моделированию, автор обосновывает необходимость наличия некоторого объективного соответствия (трактуемого весьма широко в данных конкретных условиях модельного познавательного акта) между моделью и оригиналом. «Любая сущность может рассматриваться как модель любой другой тогда и только тогда, когда мы можем выделить общие для них релевантные свойства, т. е. свойства, благодаря которым одна сущность похожа на другую» (с. 34). Чтобы

формулировать этот основополагающий принцип моделирования, автор в духе времени обращается к «евангелию от Алисы». Он остроумно замечает: «Льюис Кэррол задает Алисе загадку: «Чем ворон похож на конторку?», на которую та не может найти ответа. Однако если бы Алиса умела выделять релевантные свойства, она заполнила бы своими ответами всю книжку от начала до конца» (с. 34). Думается, в последнем утверждении, даже с учетом его шутливого статуса, позволительно усомниться. Ведь во веки веков было, есть и будет самой трудной задачей предмодельной концептуальной фазы моделирования как раз вычленив из всех возможных именно наиболее в данных конкретных условиях разумный выбор моделиобразующего параметра.

Проблемы меры объективного соответствия модели оригиналу и в то же время многообразия форм аналогии конструктивно обсуждались профессором М. Вартофским в докладе, сделанном во время его посещения Советского Союза в октябре 1986 г. на семинаре во Всесоюзном научно-исследовательском институте системных исследований АН СССР

Объективное соответствие и его мера — это каждый раз вновь возникающая труднейшая проблема. Если ее чрезмерно облегчить и выбирать, что попало, то легко можно впасть в соблазн моделировать сапожную щетку с помощью млекопитающего, от чего, как известно, молока не прибавится.

Только конкретизированная связь с практикой поможет нам определить в каждом данном прерывном модельном акте и меру существенности проводимой аналогии между моделью и оригиналом, и меру аппроксимации самой модели, которую нельзя без эпистемологической катастрофы (возможно, зародыша всех иных катастроф) ни упростить, ни переумножить. Это важнейшее условие действенности моделирования.

По мере нарастания темпов и масштабов технического прогресса все большую значимость будет приобретать такая модификация моделирования, которая связана с моделями ситуаций технологического риска. Чем масштабнее техническая система, тем ответственнее процедура моделирования ее возможной катастрофы, вероятность которой, к сожалению, никогда не может быть нулевой. Однако при обстоятельной модельной проработке эту вероятность, очевидно, можно все существеннее и существеннее снижать.

В классификации того, что является моделью, М. Вар-

тофский специально вычленяет модели как устройства для расчетов или как механизмы умозаключений. Он справедливо обращает внимание, что надежность таких моделей заключена в их структурном или формальном изоморфизме с набором описательных утверждений и отношений между этими утверждениями в той или иной эмпирической науке. Таковы компьютерные модели, получившие столь быстрое распространение в эпоху неуклонно прогрессирующих электронно-вычислительных машин. Следует подчеркнуть, что автор, отдавая должное этим «модерновым» моделям, в то же время не абсолютизирует их роль, считая, что они выполняют «вспомогательную функцию» и способствуют обеспечению проверки теорий. ЭВМ моделирует в тех или иных пределах человеческий мозг, однако примат остается за человеком с его деятельностью и вытекающей из нее психической организацией. Принципиально верно, на наш взгляд, решая вопрос о соотношении человека, его деятельности и познания с компьютерной моделью, М. Вартофский, к сожалению, уделяет последней немного внимания. А ведь социальная значимость системно-кибернетического моделирования (т. е. моделирования, объект которого представляет собой сложную междисциплинарную систему и которое само реализуется с помощью компьютера в виде системы взаимодействующих моделей — блоков) неуклонно растет. Так, например, американским и советским исследователям удалось при моделировании последствий обмена ядерными ударами получить модель «ядерной зимы», при которой гибнет все живое.

Думается, что наиболее перспективный аспект моделирования связан как раз со слабо представленными в данной книге системными моделями социально-экономических и социально-экологических процессов на различных уровнях — на уровне города, региона, всей глобальной системы (см. например, труд международного коллектива ученых социалистических стран — «Диалектика и системный анализ». М., 1986). Правда, если эти проблемы затронуты недостаточно, то в книге обстоятельно представлена острая междисциплинарная проблема единства гносеологии и психологии на примере творчества видного ученого XX века Ж. Пиаже (см. статью данного сборника «От праксиса к логосу: генетическая эпистемология и физика»)

Подчеркивая роль фактора целостности в развитии научного познания, выявляя всю значимость интегративных процессов в современной науке, удачно иронизируя по поводу «уютных дисциплинарных местечек», М. Вартофский не может обойти вопроса о соотношении философии и естествознания. Здесь мы встречаемся с одним из его значительных теоретических достижений — аргументированным опровержением субъективистских антиметафизических построений. С этим теоретическим достижением американского автора наши читатели уже знакомы по ранее переведенной на русский язык работе М. Вартофского «Эвристическая роль метафизики в науке». В настоящей книге читателя несомненно заинтересует блестящая критика концепций Куна и Лакатоса в статье «Соотношение философии науки и истории науки» (с. 97—121).

В статье «Модели, метафизика и причуды эмпиризма» убедительно показана непродуктивность бывшей долгое время модной на Западе деонтологизации, при которой познавательные приемы (в том числе моделирование) теряли реальные основания в реальном бытии и как бы «повисали» в призрачном «тумане» беспросветного субъективистского эмпиризма.

Подчеркивая значимость философии для интеграции всех форм духовной культуры, М. Вартофский уделяет определенное внимание вопросам эстетики, развитию художественного представления (см. статьи, включенные в настоящий сборник: «Восприятие, репрезентация и формы деятельности: на пути к исторической эпистемологии», «Искусство как гуманизирующая практика»).

Философия, по М. Вартофскому, нужна не только для обоснования логических процедур, но также и для синтеза всех познавательных форм (в том числе и таких широко-масштабных, как наука и искусство,— см. статью «Рисунок, репрезентация и понимание»).

Не ставя задачи описания всего богатого материала данной книги по вопросам взаимосвязи философии и специальных наук, остановимся на двух принципиальных в методологическом отношении вопросах — о взаимодействии философии науки и истории науки и о природе и сущности редукционизма. По первому вопросу автор развивает диалектическую синтетическую концепцию философской истории науки и философии науки, пронизанной истори-

ко-научными данными. Он резко критикует куновскую «историю без диалектики» и лакатосовскую «диалектику без истории» (с. 114). «Нам нужна поэтому,— подчеркивает М. Вартофский,— диалектическая история науки» (там же). Далее он замечает, что *«наука... есть теоретическая форма познавательной практики человека»* (с. 116).

Хорошее знакомство с философией марксизма, несомненно, делает весьма весомой аргументацию автора при обосновании единства философии и истории науки.

Сложнее обстоит дело с редукционизмом. В прежние годы в нашей литературе методологическая роль исследовательской программы редукционизма оказывалась серьезно запутанной, что приводило к методической недооценке редукционистских программ и «онтологического» и «гносеологического» сведения одних областей познания к другим.

Думается, здесь правомерна аналогия с ленинским анализом гносеологического релятивизма: абсолютный и абсолютизированный релятивизм — дорога к субъективному идеализму, относительный же релятивизм — противоядие против скверны догматизма, неперемное условие диалектико-материалистического подхода к познанию. Также и редукционизм — лишь в его крайних формах он воистину метафизичен. Разумная же, не застывшая, а динамичная редукция — конструктивный внутренний механизм познавательного процесса, во многих случаях полезная тактика исследования.

Так, широко известен тезис К. Маркса: «Задача науки заключается в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении *движение совести* к действительному внутреннему движению» (М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Соч., т. 25, ч. I, с. 343 (курсив наш.— Авт.)). Само сведение при этом понимается как выведение связей сложного и простого. Да разве и сегодня в естествознании не остается актуальной задача вывести химические и биологические явления из внутреннего физического движения? Разве не остается фундаментальной проблема выводимости многообразия мира из единой субстанции?

Взятая в ее рациональной форме методологическая программа динамического бесконечностного редукционизма служит важным организующим элементом познавательного процесса. Однако, она, конечно, не может исчерпать всю систему познавательных приемов, не может выступать как единственная глобальная онтологическая и



теоретико-познавательная концепция. Ведь в реальности мы обнаруживаем противоречивую целостность единства и многообразия объектов, и соответственно в ее познании происходит извечное соревнование приемов «унификации» — нахождения общностей в многообразном и приемов «спецификации» — обнаружения своеобразия развития и функционирования все усложняющихся реальных систем. Что же касается неабсолютизированной модификации программы динамического многоступенчатого сведения не к фиксированным кирпичикам мироздания, а к диалектическим взаимодействиям реальности, то ее конструктивная роль как надежного инструмента интеграции будет, на наш взгляд, постепенно возрастать в современной науке.

По всем этим важным и острым проблемам читатель найдет в данной книге интересный материал. В статье «Редукция, объяснение и онтология» автор стремится преодолеть крайности редукционизма на базе представления об иерархизированном сведении, при котором редукция не становится абсолютной, но лишь относительной в пределах данного уровня развития, соподчиненного с другими более высокими уровнями. В ней содержится и интересный обзор различных трактовок редукции и дискуссия о природе принципа простоты как лишь логического или также эмпирического и даже онтологического (см. с. 51). Думается, весьма методологически значимо стремление автора разрешить проблему сводимости — несводимости с помощью критерия системной адекватности, основанного на предположении об адекватности представления о вселенной как о системе (см. там же).

Удачно, на наш взгляд, автор связывает с проблемой редукции концепцию иерархичности. Он пишет: «Концепция уровней склоняется к онтологической пролиферации и в то же время она элегантна в системном плане: если у этой концепции и есть определяющая характеристика, так это, бесспорно, ее непрерывность, системное единство и преемственность иерархических уровней редукции» (с. 53).

Проводя весьма последовательно линию единства философского обоснования и естественнонаучного познания, автор подчас противопоставляет эти формы познания. Так, говоря об интересной концепции редукционной иерархии, автор полагает, что выбор должен строиться не на философских, а на естественнонаучных началах. Нам представляется, что более правомерен выбор, делаемый и по философским, и по естественнонаучным основаниям.

Теоретически весьма аргументированно автор связывает моделирование и проблемы редукционизма. Уже в самой основе модельного отношения — фундаментальной, по справедливому мнению М. Вартофского, связи между моделируемым и моделирующим — заключена проблема редукции. Действительно, для теории моделирования важны вопросы: «В какой мере модель адекватна объекту?», «Сводим ли моделируемый объект к своей модели?»

Интересную, во многих отношениях оригинальную и конструктивную концепцию редукционизма мы находим в публикуемой в данном издании статье «Редукция, объяснение и онтология». Автор подчеркивает что «традиционное возражение против редукционного объяснения чаще всего опирается на то, что редукционное объяснение органически связано с онтологической редукцией типа “ничто кроме...”» (с. 43). Согласно этой точке зрения редукционному объяснению отказывают быть действительным объяснением потому, что оно неправильно описывает или вообще сводит к более низкому уровню материи, т. е. элиминирует, определенные свойства реальности и поэтому оставляет их попросту необъясненными.

Ошибка, как отмечает М. Вартофский, этой традиционной точки зрения заключается в том, что в ней смешиваются два разных случая редукции: в одном редукционное объяснение эксплицитно влечет за собой онтологическую редукцию, в другом — нет. Но ведь традиционное возражение имеет смысл только для первого случая, причем решение вопроса относительно законности онтологической редукции является прерогативой специальных наук, а не философии.

Нам представляется методологически конструктивной развиваемая автором идея о том, что всякое объяснение по сути есть редукция, но методологическая, а вовсе не онтологическая редукция. В современных философских спорах о сведении живого к неживому, о путях выяснения сущности биологических систем, о сущности искусственного интеллекта и «компьютерном мышлении» позиция М. Вартофского с его решительным разграничением методологического и онтологического редукционизма привлекает своей конструктивностью. Автор неуклонно подчеркивает, что волевой момент в модельном познании, как бы активен он ни был, не ставит под сомнение объективное содержание процедуры моделирования, часто связанной с редукцией различных уровней существования реальных объектов.

Вообще, следует подчеркнуть, что идея автора об иерархии форм существования в связи с развитием теории моделей как квазиобъектов<sup>1</sup>, обладающих промежуточным существованием, весьма интересна. Модели, по М. Вартофскому, это преднамеренно создаваемые конструкции, специально вырабатываемые артефакты. При такой трактовке моделей постановка вопроса о том, что модели всего лишь способы, средства познания реально существующих объектов, подпорка для воображения, вычислительные устройства, тем не менее не избавляет нас от необходимости «признать, что они (модели. — Авт) представляют собой промежуточные сущности» (с. 61)

Однако, важно отметить, что М. Вартофский без каких-либо колебаний принимает материалистический статус этих промежуточных сущностей.

Критикуя представителей формалистски и субъективистски ориентированных философских доктрин, М. Вартофский спрашивает: «...освобождается ли исследователь при аппроксимативных репрезентациях от метафизических обязательств? Про такие модели, если рассматривать их буквально, всегда можно сказать, что, будучи аппроксимативными, они всегда ложны» (с. 69) Бесспорно, в этом тезисе автор стремится преодолеть субъективизм. Однако на самом деле онтологическая направленность не дескриптивна, но и не нормативна. Этого условия недостаточно, ибо нельзя уйти от вопроса, откуда берутся сами нормы. Ведь в конечном счете вопрос о посюсторонности нашего мышления есть вопрос практический. Поэтому в первооснове своей онтология находит свою аргументацию во всемирно-исторической практике... Нам представляется, что основания для полемики с авторской позицией есть. Однако столь же бесспорно, что такое «соревнование» методологических воззрений конструктивно.

Ведь моделируют ныне и на Лесгистон Авеню и на улице Волхонке; потребность в философско-методологических интерпретациях неуклонно растет во всем мире. Так будем сопоставлять и сталкивать различные подходы к моделированию — это важное условие успешности самих процедур моделирования, от которых весьма часто

---

<sup>1</sup> Характеристику и развитие концепции моделей как квазиобъектов см.: Н о в и к И. Б. Наглядность и модели в теории элементарных частиц. — В кн.: Философские проблемы физики элементарных частиц. М., Изд-во АН СССР, 1963.

существенно зависят сами наши судьбы! Философия познавательного процесса все активнее входит в наш многосложный мир. Знакомясь с методологическими концепциями друг друга, мы приобретаем дополнительные шансы для успешного решения наших общих проблем. В этом заключается особый интерес данной книги для советского читателя.

### *Обобщенный подход к моделированию*

Развиваемый американским ученым обобщенный взгляд на моделирование, своего рода концепция «всеобщей модельности», когда все может быть моделью всего, представляется весьма продуктивной рефлексией над наукой XX века.

Подход, обосновываемый в книге М. Вартофского, во многом совпадает с представлениями, развиваемыми примерно в то же время (60-е годы) в отечественной литературе. Более того, если М. Вартофский трактует модель как наиболее общий вид репрезентации, то в нашей литературе моделирование связывалось с предельно общим понятием отображения (правда, как это признает М. Вартофский, во многом синонимичным понятию репрезентации).

Говоря о предельно общем подходе к моделированию в статье «Модели, метафизика и причуды эмпиризма», автор пишет: «С самого начала хочу покаяться в грехе объединения нескольких терминов в один, оправдание чему я представляю в ходе рассуждений в данной работе. «Теории», «гипотезы», «модели», «анalogии» — все это, на мой взгляд, «особи» одного рода, который я называю «репрезентации» (хотя «формирование образов» или «отображений» — термины ничуть не хуже)» (с. 57).

В отечественной литературе разрабатывается еще более общий подход к моделированию как определенной модификации всеобщего процесса отражения. В коллективном труде, входящем в серию книг «Диалектика и современное естествознание», подчеркивалось: «Моделирование универсализируется и в определенном смысле становится синонимом познания, выражающим те характерные черты современного его этапа, которые связаны с единством строгих и нестрогих (формализованных и неформализованных) приемов, с единством прерывности и непрерывности процесса получения новой информации» (Материалистическая диалектика и методы естественных наук. М. 1968, с. 292—293)

В современных условиях наиболее обобщенный подход к моделированию связан с развитием системных исследований и их объединением с методологией моделей. В результате такого объединения сформировалась особая сфера модельного познания — системное моделирование. Теоретически эта область знания опирается на те общеметодологические материалистические и универсальные установки моделирования, которые разрабатывались в представленных в данной книге исследованиях М. Вартофского.

*Системное моделирование* — историческая форма метода моделей, обладающая двоякой сущностной гносеологической характеристикой, где предмет моделирования рассматривается как система и сам модельный познавательный процесс расчленяется на систему моделей, каждая из которых отображает дисциплинарный срез моделируемой системы, а все вместе дают ее multidisciplinary представление.

В силу этой двойственной природы системного моделирования, на него, с одной стороны, распространяются всеобщие гносеологические принципы моделирования, а с другой — в нем формируется ряд специфических черт именно данной исторически конкретной формы метода моделей.

Из всеобщих принципов модельного познания следует, на наш взгляд, вычленить следующие три.

1. *Принцип объективного соответствия* в некоторой степени формы модели оригиналу связан с материалистической традицией в гносеологии. Он налагает ограничения на творческую активность моделирующего субъекта, показывает, что построение и выбор модели не могут быть чисто субъективистски произвольными актами. В конечном счете детерминирующая весь процесс моделирования основа задается самой объективной структурой того фрагмента реальности, закономерности функционирования которого мы ищем в модели для решения данной конкретной социально-экономической проблемы.

При этом хотя системное моделирование и включает в себя достижения общей теории, но в определенном смысле оно ближе к самой чувственной реальности, ибо характеризует не абстрагированные отвлеченные идеальные конструкторы теории (идеальные газы, абсолютно твердые тела и т. п.), а взятые в непосредственной данности фрагменты реальности, как правило, в их взаимодействии с социумом.

2. Далее важно отметить *традиционный принцип экстраполябельности модельной информации* — перенос ин-

формации, полученной на существенно более простой, чем реальный объект, модели, на сам оригинал.

3. Наконец, *принцип верифицируемости модельной информации* предполагает, что вместе с формированием модели вырабатываются все усложняющиеся способы ее формализации и проверки на адекватность. В противном случае, при игнорировании этого принципа, модельная информация лишится ее главного свойства — служить инструментом относительного прогнозирования и управления сложной социально-экономической системой в данных условиях, при заданных целях и определенных ограничениях.

Легко видеть, что философским основанием всех этих принципов служит учение о материальном единстве мира, детерминирующее наличие объективной общности как между объектами реальности, так и между ними и отображающими их в рациональном познании модельными образами. Однако фактическое применение этого учения в реальной практике системного моделирования связано, как нам представляется, с некоторыми фундаментальными парадоксами, часть которых ранее находилась в подтексте модельного познания, а ныне обострилась, выявилась более полно.

Прежде всего имеется в виду традиционный парадокс *бесконечности*: поведение многопараметровой, разнородной системы (ранее в моделировании имели дело с объектами, относящимися или к одной форме движения, или к близким природным формам движения) в общем случае зависит от бесконечного числа факторов, которые к тому же не могут быть разделены по одному. В то же время в каждой данной модели охватывается лишь конечное число факторов, принимаемых модельером за существенные. Смягчение этого парадокса в системном моделировании достигается двумя путями — благодаря динамизму компьютерного моделирования, в котором сравнительно легко в ходе модельного эксперимента осуществляется переход от модели, более бедной информацией, к модели, более содержательной (это видно в развитии глобального моделирования как нового вида социального познания), благодаря принципиальному методологическому требованию всесторонности исследования, развитому В. И. Лениным (см.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 42, с. 290).

Далее отметим парадокс *относительного сведения одной системы к другой* — абсолютной редукции механицизма действительной методологической антитезой служит си-

стемный подход. Однако признание этой альтернативности не отрицает относительной сводимости областей реальности (например, в виде переводимости языков, описывающих разные объекты), что часто реализуется именно в междисциплинарном системном анализе. Эта относительность сводимости парадоксальна, так как члены модельного отношения при всем своем сходстве не становятся тождественными. Из-за этой парадоксальности системное моделирование было бы неправомерно рассматривать лишь в качестве формально-функционального знания.

Здесь проявляется парадоксальное *соотношение функционального и содержательного*. Думается, этот парадокс разрешается путем рассмотрения генетических связей системного анализа с физикалистским подходом (их, как известно, часто противопоставляют). В конечном счете речь должна идти о своего рода обобщении и системного анализа и физикалистского подхода, учитывающем методологический опыт системных исследований. На этом пути обобщенный системный анализ может приобрести статус фундаментального знания. Фундаментализация же системного анализа дает объективное обоснование прикладным разработкам, снимая с них часто встречающуюся ограниченность *ad hoc*.

На этом пути разрешается и четвертый парадокс *уникальности и общности* («уникальной общности») — системные модели, сформированные под данную проблему, уникальны, но в их компьютерном воплощении реализованы в совместном действии разноплановые всеобщие закономерности.

Стало быть, все эти парадоксы связаны с динамичной мерой системности модели — при одинаковых методологических предпосылках одна модель будет более системной, чем другая.

Если технической базой системной модели служит неуклонно совершенствующийся компьютер, то технологическое основание этого познавательного приема составляют такие специфические гносеологические особенности, как более органичное включение и в объект, и в модель человека, по сравнению с традиционными чисто объективными формами моделей (в силу этого системное моделирование тесно связано с самопознанием человека), единство общественных и естественных наук при определяющей роли социальных концептуальных предпосылок модели, диалоговость и сценарный подход.

Конкретная динамика моделирования с повышением меры системности обеспечивается совместной системой моделей и «вторичным» моделированием — построением модели с тем, чтобы полнее реализовать главную цель системного моделирования — выработку оптимального управления сложной системой той или иной природы. Практическим основанием системного моделирования является та степерь интеграции наук, которая достигнута сегодня. В ходе дальнейшего развития таких интегральных направлений, как синергетика и информатика, системная модель может существенно преобразоваться под углом зрения радикального возрастания роли информационных факторов, связанных с прогрессом человеческой деятельности в столь противоречиво характеризующую автором (см., например, статья «Искусство и технология: противоположные модели образования? Использование культурного мифа») эпоху научно-технической революции.

### *Модели, системы и информатика*

М. Вартофский в данном сборнике не разбирает проблематику, связанную с информатикой, ведь еще несколько лет назад трудно было представить, сколь фундаментальным, принципиально значимым для судеб всей цивилизации окажется процесс информатизации — этот исторический процесс возрастания роли информации во всех областях жизни общества, процесс быстрого нарастания темпов развития машинных приемов собирания, хранения, переработки и передачи информации.

Дальнейшие судьбы моделирования тесно связаны с процессом информатизации.

По мере развития этого процесса в моделировании сложных систем все большую значимость будет приобретать человеческий фактор. Ведь вообще достаточно сложные системы по своей сути — это человековключающие системы, т. е. системы, которые человек не только формирует в системную целостность, но и в которые он сам включается в качестве важнейшей подсистемы. Примеры такой системы — город, эколого-экономические системы.

В сущности, это класс систем, фиксирующих черты человеческого поведения. Судьба таких систем и моделей существенно зависит от выбранной стратегии человеческого поведения. Все эти соображения не противоречат установкам исторической эпистемологии М. Вартофского, однако, как нам думается, служат логическим развитием



методологии моделей. На этом пути получают развитие и представления М. Вартофского относительно природы человеческой практики.

В свете определяющей черты моделей сложных систем — человековключенности — можно разобрать и другие их существенные характеристики. Нам представляется, что это будет содействовать дальнейшему укреплению представляемой в данной книге материалистической методологии моделирования.

Моделирование сложных междисциплинарных человековключающих систем, как современная познавательная форма, модифицирует развитие традиционного метода моделей в связи с достижениями системного анализа. Системное моделирование носит междисциплинарный характер и уже в силу одного этого обстоятельства выполняет важную интегративную функцию в продолжающем дифференцироваться научном познании нашей эпохи. Чтобы полнее проанализировать эту функцию, обратимся к вычленению основных гносеологических черт системного моделирования, дополняющих родовые особенности всех исторических форм моделирования, такие, как функция замещения моделью оригинала, функция некоторого большего или меньшего соответствия модели оригиналу и функция аппроксимации оригинала к модели.

*Компьютеризация* — первая характерная особенность системного моделирования, связанная с его материально-технической базой. Прогресс системного моделирования как метода познания органически связан с совершенствованием электронно-вычислительных машин как инструмента моделирования со все нарастающим их быстродействием, способностью оперировать огромными массивами разнокачественной информации. При использовании компьютера происходит гигантский скачок в информационной емкости модели, радикально растет ее многосторонность в охвате моделируемого явления, а следовательно, и адекватность.

Тем не менее роль ЭВМ в моделировании не следует абсолютизировать в духе встречающихся установок, где моделирование становится системным от самого факта введения модели в электронную систему. Нам представляется, что, подобно тому, как самый мощный телескоп сам по себе не познает Вселенную, но служит лишь более или менее совершенным инструментом для познающего субъекта, так и самая развитая электронная система сама по себе не

осуществляет моделирования и не обеспечивает его системности, но служит инструментом для модельера. Конечно, этот инструмент необходим, без него было бы невозможно построить эффективную модель сложнейших объектов современного технизированного мира. В то же время в системном моделировании, как и вообще в познавательном процессе, главная роль принадлежит определяющим построениям моделирующего субъекта. Так, от него зависит в значительной степени сама мера системности модели, а также субъективное осознание этой объективной меры системности, выраженной в модели.

В целом характеристика меры системности модели некоторого сложного объекта зависит от объемов и всесторонности информации, функционирующих в модели в ее банке данных (на чем мы еще остановимся в ходе дальнейшего изложения).

Своеобразие системного моделирования не сводится к компьютеру, но, бесспорно, растущие возможности ЭВМ серьезно изменяют приемы моделирования — в большей мере моделируется не структура, а поведение объекта, закодированное в форме алгоритма, который и становится объектом машинных экспериментов.

Новое единство формализованного и неформализованного — важная черта системных моделей. Научная модель с попыткой количественной характеристики явления всегда строилась, начиная со времен И. Ньютона, на соединении формализованного и неформализованного знания. Ныне это сочетание модифицируется в связи с резким расширением как самих формализованных приемов, так и их способности выражать существо качественных характеристик явлений и предметов реального мира.

Наряду с традиционным формализмом в виде математических уравнений, сейчас приобретает все большую значимость такой вид формализации, как алгоритмизация. Кроме того, в настоящее время с помощью всякого рода полустрогих приемов («расплывчатые множества») удастся в определенной степени формализовать области (например, в социологии), которые ранее задавались лишь описательно.

При этом при моделировании достаточно сложных систем, особенно в социально-экономической области, возрастает роль неформализованных факторов модели. Чем глубже осмысливается опыт компьютерного моделирования, тем полнее раскрывается диалектика формализованного и неформализованного. Границы между ними подвиж-

ны. То, что вчера казалось принципиально неформализованным, сегодня удастся с известной долей аппроксимации формализовать, однако те или иные неформализованные факторы принципиально не могут быть устранены на каждом данном этапе моделирования достаточно сложных систем. Познание во всех его проявлениях нацело, видимо, не удастся свести к формализованным дедуктивным схемам, в которых бы вся информация с жесткостью алгоритма представлялась цепью, в которой одно утверждение вытекало бы из другого без разрывов формальных систем. Так, в отечественной литературе подчеркивается, что познание ограниченности дедуктивных рассуждений особенно важно в эпоху ЭВМ.

При неуклонном возрастании эвристических возможностей совершенствующихся формализованных приемов роль неформализованных утверждений, интуитивных догадок в области моделирования сверхсложных, человеко-включающих систем будет становиться все более значительной.

*Многомодельность* — еще одна важная сторона системного моделирования, поскольку при исследовании сверхсложных объектов, включающих в себя элементы, относящиеся к разным формам движения материи, необходимо формировать систему моделирования. Благодаря этому удастся не только осуществить совместное рассмотрение различных блоков экологии, экономики, народонаселения, природных ресурсов, роста загрязнений, межрегионального обмена, но и сформировать инвариантную структуру системы моделирования, которую не нужно каждый раз заново формировать при изменении состояний тех или иных блоков. На это, как на специфическую черту, повышающую эффективность системного моделирования, обращают особое внимание советские исследователи.

*Системный динамизм* на базе многомодельности составляет следующую важную сторону моделирования сложных системных объектов. В системную модель, которая в начале исследовательской деятельности может быть сравнительно бедной как по количеству информации, так и по степени адекватности оригиналу, заложена способность совершенствоваться, переходить к модели все большего числа измерений.

Такие переходы в системном моделировании понимаются не как разовый акт отображения сложной системы, но как противоречивый познавательный процесс движений от

явления к сущности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и так без конца. Разумеется, при этом каждый конкретный этап моделирования систем в данных конкретных условиях конечен и по количеству вводимой в модель информации, и по времени, потребном на перебор и оценку альтернатив.

В современном динамичном мире крайне важно моделировать результаты еще не осуществленных действий, проектов технических устройств, ведь, как было замечено, проблемы человеческой судьбы формируются сегодня в терминах развития.

Необходимо, чтобы техническое развитие шло в интересах человека; под этим углом зрения моделированию подвергается не только развитие науки, но и воздействие проектируемых технических устройств на природную среду, т. е. их потенциальная «биосферосовместимость». Такое опережающее моделирование служит серьезным инструментом отбора оптимальных управляющих воздействий на реальную систему. Сами же эти оптимальные воздействия выявляются в процессе обмена информацией между человеком и ЭВМ, участвующими в системном моделировании. Системность и развитие в моделировании интегрируются в духе ленинского тезиса о том, что «всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом *единства мира*, природы, движения, материи etc.” (Л е н и н В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 229).

*Диалоговость* — важнейший технологический момент в реальном функционировании системной модели. Вся система моделирования в свете сценарного подхода приходит в движение лишь после постановки человеком-модельером вопроса: «Что будет, если будет сделано то-то и то-то?» (До этого мы имеем лишь потенциальную системную модель.) С момента задания конкретного сценария все элементы системной модели приходят в движение и выдают набор возможных альтернатив. Выбор же из них оптимальной в конечном счете всегда останется за человеком.

Диалоговый режим особенно эффективен в условиях неполной определенности задачи, многозначности решений и трудно поддающегося алгоритмизации критерия предпочтения одного решения другому. Необходимость учета разнообразных критериев представляет собой весьма трудную задачу, особенно в тех случаях, когда требования различных ЛПР к одной и той же системе, например к модели

крупной экосистемы, могут оказаться противоположными, а соответствующие управленческие решения могут привести к самым различным последствиям. Фактически только на модели можно проверить различные варианты управления и выбрать оптимальное или хотя бы компромиссное решение. Как считают многие исследователи, единственным способом преодолеть подобные противоречия является использование имитационных систем, работающих в режиме человеко-машинного диалога. Вполне понятно, что в условиях модельного формализованно-обобщенного изучения процессов глобального развития человеко-машинные диалоговые системы оказались ведущим средством.

Можно сформулировать два основных методологических принципа, характеризующих сущность человеко-машинной системы моделирования глобального развития.

*Принцип примата человеческого над машинным в компьютерных системных моделях.* В особенности четко этот принцип проявляется при интерпретации результатов моделирования, что в общем характерно для любой диалоговой системы.

*Принцип конструктивности и действенности компьютерного моделирования.* С помощью компьютерной модели накопленная многоплановая неформализованная, а часто лишь интуитивно фиксируемая информация о сложной динамике взаимодействия человека и машины обретает четко выразимый, как правило, математизированный вид. Это обстоятельство имеет принципиальное значение, ибо формализация языка резко увеличивает прогностические возможности модели. Заметим при этом, что правильно проведенная формализация не навязывает естественному языку и интуитивному мышлению каких-то им не присущих закономерностей, но лишь выявляет их и упорядочивает, что значительно увеличивает эффективность человеко-машинной модели. Ныне признается, что деловая проза всегда внутренне формализована, неважно, сознает это человек или нет. Выявление формализмов, имманентно присущих массивам информации о процессах глобального развития, составляет важную конструктивную сторону человеко-машинных систем глобального моделирования.

Компьютерное моделирование — действенный прием познания многоплановых тенденций социальной реальности в их взаимной связи и противоречиях, с их множеством проявлений и показателей. Этот прием содействует выбору окончательной альтернативы дальнейшего развития сис-

тем регионального и глобального уровней.

Одна из основных черт, связанных с действенным характером моделирования сложных систем социального плана, заключается в ориентации на все более строгую логику аппроксимаций. В отличие от часто применяемых идеализированных теоретических способов описания сложных объектов, системное моделирование опирается не на прямолинейную редукцию, а на принципы более опосредованной аппроксимации, имитации, т. е. такого приближения и упрощения, которое пытается сохранить, удержать в модели эмерджентные характеристики сложного оригинала и тем самым не исказить его природу или же сделать это в возможно минимальной степени. Эта принципиальная установка в значительной степени повышает прогностическую достоверность глобальных моделей. Это третий принцип — *принцип достоверности модельной информации*.

Важным фактором, повышающим достоверность и адекватность модели, является системность человеко-машинного процесса глобального моделирования. Укажем в связи с этим основные особенности системного характера человеко-машинных моделей:

а) система моделирования нацеливается на решение комплекса взаимосвязанных задач определенного класса (в общем случае это исследование процесса глобального развития);

б) информация о системе моделирования накапливается заблаговременно (банки данных, банки знаний) до начала функционирования модели.

Системное моделирование все в большей мере становится инструментом взаимодействия человека и компьютера, связанных между собой информационными связями. В проблеме повышения эффективности диалоговых систем решающая роль принадлежит совершенствованию форм общения человека и компьютера. Это совершенствование форм общения останется определяющей стороной процесса компьютерной обработки информации вплоть до практической реализации возможностей общения с ЭВМ на естественном языке.

Таков в общих чертах механизм системного моделирования — вполне понятно, что он может быть применен как к самой объективной реальности, так и к выбору путей и направлений ее научного познания. С учетом выделенных основных особенностей системного моделирования перейдем к рассмотрению интегративной роли этого познава-

тельного приема в современном научном познании.

На современном этапе научного познания все более важным становится анализ различных форм реализации тенденции к синтезу знаний, вносящих свой вклад в развитие этого сложного длительного многоэтапного процесса. Заметным фактором, содействующим интеграции знаний, является системное моделирование, характеризующее особо сложные явления и процессы, включающие в себя разнокачественные параметры, относящиеся к разным формам движения материи.

В осуществлении интегративной функции системного моделирования существенны его особенности, связанные с аккумуляцией междисциплинарной информации.

Разберем эти черты интегративной функции системных моделей в современной науке. Как уже отмечалось, системная модель получает свое телесно-вещественное выражение в электронно-вычислительной системе. С этим обстоятельством связан первый аспект интегративной функции систем — концентрация разнородной и разноречивой информации из разных областей бесконечной по сложности объективной реальности в едином банке данных с определенным конечным объемом памяти. Вполне понятно, что здесь речь идет о некоторой внешней рядоположенной в пространственных пределах одного блока электронно-вычислительного устройства системе соединения знаний, а не о внутренней концептуальной его интеграции.

Тем не менее дисциплинарно расчлененное знание в банке данных системы моделирования обретает некоторую форму связности, которая может служить первичным звеном в сложной цепи интеграции наук. Как подчеркивал В. И. Ленин, «чтобы понять, нужно эмпирически начать понимание, изучение, от эмпирии подниматься к общему. Чтобы научиться плавать, надо лезть в воду» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., 29, с. 187).

Вот таким первоначальным «влезанием в воду» интеграции знания и может служить первичное содержание различных данных в блоке памяти компьютера. Ведь эту информацию при всем ее разнообразии роднит включенность в единую систему моделирования сложного системного образования типа, например, глобальной системы в ее страновом или региональном, или межстрановом аспектах.

Следующий, более содержательный шаг интеграции знаний в системной модели связан с взаимодействием научных дисциплин. Поскольку сложные человековключаю-

щие системы принципиально связаны с процессами, относящимися к различным формам движения, и поскольку дисциплины, изучающие эти формы движения на уровне современной научной теории, качественно отдифференцированы друг от друга, постольку в рамках системной модели они вступают в обмен информацией друг с другом, образуя междисциплинарный комплекс научной информации. На этапе продолжающегося у нас на глазах неудержимо дифференцироваться научного дисциплинарно ориентированного знания системное моделирование выполняет роль некоторого компенсаторного механизма, интегрирующего познавательный процесс на основе междисциплинарности как важного выражения системности в современной науке.

Можно полагать, что определяющая функция системного моделирования в обосновании интеграции знаний связана с особой формой опосредования высшего уровня — построение моделей моделей, моделей второго порядка. Действительно, когда системы становятся сверхсложными, тогда во имя сохранения адекватности модели реальному оригиналу приходится переусложнять систему моделирования. При этом, чтобы облегчить условия оперирования моделью, проведения на ее основе модельных экспериментов, часто приходится строить более простую модель сложной модели.

Такое вторичное моделирование с помощью компьютеров резко расширяет возможности системного моделирования и повышает практическую эффективность этого интердисциплинарного познавательного и управленческого приема.

Моделирование моделей характерно для системных исследований еще и в том принципиально важном отношении, что по преимуществу системное исследование выступает как способ организации знаний о реальности, получаемых в дисциплинарно ориентированных разработках. Здесь могут встречаться и случаи не только вторичных моделей, но и моделей более высоких порядков, когда для того, чтобы исследование сделать конструктивным, последовательным, доказательным, замкнутым, оказывается необходимым провести дополнительные дисциплинарно ориентированные работы. После чего вновь приступают к построению системной модели более высокого порядка, обогащенной новой информацией и обладающей большей практической ценностью.

Системно-модельное познание расширяет возможности



и теоретического анализа и модельного эксперимента, сближает их. А главное, в такой процедуре дезинтеграции сложной модели, ее аппроксимации и последующего синтеза вполне учитываются конкретные стороны уникальных социально-экономических систем, развивающихся по необратимым объективным законам.

Интердисциплинарность системного моделирования получает дальнейшее развитие в выходе информации модели вообще за традиционные рамки науки, в учете факторов культуры, морали, социальной психологии. С этим связана *аксиологизация* как важная сторона системного моделирования. В современной системной модели учитываются ценностные ориентиры конкретного типа общества, ставящего перед наукой конкретные задачи.

В силу этого в системном моделировании как познавательной форме весьма существен удельный вес такой своеобразной логико-эмоциональной процедуры, как оценка, выражающая результат интерпретативного мышления. Такие существенные для современного математизированного моделирования понятия, как оценка, фиксируют влияние обществознания на естествознание. Более того, ныне оценка — это наиболее важная форма моделей. М. Вартофский, пожалуй, лишь неявно касается этой проблемы и лишь в гносеологическом аспекте.

При этом категория «оценка» выступает в двух планах. В узком плане оценка — это прикидочная, приблизительная измерительная процедура (например, в глобальной экологии при нехватке строгих данных подчас наблюдается перепроизводство такого рода прикидочных оценок, например, в выяснении, какое количество загрязнений может быть ассимилировано биосферой при сохранении ее динамической устойчивости). Оценка, не открывая новых факторов реальности, в то же время обнаруживает новые отношения между фактами и новые отношения к ним.

Оценка в обобщенном плане — это результат качественной интерпретации набора количественных индикаторов, форма функционирования часто упускаемых М. Вартофским аксиологических процедур, реализующих потребительские предпочтения.

Бесспорно (и об этом, в частности, говорит историческая эпистемология М. Вартофского), любые оценки относительны. В то же время относительность оценок не ставит под сомнение тот факт, что гуманистические идеалы, ориентированные на гармоническое развитие человека,

выступают как важнейшие устои всего аксиологического подхода.

При анализе аксиологических аспектов системного моделирования необходимо адекватно отобразить свойственную социально-экономическим системам противоречивость, которая нередко приобретает совершенно конкретный смысл, в частности, в задачах векторной оптимизации. Это обстоятельство особенно существенно при моделировании глобальной системы.

Практическая ценность глобальной модели состоит в том, что на ее основе мы осуществляем интенсивный перебор возможных управляющих воздействий, не меняющий состояние самой реальной глобальной системы как объекта моделирования, и находим близкое к оптимальному управляющее воздействие, приводящее сам реальный объект-оригинал в более совершенное по определенным критериям состояние.

При аксиологическом подходе к системному моделированию в нашу эпоху определяющую роль играет высшая ценность человечества — прекращение гонки вооружений, особенно ядерных, сохранение прочного мира как условия социального прогресса для всех народов Земли.

### *Историко-философские проблемы*

Читая сборник работ М. Вартофского, легко увидеть, что несомненным достоинством его методологической концепции моделирования служит всестороннее историко-философское обоснование последней. В своем творчестве М. Вартофский всегда уделял большое внимание изучению наследия классиков философской мысли. Об этом, в частности, свидетельствует упоминавшаяся ранее монография о Л. Фейербахе.

В настоящее издание вошли работы М. Вартофского, посвященные оригинальному анализу важных сторон философских учений Б. Спинозы, Д. Юма, Д. Дидро. В этих обстоятельных исследованиях читатель обратит внимание прежде всего на тот факт, что М. Вартофский активно и аргументированно ведет борьбу с неопозитивистской «антиметафизической» интерпретацией наследия классиков. В этой борьбе отчетливо просматривается материалистическая ориентация философии самого автора. Так, в специальном обширном примечании к статье о Д. Юме М. Вартофский отмечает недостаточность характеристики У. Куайном (в книге «Слово и объект») юмовских воззрений

как результата смешения языка и объекта (см. с. 318).

М. Вартофский формулирует общий и весьма продуктивный историко-философский методологический тезис: «Удобные ярлыки часто закрывают от нас сложность, многообразие и альтернативные возможности интерпретации и развития любой из важных философских традиций» (с. 316—317).

Аргументированно реализуя эту установку, М. Вартофский стремится во всех своих статьях-персоналиях выявить современное звучание классических философских идей. Так, в статье «Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы» проводится и историческое сопоставление дуалистической психологической концепции Р. Декарта с монистической методологической устремленностью Б. Спинозы, и в то же время характеризуется значимость для решения современных проблем спинозовской идеи о непрерывной связи науки о природе с наукой о человеке (см. с. 242).

Рассматривая на материале «Этики» Б. Спинозы ныне часто дискутируемый вопрос о соотношении физики и психологии, М. Вартофский отмечает конструктивность спинозовской трактовки научной психологии как «натуральной философии (что, как известно, обозначало физику в XVI—XVII вв.— *Авт.*) сознания». В то же время автор подчеркивает неправомерность трактовки монистической установки Б. Спинозы в духе идеи сведения психологии к физике. По мысли автора, Спинозова конструкция научной психологии скорее аргументирует такое распространение и развитие физики тела, которое принимает в расчет действие сложных и составных образований, конституирующих личности или человеческие существа. Именно в силу этого «физика» оказывается в состоянии объяснить психическую функцию и человеческое действие (см. с. 239).

Во второй статье, посвященной творчеству Б. Спинозы («Природа, число и единичные вещи: мотивация и метод философии Спинозы»), дается новая трактовка узловой проблемы монистического учения великого голландского мыслителя — проблемы соотношения субстанции (Бога-Природы) и единичных вещей.

М. Вартофский выступает против неопозитивистской деонтологизации, против попыток рассмотрения классической философии как донаучной философской метафизики, против трактовок самого Б. Спинозы как идеалиста.

При этом в своей аргументации автор ссылается на опыт историко-философских концепций относительно роли учения Б. Спинозы в мировой культуре.

М. Вартофский стремится разобрать процесс индивидуации — разделения всеобщего на особенное (на индивиды) — диалектически, т. е. с учетом противоречий субстанции и вещей. При этом он показывает неправомочность трех упрощенных антидиалектических подходов к решению этой проблемы: 1) реальна только субстанция — это, по существу, платонистская интерпретация, основанная на онтологической элиминации модусов; 2) признание модусов как лишь частично, в разных степенях, реальных, лишь неполно выразимых в субстанции; 3) реальны только единичные вещи, а субстанция, в духе номинализма, есть всего лишь их *«онтологическая абстракция»* (превращающая субстанцию в бесплотный универсальный туман, обволакивающий живые конкретные вещи)» (с. 273)

Автор удачно, как нам представляется, показывает неосновательность сведения смысла субстанции к одной из этих трех альтернатив, ибо ее суть заключена в противоречивости философии Спинозы (см. с. 274)

При этом в авторской критической аргументации существенны элементы диалектики. Так, отмечается, что конечное знание несовершенно, в силу чего, согласно Б. Спинозе, «совершенное знание должно быть бесконечным знанием бесконечного объекта» (с. 275) В то же время, нам думается, что, развивая на базе анализа творчества Б. Спинозы рационалистическую традицию, М. Вартофский подчас нарушает методологическую меру, проявляя тенденцию абсолютизировать познавательную активность, чрезмерно обособляя процесс производства знания от материальной практики. Эта тенденция, как нам представляется, проявляется в третьем разделе этой работы «Мотивы и метод». Автор подчеркивает, что мотивы Спинозы были интеллектуальными, т. е. были направлены на удовлетворение потребностей интеллекта. «Однако,— продолжает М. Вартофский,— мы не знаем, что такое интеллект и что могло бы его удовлетворить. Нам нужно спросить самого Спинозу, что он понимает под интеллектом и в чем он усматривает удовлетворение его потребностей. Короче говоря, сначала мы должны принять истолкование Спинозой того, что он считает высшей активностью человеческого существа, и согласиться с его утверждением, что в «Этике» он реализует именно такую активность» (с. 274)

Далее М. Вартофский отмечает, что интеллект, мышление у Спинозы — это познавательная активность — активность, имеющая своим результатом знание. Стало быть, интеллект удовлетворяется знанием. Отсюда делается вывод, что поскольку совершенное знание бесконечно постольку условием активности интеллекта должно быть бесконечное существование или субстанция (Бог-Природа). Итогом такого рационалистического, уязвимого выведения онтологии субстанции из потребности интеллекта в бесконечном познании оказывается понимание свободы как наиболее полной реализации познавательной способности субъекта — свобода как свобода познавательной активности (см. с. 276). Явно социально обедненная «модель свободы»!

В заключительной части статьи характеризуется своеобразная спинозовская трактовка числа как средства преодоления бесконечного. Число связывается с разделением бесконечного на конечные части, чего, по мнению Б. Спинозы, нельзя делать, не разрушая самой бесконечности.

При этом, в духе своего критицизма, Б. Спиноза называет число «вещью воображения» (с. 287). Некоторый скепсис в отношении возможностей чисел (количественного подхода, как сказали бы сегодня) выражается в тезисе: «Воображение различает вещи с помощью чисел для того, чтобы ограничить бесконечность и упорядочить вещи для достижения повседневных целей» (с. 292).

В работе «Понятие тождества у Юма и *Principium Individuationis*» характеризуется линия субъективистского понимания тождества. Вспоминая афоризм Лейбница «Бог не делает выбора между неразличимыми объектами» М. Вартофский следующим образом интерпретирует юмовскую конструкцию: «Объект, которому мы приписываем совершенное тождество благодаря невозможности воспринять изменение в нем, не может быть дан восприятию как изменяющийся и поэтому, исходя из собственных же посылок Юма, должен быть признан совершенно тождественным» (с. 311).

Однако такая линия в трактовке тождества ведет к парадоксальной ситуации — если условием тождества служит неизменность, то ведь только простое инвариантно и неизменно и не нуждается в ссылке на время, ибо время вытекает из последовательного ряда объектов, стало быть требует для своей реализации более одного объекта.

А раз объектов больше, чем один, в исходных единич

ных объектах, кроме их самотождественности, должны иметься еще и элементы различий, которые позволяют их разграничить друг от друга и истолковать именно в качестве единиц (см. с. 311)

Все эти недооцениваемые в логическом позитивизме «метафизические предпосылки» тождества и различия требуют своей дальнейшей разработки хотя бы в плане методологического обоснования современных концепций выбора, принятия решений, комплексной системной оценки набора альтернатив в процессах регионального и глобального масштабов.

В статье «Дидро и развитие материалистического монизма» М. Вартофский продолжает полемику с такими стереотипами западного мышления, как оценка Ф. Ланге Дидро как «идеалиста, который увлекся материализмом» (с. 357). Последовательно и аргументированно преодолеваются в статье распространенные на Западе недооценка философского вклада Д. Дидро и подчас пренебрежительное отношение к нему. В своем анализе творчества великого французского просветителя и энциклопедиста, знавшего хорошо не только социальные дисциплины и искусство, но и естествознание своей эпохи (в частности химический состав простейших живых организмов — см. с. 371), автор опирается на известный труд видного советского философа И. К. Луппола, погибшего в эпоху сталинских репрессий (см. с. 339).

Показывая развитие материалистической традиции и элементы диалектики у Д. Дидро, рассматривавшего движение как атрибут материи и не признававшего ничего непознаваемого, М. Вартофский настойчиво подчеркивает, что во многих отношениях Д. Дидро выходил за рамки механистического материализма. Автор, обнаруживая в учении Д. Дидро синтез механистического материализма и динамического монизма Лейбница (см. второй раздел статьи), характеризует попытки Дидро вырваться за границы редукционистского механицизма (см. с. 324)

В статье механицизм справедливо связывается с недостатком знаний. По мысли автора, если у механистического материализма возникает необходимость прибегать к помощи бога или нематериальной первопричины, то это означает, что материалистическое объяснение еще недостаточно разработано, что элементарные корпускулы материального универсума еще недостаточно полно раскрыли свои свойства и особенности.

Правда, автор, говоря о признании движения субстанции и познания, не отмечает ту слабость теоретических построений Д. Дидро, которая связана с непониманием противоречий как источника движения материи, что ослабляет, конечно, аргументацию Дидро против свойственного механицизму различных форм первотолчка.

Чтобы более четко оттенить теоретические достижения Д. Дидро, автор проводит обстоятельное сопоставление его воззрений с монистической философией Б. Спинозы. На этом сопоставлении в статье показывается прогресс мировой материалистической мысли в направлении усиления материалистической традиции элементов диалектики.

М. Вартофский подчеркивает, что, в отличие от Б. Спинозы, субстанция у Д. Дидро действительно материальна, а не просто бесконечный, бескачественный объект, обладающий протяженностью и мышлением (см. с. 326). При этом сам материалистический монизм становится у Д. Дидро более обобщенным, ибо «существенную сторону монизма Спинозы — равную реальность различных атрибутов — Дидро превратил в равную материальность всего существующего» (с. 330).

Антимеханистический аспект материализма Д. Дидро ярче всего проявляется в его гипотезе о всеобщем свойстве материи, родственном ощущению, что избавляет нас от многих теоретических трудностей. М. Вартофский показывает это на примере полемики Дидро с Гельвецием, в ходе которой обсуждались формы связи органических форм и инертной материи (см. с. 322).

У Д. Дидро, по существу, обнаруживается зачаточная форма развитой в XX веке Лениным концепции всеобщего атрибута отражения, что ведет к диалектическому представлению о своего рода «предсуществовании» нового и старом — именно диалектическому, т. е. противостоящему, как преформизму, так и механицизму, признающему только количественные изменения. Реальные механизмы реализации гипотетической концепции диалектического предсуществования предстоит еще исследовать и исследовать всему спектру наук — от физики и биологии до социологии и эстетики. Д. Дидро идет к этим представлениям через понимание движения.

Раскрывая все богатство идей Дидро о всеобщей чувствительности, М. Вартофский показывает, что «изменение, которое аристотелевская и схоластическая традиция считала принципом смертности, саморазрушения, несовер-

шенства, французские материалисты объединили с его противоположностью — с вечной субстанцией, с совершенным существованием» (с. 362) Вечность материи противоречиво сочетается с ее вечной способностью совершенствоваться, усложняться, и М. Вартофский справедливо считает, что у Д. Дидро, в противовес преформизму, мы обнаруживаем трансформизм (см. с. 359, 370).

И это за два столетия до начальных форм понимания информационных механизмов прогресса материальных систем!

В свете новейших результатов (которых, правда, автор не касается) кибернетики, информатики, синергетики особенно полно выявляется вся смелость гипотез Дидро о «всеобщей чувствительности молекул», вся творческая конструктивность материалистической линии в философии.

Характеризуя воззрения великого голландского философа Б. Спинозы, М. Вартофский пишет: «Его душу раздирают противоположные стремления: стремление к порядку, покою, к социальной целостности и в то же время стремление к свободе от любых навязываемых авторитетов, к борьбе духа за полное развитие индивидуальности, вплоть до бессмертия» (с. 295—296)

Но ведь это не только традиционное противоречие философской мысли как таковой, но и шире — это ведущая черта всей современной цивилизации и ее самопознания. И эту черту позволяет лучше постичь предлагаемый русскому читателю сборник работ американского философа.

*И. Новик, В. Садовский*



## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абель Н. 150  
 Агасси Дж. 22, 74, 77, 81, 95, 111, 114  
 Адорно Т. 407  
 Айер А. 166, 167  
 Акоста У. 294  
 Альтюссер Л. 99  
 Аль-Хасан 235  
 Анаксимандр 107, 151  
 Анаксимен 88, 151  
 Апостел Л. 32, 40  
 Аристотель 12, 13, 22, 57, 108, 120, 123, 127, 136, 145, 148, 202, 203, 244, 254  
 Ачинстайн П. 28, 40, 65  
  
 Базаров В. А. 110  
 Батс Р. 321  
 Бауэр Т. 237  
 Башляр Г. 99  
 Бейлин Г. 140, 143, 146, 154, 156—158  
 Беккари Н. 371  
 Бенджамин У. 407  
 Бергман Г. 317  
 Бергсон А. 306, 325  
 Беркли Дж. 189, 320, 344  
 Бетховен Л. 394  
 Бёрт Э. А. 110  
 Бидни Д. 266, 269  
 Боас Ф. 13, 25  
 Богданов А. А. 110  
 Бойль Р. 110  
 Бондсон У. Б. 449  
 Бор Н. 147  
 Брад Ч. 166  
 Брунеллески Ф. 222  
 Брэдли Ф. 315, 316, 323  
 Брюнсвик Л. 109, 141  
  
 Бунге М. 41, 43, 51, 55, 56  
 Бурн Л. 172, 176, 182  
 Бэкон Ф. 336  
 Бюффон Ж. Л. 362, 369  
 Бюшан Т. Л. 449  
  
 Вартанян А. 375  
 Вартофский М. 22, 95, 132—139, 164, 165, 296, 449  
 Васков И. 172, 182, 238  
 Вентурин Л. 357  
 Ветлезен Й. 269  
 Вико Дж. 141  
 Винер Н. 32, 40, 68  
 Витгенштейн Л. 102, 111, 318  
 Вольфсон С. Я. 293  
 Выготский Л. С. 264, 269  
  
 Галантер Ю. 67  
 Галилей Г. 110  
 Гамильтон У. 79  
 Ган Г. 104  
 Гартсукер 333  
 Гассенди П. 336  
 Гегель Г. В. Ф. 35, 70, 80, 107, 109, 141, 293, 336, 404, 406  
 Гейлинкс А. 334  
 Гельвеций К. А. 332, 354, 355  
 Гельмгольц Г. 168, 215, 220  
 Гемпель К. 103  
 Геринг К. 181  
 Гибсон Дж. Дж. 220, 227, 229, 23  
 Гильберт У. 110  
 Гиппократ 431  
 Глейзер Ф. 172, 182, 238  
 Гоббс Т. 320, 336, 341  
 Голдман Л. 407  
 Гольбах П. А. 332, 340, 350  
 Гомбрич Э. 166, 175

Граджевски М. 321  
Гранит Р. 236  
Грос К. 208  
Гудде И. 270  
Гудмен Н. 18, 212, 218—221, 232  
Гуссерль Э. 158, 164, 321

Д'Аламбер 357, 358, 361, 365—367, 372  
Декарт Р. 87, 91, 110, 123, 187, 189, 235, 242—245, 249, 259, 295, 324, 325, 333, 334, 338, 350, 351  
Демокрит 57  
Дереговски Дж. В. 237  
Джанк Р. 135, 138  
Джемс У. 46, 48, 49, 56, 68  
Джонс Р. К. 237  
Дидро Д. 22, 244, 268, 324—350, 354—375  
Дильтей В. 264  
Дьюи Дж. 13, 25, 99, 123, 409  
Дюгем П. 69, 109, 110  
Дюма А. 371  
Дюшан М. 415

Евклид 235

Жане П. 341

Кант И. 76, 109, 123, 126, 134, 137, 144, 145, 152, 325  
Карнап Р. 32, 41, 46, 47, 55, 56, 79, 80, 109, 110  
Кассирер Э. 338, 356, 368, 375  
Кемени Дж. 28, 32, 64  
Кеннеди Дж. М. 237  
Кеплер И. 110, 235  
Кожибский А. 318  
Коллингвуд Р. Дж. 102  
Коперник Н. 110, 111  
Коффка К. 158, 161  
Кохак Э. 321  
Коэн Р. С. 97  
Куайн У. 41, 42, 56, 99, 103, 110, 301, 311, 317—319, 322  
Кун Т. 22, 81, 95, 111—114  
Куфлер С. 236  
Кэмпбелл Д. Т. 99, 238  
Кэро 357  
Кэррол Л. 34  
Кэжуас А. 371

Лавуазье А. 371  
Лакатос И. 81, 94, 95, 97, 108, 111, 113  
Лаланд Ж.-Ж. 109  
Ламарк Ж. Б. 362  
Ламетри Ж. О. 324, 332, 350—354, 359, 362—364, 368, 369  
Ланге Г. 264, 357  
Лаплас П. 84  
Легран Ж. 235  
Ледерберг Дж. 49, 56  
Лейбниц Г. В. 86, 163, 244, 246, 297, 311, 316, 318, 322, 334—342, 347, 353, 356, 360  
Лейбовиц Г. 172, 174, 176, 182, 238  
Лекур Д. 99  
Ленин В. И. 81, 110  
Леонардо да Винчи 222  
Леспинас де 366  
Летвин Дж. 236  
Леффлер Н. 172, 182, 238  
Линней К. 369  
Локк Дж. 36, 187, 312, 336  
Лукасевиц Я. 319  
Лукач Д. 407  
Лукреций 92, 333, 336, 362  
Луппол И. К. 339, 375  
Лэнгдон Дж. 172, 176, 182

Мазлиш Б. 133, 134  
Маймонид 442  
Макер П. Ж. 371  
Макинтайр А. 420, 422, 449  
Маккаллох У. 236  
Маккворквудейл 30  
Максвелл Г. 47, 55, 56  
Макферсон К. 295  
Мальбранш Н. 312, 334  
Мальво 150  
Маренке П. 312, 321, 322  
Мария-Антуанетта 319  
Маркс К. 13, 14, 123, 141, 152, 203, 205, 324, 378, 404—411, 416  
Маркузе Г. 407  
Мартини Дж. 269  
Матюрана Х. Р. 236  
Мах Э. 79, 108—110, 144  
Мейер Л. 270, 289, 290  
Мейерсон Э. 108, 109, 141, 144  
Метцгер В. 157  
Микеланджело Б. 394  
Мил П. 30  
Миллер Г. 67  
Милль Дж. С. 79, 305, 320

Мопертюи П. Л. 244, 324, 334,  
337—340, 342—346, 351—354,  
357, 359, 362, 366, 367, 372, 375  
Мур Дж. 166  
Мушенбрук П. 333  
Мюллер Г. 157

Нагель Э. 41, 42, 55, 56

Найгеон 362

Наполеон Б. 84

Нейесс Э. 269

Нейрат О. 41, 104

Нельсон Б. 97

Нивейтийт 333

Ньютон И. 110, 145, 236, 333, 336,  
363

Нэш Л. 111

Озбекхан Х. 129, 130, 134, 137,  
138

Оккам У. 320, 325, 326

Ольденбург Г. 270, 296

Оппенгейм П. 41, 42, 55, 56

Пап А. 317, 318

Паркинсон Дж. Х. Р. 252, 269

Патнэм Х. 41, 42, 55

Пенелум Т. 319, 320

Пенфилд У. 198

Пиаже Ж. 21, 99, 140—165

Пиранделло Л. 225

Пиренн М. 235, 236

Пирс Ч. 70, 92, 108, 113, 123, 126,  
168

Пирсон К. 110

Питтендрай 147

Питтс У. 236

Планк М. 113, 145

Платон 22, 57, 136, 159, 378, 392

Плутарх 97

Полани М. 111

Поп А. 363

Поппер К. 22, 41, 48, 55, 56, 61,  
71, 80, 95, 108, 110, 111, 114, 319

Прайс Д. 166, 167

Прибрам К. 67

Пролл Д. 413

Пуанкаре А. 108—110, 147

Райл Дж. 156, 298

Рассел Б. 30, 61, 166, 167, 322

Рафаэль М. 407

Рейд Т. 319

Рейхенбах Г. 104

Робине Ж.-Б. 324, 334, 339, 340  
351, 359, 368, 375

Розенблют А. 32, 40

Рокуэл Н. 419

Руссо Ж.-Ж. 205

Руэлли Г.-Ф. 371

Рэнсон С. 236

Саймон Г. 66

Сантаяна Дж. 76, 384, 387, 401

Сегалл М. 238

Сезанн П. 182

Селларс У. 49, 56

Сепир Э. 102

Скиннер Б. 32, 33, 40, 155

Скот Д. 307, 321, 322

Смит Н. К. 321

Сократ 322

Спикер С. Ф. 449

Спиноза Б. 22, 84, 239—296, 324—  
331, 334—336, 338, 341, 343, 345  
375

Стачел Дж. 89, 95

Стернберг 66

Строусон П. 317

Суппес П. 32

Тарский А. 32, 73

Таулесс Р. 170—174, 176, 181, 23

Тиллингаст П. 131, 132, 134

Толмен Р. 17, 30, 67

Троцкий Л. Д. 81

Тулмин С. 99, 111

Уайльд О. 427

Уайтхед А. 297, 306, 316, 318, 321  
322, 323

Уисел Т. Н. 236

Уорф Б. 102

Уоткинс Дж. 97, 111

Уэвелл У. 109

Фалес 151

Фанц Р. Л. 237

Фейерабенд П. 41, 55, 56, 76, 8  
95, 99, 111, 113, 120

Фейербах Л. 128, 324, 375, 40  
404—407, 410, 445

Фейн Л. 131

Фишер Э. 407

Франк Ф. 73, 110

Фреге Г. 318  
Фуко М. 99, 106

Халл К. 30  
Халлет Х. Ф. 268  
Хейген М. 237, 238  
Херрик Дж. 99  
Херсковиц М. Дж. 238  
Хессе М. 35, 40, 65, 69  
Хильгард Э. Р. 61  
Хоманс Дж. 66  
Хомский Н. 68, 156, 159, 160  
Хосперс Дж. 41, 55  
Хьюбел Д. М. 236  
Хэнсон Н. Р. 111  
Хэррис С. Р. 321

Целлес Я. 270  
Цильзель Э. 104

Чайлдресс Дж. 449  
Чирнхауз Э. В. 270

Шварц Р. 238  
Шеллинг Ф. В. 35, 360  
Шерман А. 341, 354, 357, 374, 375  
Шеффлер И. 41, 55  
Шимони А. 99

Эддингтон А. 72  
Эдель А. 334  
Эйнштейн А. 9, 147, 150  
Эйсслер К. 172, 176, 181  
Энгельс Ф. 81, 203, 324, 407, 411  
Энгельхардт Х. Т. 449  
Энскомб Э. 319  
Эпикур 92, 332, 336, 364

Юм Д. 22, 297—323  
Юшкевич А. П. 110

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция**  
    онтологическая а.: 273
- Агрегат**  
    понятие а. у Дидро: 349, 361, 372
- Адаптация:** 365  
    видовая а.: 196, 197
- Адекватность:** 51  
См. также «Восприятие», «Постоянство», «Репрезентация»  
    а. репрезентации: 212—238  
    критерий а.: 45, 216, 234  
    норма а.: 234
- Аккомодация:** 154, 157
- Активность**  
    а. как самосохранение: 254  
    а. по Спинозе: 285  
    а. по Юму: 306
- Альтернатива**  
    перцептивная а.: 210
- Аналог:** 28
- Аналогия:** 57, 65, 76  
    ad hoc а.: 64, 67, 77  
    а. и модели: 28  
    отрицательные а.: 36  
    позитивные а.: 36  
    теории и а.: 28, 29
- Анимизм:** 60
- Антипозитивизм:** 111
- Антисенсуализм:** 111
- Антропоморфизм:** 16, 17, 58, 90, 92
- Аппроксимация:** 70, 87
- Априоризм**  
    а. Канта: 161
- Аристотелизм:** 75, 425
- Артефакт:** 9, 12, 14, 199—211  
    а. воображения: 209, 210  
    а. и воспроизводство видов: 199, 201  
    визуальные а.: 24  
    имажитивные а.
- См. «Артефакты воображения»  
    когнитивный а.: 11, 12  
    лингвистический а.: 14  
    литературные а.: 21  
    мыслительные а.: 210  
    окружающая среда как а.: 205  
    первичные, вторичные и третичные а.: 201, 209  
    перцептивные а.: 190  
    природа как а.: 192  
    прото-а.: 203  
    репрезентационный а.: 15, 21  
    репрезентация как а.: 199, 201  
    теоретические а.: 21, 25  
    художественно-изобразительные а.: 21  
    язык как а.: 199
- Ассимиляция:** 154, 157
- Атеизм:** 343
- Атом:** 314, 316, 335, 336, 342, 343, 350, 367
- См. также «Молекула»  
    модели а.: 72
- Атомарность:** 306  
    а. атомов: 314  
    а. впечатлений: 301, 302, 309  
    а. времени: 303, 304  
    а. изменений: 304
- Атомизм:** 315, 316, 346
- См. также «Монада»  
    а. Анаксагора: 339  
    а. и единство: 339  
    а. и причинность: 334  
    а. Юма: 297, 301, 314—316  
    механистический а.: 331
- Атрибут:** 328—331, 335, 345
- Аффекты:** 253—268
- См. также «Страсть», «Эмоция»  
    психология а.: 253—268

**Бесконечное, бесконечность:** 286—292

См. также «Конечное»

б. и конечное: 277

**Биосфера:** 183

**Бихевиоризм:** 154

См. также «Поведение»

**Благо**

б. и медицина: 427, 428, 431, 433, 441, 448

**Блаженство**

состояние б. по Спинозе: 249

**Бог:** 336, 357

См. также «Дензм», «Субстанция»

б. как модель человеческого интеллекта: 280

б. по Дидро: 325, 326, 328, 333, 335—339, 343, 344

б. по Лейбницу: 334

б. по Спинозе: 250, 256, 270, 272, 285, 291, 294, 328

См. также «Природа», «Субстанция»

б. по Фейербаху: 404, 405

**Бритва Оккама:** 325, 326

**Будущее:** 122—138

б. и пророк: 136

б. и сегодня: 128, 129

б. и техника: 122

б. как объект мышления: 123, 128, 129

модели б.: 123—136

создание б.: 123, 125

**Бытие:** 62, 325, 326, 339, 368

б. и сознание: 20

б. по Дидро: 360

б. по Спинозе: 243, 245, 246, 275

См. также «Субстанция у Спинозы»

б. по Юму: 303

**Венский кружок:** 104, 109

**Верификация:** 101

**Вещь**

в.-в-себе: 327, 335

единичные в. по Спинозе: 270—296

См. также «Единица», «Индивид»

единичные в. по Юму: 301

**Взаимодействие:** 79—95

в. и познание: 93

диалектическое в.: 152

социальное в.: 12

**Вид:** 144—146, 208, 352, 364—368, 371, 373

адаптация в.: 196, 197

воспроизводство в.: 201

история в.: 142, 196

структуры в.: 157

эволюция в.: 196, 365

**Видение:** 166, 174, 175, 180, 181, 226, 229, 231

См. также «Восприятие», «Зрение»

теория в.: 223

зеркальная т. в.: 232, 233

т. естественного в.: 229

**Витализм:** 324, 368

См. также «Гилозоизм»

в. и Дидро: 355—358, 367

в. Мопертюи: 334, 339, 340

в. Робине: 334

**Влечение:** 153, 154, 342

в. по Спинозе: 259, 260

**Воля**

в. по Спинозе: 258, 259, 263, 268

свобода в.: 255, 263, 268

**Воображение:** 19, 184, 190, 393

артефакты в.: 209

в. и практика: 209, 210

в. как внутренняя репрезентация: 210

в. по Спинозе: 241, 251, 252, 258, 284, 288, 289

в. по Юму: 306, 309, 311—313, 321

См. также «Фикции воображения»

принцип в.: 297

**Воплощение:** 32

**Воспитание:** 203, 394, 398

**Восприятие:** 22, 152, 157, 183—238, 342, 343, 367, 395, 412

См. также «Адекватность», «Видение», «Зрение», «Постоянство перцептивное»

визуальное в.: 166—182, 188, 215, 234, 236

См. также «Восприятие зрительное»

внешнее в.: 253

в. и вид: 186, 192, 193

в. и здравый смысл: 230

в. и интерпретация: 185

в. и когнитивные структуры: 211

в. и культура: 229

в. и нейрофизиология: 197, 198

в. и неперцептивная практика: 196

в. и образ: 194, 195

в. и познание: 183

в. и практика: 197

схема отношений в. и п.: 202—211

в. и репрезентация: 184, 196—201

в. и теоретические структуры: 211  
 в. и эволюция вида: 196, 197  
 в. как взаимодействие: 185, 186, 190  
 в. как внутренний процесс: 189, 192  
 в. как деятельность: 184, 190, 191, 211  
 в. как свойство организма: 191—194  
 в. как социально-историческое приобретение: 192—194, 226, 227  
 в. как универсальная человеческая способность: 184  
 в. как философская проблема: 189  
 в. по Дидро: 359  
 в. по Мопертюи: 337  
 в. по Спинозе: 252, 253, 288  
 в. по Уайтхеду: 320  
 в. по Юму: 300—315  
 в. произведений искусства: 408, 409  
 в. рисунков: 215—220, 230  
 в. у животных: 193, 197  
 в. у человека: 22, 183—211  
 генезис в.: 190—192, 196—200  
 гештальт-теории в.: 189  
 зрительное в.: 188  
 См. также «Восприятие визуальное»  
 интерпретация в в.: 185, 186  
 история в.: 211  
 механическая модель в.: 187, 188  
 модель в. у Спинозы: 241, 250—253  
 нормальное в.: 180  
 объекты в.: 189—191  
 опосредованность в. репрезентацией: 184, 189, 190, 194, 195, 223—225  
 ощущение и в.: 214  
 психология в.: 188  
 рисункоподобное в.: 226  
 социализация в.: 395  
 структуры в.: 159, 161  
 суждение в в.: 168, 185  
 схема в.: 202—211  
 тактильно-моторное в.: 175  
 теория в.: 189, 190, 194, 195  
 гештальт-т. в.: 189  
 интенционалистские т. в.: 189  
 исторические т. в.: 184, 198, 222 224

каузальные т. в.: 189  
 критика внеисторических т. в.: 183—191  
 реалистская т. в.: 190  
 релятивистские т. в.: 185, 186, 193  
 т. в. и геометрическая оптика: 194—195  
 т. в. и история: 196  
 т. в. и формирование образа: 194, 195  
 теория зеркального восприятия: 232—234  
 феноменалистические 189  
 философские т. в.: 186  
 эволюционные т. в.: 186—191  
 эссенциалистские т. в.: 185  
 философия в.: 185, 188  
 формы в.: 144, 145, 160, 161  
 пластичность ф. в.: 206  
 чем не является в.: 193—195  
 эмпиристская школа в.: 187  
 эстетическое в.: 208, 209  
 Впечатление: 300—303, 307, 310, 312, 314, 315, 321, 322  
 атомарность в.: 309, 314, 315  
 Время: 356, 359, 364  
 в. по Спинозе: 289, 290  
 в. по Юму: 298, 301, 303, 305  
 Вселенная: 333, 367, 374  
 в. по Спинозе: 250  
 Всеобщее: 271  
 Вход  
 визуальный в.: 234  
 Выживание  
 в. по Спинозе: 254  
 Высказывание  
 дедуцируемость в.: 45  
 истинность в.: 61  
 подтверждаемые в.: 45

Ген: 373  
 Генезис  
 См. «Изменение», «Психология возрастная», «Структура и генезис»  
 «Эволюция»  
 Гештальт: 306, 313  
 См. также «Восприятие»  
 г.-теории восприятия: 189  
 Гиллозонизм: 324, 338, 339, 342  
 См. также «Витализм»  
 г. Мопертюи: 334, 339, 340  
 г. Робине: 334  
 Гипотеза: 57, 66

Гомоморфизм: 32  
Гуманизация  
г природы и практики: 192  
Гуманизм: 405

Дадаизм: 415

Данное: 205, 216

д. в перцепции и перцептивные  
суждения: 214  
непосредственно д.: 46  
чувственные д.: 74, 166—168  
онтология ч. д.: 167  
теория ч. д.: 167, 189

Данность: 205, 215

См. также «Наблюдение»

Движение

См. также «Самоактивность», «Само-  
движение»

д. и материя: 331, 333—336  
тождество д. и м.: 334  
д. по Дидро: 340, 341, 344—351,  
356—362, 370  
д. по Спинозе: 344  
законы д.: 348—350

Дедукция

трансцендентальная д.: 144, 145,  
277

Деизм: 331—333, 375

См. также «Бог», «Субстанция»

Действие: 10, 79—95, 126, 127,  
239—269, 371

См. также «Взаимодействие», «Дея-  
тельность», «Само-деятельность»  
д. по Спинозе: 249, 253—259  
принцип наименьшего д.: 338

Дескриптивизм: 225

Детерминизм: 83, 84, 92, 370, 371

д. Спинозы: 330  
классический д.: 84, 85

Деятельность: 12—14, 16, 21, 123,  
152, 411—413

См. также «Восприятие как деятель-  
ность», «Действие», «Практика»  
д. по Спинозе: 241

д. сознания и сознательная д.:  
407

д. у животных: 16

игровая д.: 208

имитация д. и д.: 199

интернализация перцептивной  
д.: 192

научная д.: 98, 102

перцептивная д.: 11, 189, 192,  
195, 204, 209, 211, 230

познавательная д.

См. «Знание», «Познание»  
производственная д.: 410  
репрезентационная д.: 19, 21, 24  
социальная д.: 193  
субъективная д. человека: 92  
теоретическая д.: 102  
формы д.: 183—211  
репрезентация ф. д.: 200  
человеческая д.  
ч. д. по Спинозе: 241

Диалектика: 80, 114

д. Гегеля: 324, 367, 368

д. Дидро: 361

картезианская д.: 173, 175

критическая д.: 114

Добродетель

д. и медицина: 418—434, 442—  
448

определение д.: 426

Досократики: 75, 151

Дуализм: 333—335, 338

См. также «Метафизика», «Тожде-  
ство»

д. психики (души) и тела: 91, 189

картезианский д.: 329, 350

онтологический д.: 243

Дух: 336

Душа: 370

д. по Спинозе: 241, 242, 244—  
268, 285

мир и д.: 343

Единица, единичность, единство:

361, 368, 374

См. также «Вещи единичные», «Ин-  
дивид»

е. по Юму: 301, 302, 304, 305,  
315, 316, 322

е. противоположностей: 360

Жизнь: 405

См. также «Материя органическая»,  
«Эволюция»

ж. по Дидро: 351—355, 360,  
367, 370

ж. по Ламетри: 351, 369

стиль ж.: 376

Закон

генетические з.: 49

з. геометрической оптики: 171—  
181

з. перспективы: 169—182



- з. сохранения чувствительности: 352
- з. экономии мышления: 325
- психологические з.: 149
- Здравый смысл: 164, 185, 188, 249
- визуальный з. с.: 181
- з. с. и восприятие: 230
- з. с. и модели восприятия: 188
- з. с. и наука: 76, 77
- эпистемология з. с.: 123
- язык з. с.: 188
- Зеркало: 220, 221
- См. также «Образ»
- Знак: 317
- Знание: 8, 11, 15, 16, 140, 143, 145—148, 183, 184, 253
- См. также «Познание»
- абсолютное з.: 35
- видовое з.: 152
- з. о внешнем мире: 144
- з. по Спинозе: 275, 283
- научное з.: 83, 105, 116
- н. з. по Спинозе: 240, 241
- передача з.: 380
- человеческое з.: 11, 15
- эмпирическое з.: 75
- Значение: 41, 51
- анализ з.: 51, 52
- Зрение: 215, 231, 342
- См. также «Видение»
- безыскусное з.: 223, 226
- геометрия з.: 217
- нормальное з.: 225
- сенсорная физиология з.: 188
- система з.: 225
- теория з.: 188, 195, 215, 216
- история т. з.: 235
- Игра: 208, 384, 386, 391, 398
- и. и работа: 376, 384
- Идеал: 127
- теория и. в эстетике: 127
- Идеализм: 20, 336—338, 356, 368
- объективный и.: 341
- Идеология: 121
- Идея: 20, 159, 183, 289, 291, 336, 393, 394
- абсолютная и.: 20
- адекватная и.: 240
- и. по Спинозе: 245—268, 284
- и. по Юму: 303, 305—308, 321
- неадекватная и.: 240, 253
- содержание и.: 158
- форма и.: 158
- Изменение: 183, 305, 324, 341, 342, 354—359, 361—368, 370, 371
- См. также «Движение», «Наследственность», «Причинность», «Эволюция»
- атомарность и.: 304
- биологические и.: 183
- генезис б. и.: 196
- восприятие и. и. по Юму: 309—315
- и. в культуре: 183
- и. по Юму: 305—315
- исторические и.: 183
- философия и.: 324
- эволюционные и.: 183
- Изоморфизм: 32, 35, 66, 76
- экстенциональный и.: 43
- Иконы: 60
- Имитация: 199
- Инварианты: 227
- См. также «Постоянство», «Универсалии»
- Индивид: 144, 145, 245, 249, 250, 270—273, 278, 280, 316, 335, 336, 367
- См. также «Вещи единичные», «Единица»
- видовой и.: 143
- и. по Спинозе: 246, 248—251, 257, 258, 261, 268, 270—273, 278, 280, 283
- и. по Юму: 301, 316
- Индивидуализм: 295
- Индивидуалии: 284
- Индивидуация: 271, 278, 297, 298, 300, 316, 318, 319
- Инертность: 89—94
- и. материи: 83
- Инженер: 381
- Иннатизм: 156—164
- Инструментализм: 66, 67, 116—118
- Интеллект
- См. также «Мышление»
- и. по Мопертью: 337
- и. по Спинозе: 274, 276, 277
- и. у животных: 11, 13, 15—17
- искусственный и.: 5
- Интенциональность: 193, 203
- Интенция
- См. также «Телеология»
- и. и соотношение: 59
- Интеракционизм: 158
- и. и генезис структуры: 161—162
- картезианский и.: 264
- Интериоризация
- и. репрезентаций: 210

- Интернализация: 192  
 Интуиционизм: 62  
 Интуиция: 283  
 См. также «Знание», «Познание»  
 и. по Спинозе: 249  
 Информация  
 и.-стимул: 215, 227  
 обедненная визуальная и.: 172  
 Искусство: 5, 8, 11, 23, 192, 208, 376—416  
 дегуманизация и.: 403  
 и. и образование: 376—400  
 и. и практика: 401—416  
 и. и технология: 376—400  
 и. как гуманизирующая практика: 401—416  
 и. как самопознание: 402—404  
 и. как товар: 403  
 объект и.: 414  
 практика и.: 414, 415  
 примитивное и.: 231  
 репрезентационное и.: 401  
 ценность произведения и.: 409, 412  
 Истина, истинность: 15, 30, 40, 52, 62, 68, 74, 75, 77, 78, 80, 114, 116, 117, 121, 144, 145, 148—151, 233, 258, 283, 332  
 и. высказываний: 61  
 и. как норма норм: 225  
 и. как объект теории: 116, 117  
 и. по Гегелю: 70  
 и. по Дидро: 332  
 критерий и.: 77  
 семантический к. и.: 72, 73  
 научная и.: 145  
 утилитарность и.: 116—118  
 См. также «Инструментализм»  
 Историзм  
 медицина и и.: 445  
 История: 108, 114  
 См. также «Реконструкция историческая»  
 и. биологического вида: 196  
 и. законов перспективы: 177  
 и. идей: 20  
 и. и теории восприятия: 196  
 и. как реконструкция прошлого человеческого вида: 142  
 и. науки: 97—121, 140, 150—152  
 и. познания: 140  
 и. репрезентационной деятельности: 177  
 и. теория зрения: 235  
 и. физики: 143  
 Камера-обскура: 222, 235  
 Кантианство: 21, 126  
 Карта  
 двумерная к.: 216  
 к. мира: 226  
 когнитивные к.: 67  
 к. к. у животных: 17  
 Картина: 206, 207, 215  
 См. также «Рисунок»  
 внутренняя к.: 235  
 к. мира: 76, 90, 215, 216, 226  
 к. снов: 209  
 мысленные к.: 19, 210  
 См. также «Репрезентации внутренние»  
 Качество: 366, 369  
 вторичное к.: 54  
 к. и количество: 349, 360  
 Квазиреализм: 69  
 Количество: 366  
 к. и качество: 349, 360  
 к. по Спинозе: 289  
 Коммуникация: 202  
 См. также «Общение»  
 Компьютеры: 17  
 Конвенционализм: 5, 109  
 Конвенция  
 к. о репрезентации: 178, 181, 182, 208  
 Конвергенция  
 визуальная к.: 219, 220, 222  
 Конечное: 278, 282  
 к. и бесконечное  
 См. «Бесконечное»  
 Конструктивизм: 5  
 Конструкции  
 «как будто» к.: 67, 68, 77  
 логические к.: 30, 61  
 эвристические к.: 10  
 Контекст  
 к. обоснования и контекст открытия: 101, 105, 106, 140  
 Концептуализм: 75  
 Копирование: 27, 36, 37  
 теория к.: 20, 37  
 Космология: 91, 327, 329  
 Креационизм: 20  
 Кризис  
 к. западной культуры: 403  
 социальный к.: 403  
 Культура: 185, 203, 379  
 кризис западной к.: 403

- Личность**  
л. по Спинозе: 245  
тождество л.: 299
- Логика:** 327  
ассоцианистская л.: 188  
диалектическая л.: 368
- Логос:** 140—164
- Любовь:** 395, 406  
л. по Спинозе: 262
- Марксизм:** 120
- Математика:** 256
- Материализм:** 20, 81, 337, 374
- См. также «Монизм»  
диалектический м.: 81  
исторический м.: 141, 203  
м. Гольбаха: 340  
м. Дидро: 327, 332, 333, 337, 340—343, 368, 374  
м. Ламетри: 351—354  
м. Мопертюи: 337—340, 342—344  
м. Спинозы: 264  
м. Фейербаха: 405  
механистический м.: 324—336, 340, 342, 344, 347, 368
- Материя:** 79—95  
инертная м.: 82, 83  
м. и движение: 333—336  
м. у Дидро: 326—333, 336—341, 343—375  
м. у Ламетри: 351, 352  
м. у Дж. С. Милля: 79  
м. у Мопертюи: 351—354, 361, 362  
м. у Спинозы: 244, 328  
органическая м.: 350—375
- См. также «Жизнь»  
самоактивная м.: 82  
самоактивность м.: 82, 83  
тождество движения и м.: 334
- Медицина:** 433, 434, 443—448  
добродетель  
д. и м.: 418—434, 442—448  
определение д. в м.: 426  
м. и благо: 427, 428, 431, 433, 441, 448  
м. и историзм: 445  
м. и общественные потребности: 447, 448  
м. и право: 441, 444, 445  
м. как моральная и социальная практика: 417—428, 430—436, 439, 441, 443, 445—448  
политическая экономия м.: 436—439, 447  
производство в медицине: 438, 439  
революция и кризис в м.: 434  
цель м.: 427, 432, 433, 447
- Ментализм:** 153—164
- Метафизика:** 22, 53, 57—82, 110, 111, 249, 298
- См. также «Дуализм», «Материализм», «Монизм», «Спиноза»  
догматическая м.: 76  
идеалистическая м.: 80, 324  
картезианская м.: 243  
м. древних греков: 91  
м. и научная теория: 239  
м. Спинозы: 244, 293  
эвристическая роль м.: 75, 81, 136, 239
- Методология**  
См. также «Онтология»  
м. и «истинный поиск»: 145  
м. и онтология: 76  
м. и о. у Спинозы: 271, 279  
м. науки: 114  
м. Пиаже: 145  
научная м. по Спинозе: 244
- Механизм**  
когнитивный м.: 153  
перцептивный м.: 157, 197
- Механизм:** 244, 246, 325: 342—344, 350, 355, 357, 368, 370  
м. Ньютона: 336  
редукционистский м.: 324
- Милрсердие:** 442
- Мир:** 406
- См. также «Карта», «Картина»  
визуальный м.: 228  
в. м. как рисунок: 226, 234  
внешний м.: 23  
возможные м.: 209, 210  
гуманизация м.: 406  
изобразительные м.: 210  
исторически меняющийся м.: 199  
материальный м.: 27, 337, 340, 374  
м. артефактов: 211  
м. и душа: 343  
м. как карта (сфера) деятельности: 191  
м. как м.-для-нас: 201  
м. как порожденные реалии: 189  
м. как реальность: 405  
м. Спинозы: 294, 295  
мысленный м.: 294

- окружающий м.: 394  
 реальный м.: 209, 210  
 физический м.: 145  
 Мировоззрение: 149, 150  
 Миф: 135  
 культурный м.: 376—400, 419, 420  
 Мнение  
   м. у Спинозы: 284  
 Множество  
   бесконечное м.           Спинозе: 288—292  
   м. и индивидуация: 300  
 Моделирование: 27—236  
   субъект м.: 23  
 Модель: 11, 12, 17, 18, 21, 25, 27—40, 41—55, 57—78, 124, 127—138  
   абстрактные м.: 67, 68  
   альтернативные м.: 128—132  
   аппроксимативные м.: 70  
   биография как м.: 130  
   богатство м.: 35—37  
   бог как м. человеческого интеллекта: 280  
   взаимодействующие м.: 86  
   гипотетические м.: 29  
   идеальная м.: 69, 130  
   инертные м.: 86  
   метафизические м.: 87  
   механистическая м. восприятия: 187, 188  
   механические м.: 29  
   м. атома: 72  
   м. будущего: 123—136  
   м. в искусстве: 23  
   м. в науке: 23  
     теоретическая м. в н.: 21  
   м. восприятия: 187  
   м. дискретной вселенной: 87  
   м. и аналогии: 28  
   м. и восприятие: 21  
   м. и истина: 15, 17, 18, 28, 67, 68  
   м. и самосознание: 15, 23  
   м. и семантический критерий истины: 77  
   м. искусства: 376—400  
   м. и теории: 28  
   м. и цель: 33, 129, 132  
   м. как абстрактные репрезентации: 31  
   м. как артефакты: 60  
   м. «как будто»: 67, 68, 77  
   м. как идеальная фикция: 69  
   м. как интерпретация формального исчисления: 32  
   м. как истинные репрезентации: 18  
   м. как картины: 37  
   м. как образ: 31  
   м. как промежуточные сущности: 61  
   м. как способы действия: 122—138  
   м. как сущности: 29—40  
   м. как технология достижения целей: 122—138  
   м. науки: 112  
   м. образования: 376—400  
   м. объяснения: 264  
   м. ощущения: 188  
   м. по Ачинстайну: 28  
   м. самопознания: 404  
   м. статистического множества: 90  
   м. теории: 67  
     м. т. закрытого поля: 90  
   м. «черного ящика»: 68, 69  
   м. чистой единой теории поля: 89  
   м. языка: 63  
   нормативные м.: 130  
   определение м.: 124, 125  
   построение м.: 12  
   применение м.: 62  
   психолингвистическая м.: 69  
   психологическая м.: 69  
   революционные м.: 127, 130  
   роль м. в науке: 27  
   самоактивные м.: 86  
   сущность м.: 76  
   творческая м.: 129  
   теоретические м.: 90  
     т. м. науки: 38  
   технические м.: 130  
   физиологическая м.  
     ф. м. глаза: 173  
     ф. м. зрения: 180  
   эвристическое содержание м.: 76  
 Модус: 250, 258, 270, 272, 273, 277, 289, 295, 330  
 См. также «Субстанция»  
   конечные м.: 272  
   м. активности: 260  
   м. и субстанция: 271  
 Молекула: 72, 336—349, 352, 354, 355, 357, 359, 364—368, 370, 372  
 См. также «Атом»  
 Монада: 246, 334, 336, 337, 340—343

См. также «Атомизм», «Лейбниц»,  
«Монадология»  
м. по Робине: 339  
**Монадология**  
м. Лейбница: 334, 335, 344  
**Монизм:** 84, 329  
См. также «Дидро», «Материализм»,  
«Спиноза», «Субстанция»  
м. Дидро: 325—331, 365, 366, 369,  
371, 374  
космологический м.: 325, 326  
материалистический м.: 92,  
324—375  
м. Ламетри: 353  
м. Лапласа: 84  
м. Спинозы: 243, 244, 256, 325—  
331  
м. форм: 357  
феноменологический м.: 189  
**Мораль**  
м. по Спинозе: 244, 293  
**Мотивация**  
м. философии Спинозы: 292—  
296  
**Мысль**  
материальность тела и м.: 329  
**Мышление:** 9, 11, 94, 123, 150, 327,  
329  
См. также «Интеллект»  
закон экономии м.: 325  
концептуальное м.: 152  
м. и природа по Уайтхеду: 320  
м. по Дидро: 359  
м. по Мопертью: 338  
м. по Сократу: 322  
м. по Спинозе: 241, 242, 245,  
251, 258, 263, 273, 274, 276—  
282, 284, 285, 287, 288, 291,  
294  
м. по Юму: 312  
м. ребенка: 149—152  
научное м.: 140, 141, 149—151,  
153  
примитивное м.: 147  
теория экономии м.: 108, 141

**Наблюдение:** 205, 230

См. также «Данность»  
н. и онтологическое обязатель-  
ство: 61, 62  
**Навык:** 199, 200, 382, 383, 385,  
387, 389, 391, 397  
См. также «Умение»  
**Намерения:** 203  
См. также «Интенция», «Телеология»

**Наследственность**

См. также «Эволюция»  
взгляды Дидро на н.: 370—374  
**Нативизм:** 156—158  
**Натурфилософия:** 92, 253  
**Наука:** 5, 8, 11, 42, 60, 74, 77, 79—  
81, 94, 98, 113, 115—121, 155,  
329, 371, 395—397  
задача философии н.: 105  
история н.: 97—121, 140, 150—  
152  
классификационные 368,  
369  
концепция н.: 98  
методология н.: 114  
н. и принцип постоянства: 223  
н. как познавательная деятель-  
ность: 98  
н. как поиск истины: 78  
н. по Спинозе: 239, 241  
нормативность н.: 119  
объект н. по Спинозе: 241  
онтология н.: 98  
роль моделей в н.: 27  
социология н.: 153  
телеология н.: 115, 119  
теория н.: 99, 240  
философия, н. и универсум: 329  
философия н.: 79, 82, 83, 140,  
151

**Необходимость:** 286, 330

**Неоплатонизм:** 273

**Неопозитивизм:** 62

**Номинализм:** 75, 273

н. Юма: 320

**Ноосфера:** 183

**Норма:** 114

истина как н. норм: 225

концепция н. норм: 225

медицинские н.: 417—449

н. адекватности: 234

н. когнитивного развития: 145,  
146

См. также «Психология возрастная»  
н. репрезентации: 217, 218, 224,  
225, 227, 228

См. также «Репрезентации канон

**Образ:** 228, 393, 394

См. также «Репрезентация», «Рису-  
нок»  
восприятие и о.: 194, 195  
зеркальный о.: 37, 212, 220, 221  
зрительный о.: 175—181  
«картинный» о.: 68

- концепция о. у Спинозы: 251, 252  
 о. как репрезентация: 195  
 о.-стимул: 175, 227  
 операциональный о.: 68  
 перцептивные о.: 19  
 распознавание о.: 199  
 реальность о.: 60  
 ретинальный о.: 236  
 философская проблема восприя-  
 тия о.: 166—182  
 формирование о.: 57, 169—182,  
 221, 252  
 теория ф. о.: 194, 228  
**Образование:** 376—400  
 массовое о.: 378, 380  
 модель о.: 376—400  
 принудительное о.: 378  
 теории о.: 376  
**Общение:** 5, 13  
 См. также «Коммуникация»  
 языки о.: 203  
**Объект:** 37  
 интенциональные о.: 18, 19, 189  
 «математические» о.: 19, 39  
 мыслительные о.: 19  
 о. восприятия: 190  
 о. и его изображение на сетчат-  
 ке: 215  
 о. искусства: 414  
 о. науки  
 о. н. по Спинозе: 241  
 о. познания  
 о. п. по Спинозе: 286  
 о. п. по Юму: 303, 310, 314, 317,  
 320, 321  
 о. репрезентации: 35  
 о. референции: 51  
 о.-стимул: 171, 173  
 реальные о.: 190  
**Объяснение:** 41—55  
 См. также «Эвристика»  
**Обязательство**  
 метафизическое о.: 57, 62, 63, 69,  
 74  
 онтологическое о.  
 См. «Притязания онтологические»  
 экзистенциальное о.: 63, 64,  
 67  
 См. также «Притязания  
 альные»  
**Окказионализм:** 334  
**Онтология:** 30—55, 76, 104—107,  
 305  
 См. также «Методология»  
 «застенчивая» о.: 30  
 о. личности: 239  
 о. науки: 98, 104—107  
 о. человека: 239  
 о. чувственных данных: 167  
 о. Юма: 318  
 рационально-реконструктивист-  
 ская о.: 104—106  
 редукционная о.: 76  
**Операционализм:** 74  
**Оптика**  
 См. также «Восприятие», «Диоптри-  
 ка», «Репрезентации каноны»  
 геометрическая о.: 169—181,  
 188, 195, 214  
 г. о. как теория зрения: 218,  
 219  
 законы г. о.: 171—181, 221  
 каноны г. о.: 194  
 физическая о.: 227  
 экологическая о.: 227, 229  
**Опыт:** 11  
 повседневный о.: 75  
 язык о.: 75  
**Ориентация**  
 когнитивная о.: 77  
 метафизическая о.: 75  
 онтологическая о.: 70  
 экзистенциальная о.: 68, 72, 75—  
 78  
**Орудие**  
 о. труда: 12, 13, 199—204  
 См. также «Артефакт»  
**Отбор**  
 естественный о.: 362  
**Относительность:** 316  
 См. также «Релятивизм»  
**Отношение**  
 внешние о.: 84—91  
 внутренние о.: 84—91  
 капиталистические производ-  
 ственные о.: 410  
 модельное о.: 32—34, 38  
 общественные о.: 411  
 о. к художественному объекту:  
 412  
 о. между частью и целым: 50  
 о. по Юму: 303  
 причинно-следственные о.: 370  
**Отображение:** 195  
**Отражение:** 20  
 теория о.: 6, 251, 407  
**Отчуждение:** 414, 415  
**Ощущение**  
 модель о.: 188  
 о. и восприятие: 214, 304  
 теория о.: 167

- Память**  
 модель п. у Спинозы: 251, 252  
 288  
 молекулярные теории п.: 198
- Парадигма:** 112
- Партия**  
 революционные п.: 130, 137
- Педагогика:** 378—381
- Перводвигатель, первопричина, первотолчок:** 333, 339, 347
- Перспектива:** 178, 181, 225
- См. также «Оптика»**  
 адекватность репрезентации п.: 212—238  
 законы п.: 169—182  
 каноны п.: 174—182  
 линейная п.: 216, 217  
 пространство п.: 167  
 репрезентация п.: 166—182, 212—238
- Перцепция**  
**См. «Восприятие»**  
**Платонизм, платонисты:** 69, 75, 273
- Поведение:** 20  
**См. также «Бихевиоризм»**  
 п. животных: 17, 203
- Позитивизм:** 23, 62, 79, 81, 82  
 логический п.: 104, 109  
 элиминативный п.: 108  
 эмпиристский п.: 110
- Познание:** 16, 22, 23, 93, 117, 327  
**См. также «Знание», «Самопознание»**  
 научное п.: 327  
 п. по Дидро: 374  
 п. по Спинозе: 271, 277, 279, 283, 284, 287, 289, 290, 295  
 п. у животных: 15—17  
 социология п.: 150, 153  
 средства п.: 11  
 теория п.: 5  
 формы п. как артефакты: 22  
 человеческое п.: 5, 6, 8, 22
- Поле**  
**См. «Теории поля»**
- Понимание:** 166—182, 204  
 визуальное п.: 174, 176
- Понятие**  
 общее п.: 247, 284  
 п. тождества у Юма: 298, 315  
 физическое п.: 147, 152
- Порок**  
 медицинские п.: 419  
**См. также «Добродетель»**
- Постоянство:** 216  
 визуальное п.: 219  
 наука и принцип п.: 223
- перцептивное п.: 167, 168, 172, 173, 181, 187, 196, 197, 212—238  
 п. формы и размеров: 219
- Потребность:** 405, 406, 410  
 медицина и общественные п.: 447, 448  
 п. в искусстве: 413  
 приспособление среды к п. вида: 365  
 экзистенциальные п.: 199
- Поэзия:** 204
- Право**  
 п. и медицина: 441, 444, 445
- Праксис:** 140—164  
**См. также «Деятельность», «Практика»**
- Практика:** 6, 12—15, 20, 22, 74, 118—120, 147, 185, 187, 193, 204, 383, 394, 406, 407  
**См. также «Деятельность», «Практика»**  
 воображение и п.: 209, 210  
 гуманизация п.: 192  
 имажинативная п.: 207, 210  
 искусство как гуманизирующая п.: 401—416  
 историческая п.: 197—199, 210  
 генезис и п.: 201  
 когнитивная п.: 115, 119, 120  
**См. также «Практика познавательная»**  
 коммуникационная п.: 203, 207  
 медицина как моральная и социальная п.: 417, 419—428, 430—436, 439, 441, 443, 445—448  
 перцептивная п.: 191, 226  
 познавательная п.: 8, 9, 20  
**См. также «Практика когнитивная»**  
 п. и восприятие: 197  
 схема отношений п. и в.: 202—211  
 п. искусства: 414  
 п. и теория: 397  
 п. у животных: 203  
 производительная п.: 203, 207  
 репрезентативная п.: 218, 228  
 социализация медицинской п.: 418, 435, 436, 439  
 социальная п.: 8, 206, 211  
 теоретическая п.: 119, 120  
 техническая п.: 8  
 человеческая п.: 6, 192, 197—199, 226
- Предвидение**

п. как каузальное действие: 137  
 Предложение: 38  
 Предфилософия: 60  
 Природа: 145, 205, 206, 353, 362, 364—368, 371—375, 405  
 См. также «Субстанция»  
 гуманизация п.: 192, 406  
 единообразия п.: 369  
 п. и человек по Спинозе: 259, 267  
 п. как артефакт: 192  
 п. как миф-для-нас: 201  
 п. как самоактивная система: 92  
 п. по Спинозе: 255, 256, 266, 270—296  
 См. также «Субстанция»  
 п. человека: 404  
 п. ч. по Спинозе: 254  
 состояние п.: 205  
 Притязания  
 онтологические п.: 44—55, 76  
 экзистенциальные п.: 29—40, 70, 74, 76  
 См. также «Обязательства экзистенциальные»  
 эпистемологические п.: 150  
 Причина: 91, 330, 334  
 См. также «Причинность»  
 адекватная п.: 247, 253, 254, 256, 257  
 конечная п.: 254  
 к. п. как антропоморфизм: 92  
 неадекватная п.: 253, 254, 256, 257  
 п. и следствие  
 п. и с. по Спинозе: 256, 257  
 частичная п.: 253  
 Причинность: 91, 334  
 См. также «Причина»  
 п. в детском представлении: 149  
 п. и атомизм: 334  
 Программа  
 генетические п.: 160—162  
 исследовательская п.: 114  
 Производство: 14, 199, 202, 204, 377—389, 404  
 марксистская концепция п.: 408—412  
 п. в медицине: 438, 439  
 п. репрезентаций: 20, 210  
 п. средств к существованию: 201, 203  
 Противоположность: 368  
 единство п.: 360  
 Протяженность: 245, 249, 250, 303, 329, 330  
 п. по Мопертюи: 338

Процесс  
 См. «Изменение»  
 Психология: 155, 293  
 возрастная п.: 186, 187  
 См. также «Норма когнитивного развития», «Структурализм генетический»  
 генетическая п.: 148, 150, 151, 187  
 детская п.: 141, 153  
 картезианская п.: 239, 242, 244  
 научная п.: 240  
 н. п. Спинозы: 239—269  
 п. аффектов: 153—268  
 п. по Спинозе: 245, 253  
 п. развития: 140, 142, 143, 146  
 п. р. Пиаже: 141  
 п. эмоций: 265  
 социальная п.: 230

Работа: 382—387, 389 398, 399  
 См. также «Труд»  
 р. и игра: 376, 384  
 Рабочий: 382, 385  
 Развитие: 361, 362  
 См. также «Эволюция»  
 нормы когнитивного р.: 145, 146  
 См. также «Психология возрастная»  
 Разграничение  
 р. между «ментальным» «физическим»: 153, 154  
 Различие: 309—315  
 относительность р.: 308  
 р. и сходство: 305  
 р. разума: 307  
 формальное р.: 307, 322  
 Разум: 146, 156, 258, 294, 306, 307, 312, 313, 314, 375  
 предметы р.: 284  
 различие р.: 307  
 р. по Дидро: 375  
 Распознаваемость  
 р. репрезентаций: 231—234  
 См. также «Адекватность», «Перспектива», «Постоянство»  
 Рационализм: 187  
 Реализм: 27, 75, 190, 312, 331  
 амбивалентный р.: 95  
 наивный р.: 60, 228  
 научный р.: 6, 71  
 неумеренный р.: 27—40  
 операциональный р.: 76  
 р. здравого смысла: 71  
 р. Платона: 30



- р. Поппера: 80  
 эпистемологический р.: 80  
 Реалия: 90, 203  
 См. также «Сущность»  
 гипотетические р.: 69  
 дискретность р.: 92  
 материальные р.: 93  
 мир как порожденные р.: 189  
 мыслительная р.: 190  
 наблюдаемая р.: 230  
 опосредующие р.: 190  
 партикулярность р.: 92  
 перцептивная р.: 190  
 р. сознания: 201  
 Реальность: 77, 80, 82, 374, 413  
 р. индивида по Спинозе: 250  
 р. и являющееся: 228  
 р. как объект познания: 80  
 р. по Спинозе: 272  
 Революция  
 промышленная р.: 378  
 Регрессия: 174—176  
 Редукционизм  
 бихевиористский р.: 155  
 лингвистический р.: 79  
 Редукция: 41—55, 79, 108, 188  
 методологическая р.: 76  
 объяснительная р.: 76  
 онтологическая р.: 52, 53, 76  
 р. у Спинозы: 256, 268  
 Реконструкция  
 априорная р.: 109  
 историческая р.: 135  
 См. также «История», «Реконструкция ретроспективная»  
 лингвистическая р.: 110  
 логическая р.: 109, 110  
 рациональная р.: 98, 101, 104  
 ретроспективная р.: 21  
 Релевантность: 31, 33  
 Религия: 405  
 Релятивизм: 277, 297, 345  
 См. также «Относительность»  
 исторический р.: 225, 418  
 прагматический р.: 110  
 философский р.: 102  
 Ремесла: 382  
 Репрезентационализм: 36, 58, 63, 64  
 Репрезентация: 5, 6, 9—14, 16, 19—25, 27—78, 166—182, 183—238  
 См. также «Образ», «Перспектива», «Рисунок»  
 аппроксимативные р.: 69  
 внешняя р.: 5, 9, 195  
 внутренняя р.: 5, 9, 19, 195  
 См. также «Картина мысленная»  
 двухмерная р.: 218, 220  
 интериоризация р.: 210  
 каноны р.: 166, 174—182, 201, 206, 210, 212—238  
 конвенциональность р.: 219  
 конвенция о р.: 178, 181, 182  
 нормы р.: 217, 218, 224, 225, 227, 228  
 первичные и вторичные р.: 200, 201  
 правильная р.: 182  
 практика р.: 218, 228  
 производство р.: 20, 210  
 распознаваемость р.: 231, 232  
 р. в искусстве и науке: 39  
 р. и восприятие: 184, 196—201  
 р. и компьютеры: 16, 17  
 р. как артефакт: 199, 200  
 р. как замещение: 58  
 р. перспективы: 180  
 р. форм деятельности: 200  
 рисованная р.: 212—238  
 формы р.: 206, 207  
 эволюция р.: 204  
 Референты: 50, 52  
 онтологические р.: 48  
 Референция: 19, 34, 36, 39, 40, 51, 59  
 См. также «Соотнесение»  
 интенциональная теория р.: 32  
 эмпирическая р.: 45  
 Рисование: 184  
 стили р.: 206  
 Рисунок: 37, 38, 166—182, 195, 213—238  
 См. также «Картина»  
 визуальный мир как р.: 226, 234  
 детский р.: 178  
 Самоактивность: 82—95  
 с. материи: 82  
 Самодвижение: 333—336, 341, 348, 349  
 с. по Спинозе: 330  
 Само-деятельность  
 с. по Спинозе: 243, 253—255  
 Самопознание: 23, 24, 280, 281, 402—405, 407, 408, 412—414  
 См. также «Искусство», «Модели», «Наука», «Репрезентация»  
 искусство как с.: 402—404  
 модель с.: 404  
 объективация с.: 404  
 Саморепрезентация: 24, 25  
 Самосознание: 15, 420

- Самосохранение: 254
- Свобода: 276—278, 283, 391
  - рабство и с.: 384
  - с. и творчество: 382
- Свойства
  - реляционные с.: 18
- Сила: 335, 341, 344—352, 356, 359, 370
  - жизненная с.: 257
  - с. и движение: 344—350, 359, 360
- Система: 83—95, 248
  - визуальная с.: 227
  - математические с.: 11
  - самоактивные с.: 92
  - сенсорная с.: 185
  - с. зрения: 225
  - с. математических символов: 14
  - с. обработки информации: 192
  - с. убеждений: 24
  - социальные с.: 183
  - структуры нервной с.: 198
- Ситуация: 185
- Скептицизм: 295
  - классический с.: 102
  - феномениалистский с.: 190
- Случайность: 286
- Событие
  - беспричинные с.: 91
  - с. по Уайтхеду: 320, 321
  - с. по Юму: 321
- Созерцание: 208
- Сознание: 16, 404—407, 413
  - реалии с.: 201
  - с. и бытие: 20
  - с. и поведение: 20
  - с. по Дидро: 374
  - с. по Спинозе: 245, 263
  - с. у животных: 16
- Созревание: 148, 161
- Соотнесение
- См. «Референция»
- Состояние: 260
  - с. дел: 35, 38, 54, 73
  - с. д. как абстрактная сущность: 73
  - с. д. как структуры: 260
- Социализация: 148, 152, 163, 164, 203
  - с. восприятий: 395
  - с. медицинской практики: 418, 435, 439
- Социология: 230
  - историческая с.: 150
  - с. науки: 153
  - с. познания: 150, 153
- Спиритуализм
  - с. Лейбница: 338
- Способ
  - с. высказывания: 167
- Способность
  - восприятие как с.: 185
  - интеллектуальные с.: 406
  - когнитивные с.: 406
  - перцептивная с.: 184
  - художественные с.: 414
- Среда
  - окружающая с.: 192, 205, 379
  - См. также «Гуманизация природы и практики»
    - о. с. как артефакт: 205
    - приспособление вида к о. с.: 365
    - приспособление о. с. к виду: 365
- Статус
  - онтологический с.: 44, 53, 54, 272, 273
- Стимул
  - визуальный с.: 228
- Стоимость
  - теория с. К. Маркса: 408—410
- Страсть: 239—269, 294
- Стремление (conatus): 254, 258—260, 277
- Структура: 157
  - видовые с.: 141
  - когнитивные с.: 157
  - онтологические с.: 39
  - с. и генезис: 152, 158—163
  - с. мышления по Канту: 190
  - с. нервной системы: 198
  - умственные с.: 154, 155
  - языковые с.: 79
- Структурализм
  - генетический с.: 157
- См. также «Психология возрастная»
- Субстанция: 336
- См. также «Материализм», «Модус», «Монизм», «Природа»
  - с. и модусы: 270
  - с. у Декарта: 350
  - с. у Дидро: 325, 330, 334—336, 340, 342—347, 350, 355, 362, 374
  - с. у Спинозы: 84, 243, 246, 250, 270, 272, 273, 275—279, 284, 289, 295, 329
- См. также «Бытие по Спинозе»
- Субъект
  - активность с.: 158
  - познающий с.: 93

- Суждение  
 абдуктивное с.: 168  
 перцептивное с.: 168—181  
 п. с. и «данные» в перцепции: 214
- Сущность: 33, 34, 45, 46, 50—53, 63, 66, 77, 78, 124, 328, 346, 367, 370
- См. также «Реалия»  
 абстрактные с.: 73  
 выводимые с.: 153, 156  
 вымышленные с.: 59  
 гипотетические с.: 61
- См. также «Сущности теоретические»  
 индивидуальная с.: 282  
 концептуальные с.: 74  
 лингвистические с.: 38  
 логические с.: 23  
 математические с.: 23, 61  
 модели как с.: 29—40  
 мыслительные с.: 19  
 порождение с.: 59  
 промежуточные с.: 61  
 реальные с.: 299, 316  
 с. по Спинозе: 283, 286, 290  
 с. по Юму: 307, 317  
 с. человека: 395, 405, 413  
 теоретические с.: 44, 45
- См. также «Сущности гипотетические»  
 физические с.: 153
- Сходство: 234, 306  
 отношение с.: 307, 308, 313  
 с. впечатлений: 307, 308  
 с. и тождество: 300, 301, 304, 305
- Счастье: 384  
 с. по Спинозе: 254, 276, 294
- Творчество: 383, 409, 412, 413, 416  
 свобода и т.: 382
- Телеология: 353, 365, 370, 383
- См. также «Целеполагание»  
 т. и восприятие: 193  
 т. науки: 115
- Тело: 243, 245—268, 330, 336, 344—351  
 материальность т.: 329
- Теология: 375  
 схоластическая т.: 335
- Теория: 25, 57, 67, 74, 113—118, 155, 183, 228  
 квантовая т.: 87  
 модель т.: 67  
 молекулярные т. памяти: 198
- научная т.: 11, 22, 38, 98, 120, 230  
 н. т. и метафизика: 239
- построение т.: 15  
 т. видения
- См. «Видение»  
 т. восприятия
- См. «Восприятие»  
 т. зрения
- См. «Зрение»  
 т. и аналогии: 28, 29  
 т. идеала в эстетике: 127  
 т. и модели: 28  
 т. и практика: 397  
 т. когеренции: 62  
 т. копирования: 20, 37  
 т. материальности объектов: 167  
 т. мышления: 20  
 т. науки
- См. «Наука»  
 т. образования: 376  
 т. отражения
- См. «Отражение»  
 т. ощущений: 167  
 т. памяти
- См. «Память»  
 т. поля: 90  
 единая т. п.: 87—89  
 квантовая т. п.: 87  
 классическая т. п.: 87  
 перцептивного постоянства: 212—238  
 т. постоянства: 216  
 т. происхождения и развития форм: 350—354  
 т. репрезентации: 20  
 т. созревания: 145  
 т. стоимости К. Маркса: 408—410  
 т. терапии: 264  
 т. тождественности
- См. «Тождество»  
 т. усвоения языка: 156  
 т. формирования образов: 194, 228  
 т. чувственных данных: 167
- См. также «Данные чувственные»  
 т. экономии мышления: 108, 141  
 т. эмоций: 264  
 т. э. У Джемса: 49  
 эмбриональная т. эволюции: 370
- Термин  
 т. наблюдения: 46, 62  
 трансцендентальный т. 284
- Техник: 381, 382, 385
- Технология: 376—400
- Товар

искусство как т 403  
 Тождество: 327, 329, 330, 334, 335  
 См. также «Дуализм»  
 концепция т.: 48—55  
 принцип т.: 108  
 т. движения и материи: 334  
 т. души и тела по Спинозе: 263, 264, 266, 267  
 т. личности: 299  
 т. модели и объекта: 36  
 т. модусов и субстанции: 270  
 т. по Спинозе: 329, 330  
 т. по Юму: 297—323  
 экстенциональное т.: 43  
 Томизм: 425  
 Труд: 382, 383, 385, 388—391, 399, 408—411  
 См. также «Работа»  
 разделение т.: 120, 199, 397, 398

**Ум:** 307, 314  
 См. также «Интеллект»  
**Умение:** 382  
 См. также «Навыки»  
**Умозаключение**  
 бессознательные у.: 215, 220, 225  
**Универсалии**  
 перцептивные у.: 197  
 номические у.: 284  
**Универсум:** 312, 324—331, 334, 336, 337, 342, 348, 350, 371  
 философия, наука и у.: 329  
**Уровни**  
 концепция у.: 48—55  
 онтологические у.: 48  
**Установка:** 126  
**Утопизм:** 379, 380  
**Ученый:** 381

**Факт**  
 дихотомия ф. и ценности: 379  
**Фаллибилизм:** 70  
 См. также «Пирс Ч.», «Поппер К.»  
 Фальсификационизм: 79, 80, 108  
**Феномен:** 315, 328, 329  
 См. также «Явление»  
**Феноменализм:** 26, 79, 311, 312, 315  
 ф. Протагора: 302  
 ф. Юма: 309, 312  
**Феноменология:** 190  
 гештальтистская ф.: 157  
 диалектическая ф.: 408  
 ф. Гегеля: 404

ф. праксиса  
**Фетишизм**  
 товарный ф.: 410, 411  
**Физикализм:** 41, 42  
 ф. Карнапа: 80  
**Физиология:** 267, 268  
**Фикция:** 297, 311, 312, 316  
 идеальная ф.: 337  
 ф. воображения: 298, 304, 306, 308, 316, 319  
 ф. мышления: 322  
**Философия:** 293  
 история ф.: 324  
 метод ф. Спинозы: 270—296  
 ф. как эвристика: 10  
 ф., наука и универсум: 329  
 ф. науки: 79, 82, 83, 97—121, 140, 151  
**Форма:** 171—181, 368, 370, 371  
 воспринимаемая ф.: 175  
 монизм ф.: 357  
 перцептивное постоянство ф.: 171—181  
 подлинная ф.: 171, 173, 181  
 происхождение и развитие ф.: 350—354, 356  
 репрезентация ф.: 180  
 феноменальная ф.: 171, 173, 175  
 ф. как объект восприятия: 180  
 ф.-стимул: 171—173, 177  
 эволюция ф.: 362  
**Функционализм**  
 ф. Аристотеля: 145

**Цвет**  
 подлинный ц.: 181  
**Целеполагание:** 23, 204  
 См. также «Телеология»  
**Целое:** 367  
 ц. и часть: 313, 314, 339  
**Цель:** 145  
 См. также «Телеология», «Целеполагание»  
 ц. и модели: 33, 129, 132  
**Ценность**  
 дихотомия факта и ц.: 379  
 ц. произведения искусства: 409, 412

**Часть:** 367  
 ч. и целое: 313, 314, 339  
**Человек:** 361, 363, 369, 372, 374, 401—407, 411—413  
 природа ч.: 411—415

сущность ч.: 405, 413  
ч. по Спинозе: 259  
Число  
ч. по Спинозе: 270—296  
ч. по Юму: 302, 305, 316  
Чувственность: 405—407, 416  
Чувствительность: 354, 357—359,  
366  
закон сохранения ч.: 352  
Чувство: 393, 395, 415  
ч. по Сократу: 322  
ч. по Юму: 310

Школа: 377, 378, 380, 383, 385, 386,  
391, 393

Эволюционизм: 349  
э. Спенсера: 141  
Эволюция: 362, 365  
См. также «Наследственность»  
биологическая э.: 204  
культурная э.: 183, 204  
э. вида: 196, 365  
э. по Дидро: 354—375  
э. по Ламетри: 362, 363, 369  
э. репрезентации: 204  
э. форм: 362  
эмбриональная теория э.: 370  
Эвристика: 76  
См. также «Метафизика», «Объяс-  
нение»  
метафизика как э.: 239  
э. и метафизика: 75, 239  
э. и философия: 10  
эвристические устройства: 30  
Экзистенциализм: 76  
Эксперимент: 61  
Экспериментализм  
э. детской психологии: 141  
Экспериментирование  
социальное э.: 131, 132  
Элиминация  
онтологическая э.: 273  
Эмоции  
См. также «Аффекты», «Страсть»  
психология э.: 265  
э. по Спинозе: 241, 242, 253, 257,  
264  
Эмпиризм: 57—78, 187, 316, 325  
См. также «Позитивизм»

логический э.: 23, 30, 62  
научный э.: 78  
современный э.: 61  
умеренный э.: 41  
э. Маха: 79  
Эмпириокритики: 110  
Эпистемология: 83, 99—121  
аналитическая э.: 146  
генетическая э.: 140—164, 187  
г. э. и г. психология: 148  
историческая э.: 6, 9, 20, 22, 27—  
238  
См. также «Восприятие», «Исто-  
рия», «Философия науки»  
натуралистическая э.: 99, 102,  
103, 146, 187  
эволюционная э.: 21, 22, 99, 186,  
187, 196  
э. здравого смысла: 123  
Эпифеноменализм: 20  
Эскапизм: 390  
Эссенциализм: 70, 225, 418, 425,  
427, 428, 444  
Эстетика: 407  
Этика  
медицинская э.: 421, 443  
э. Аристотеля: 202  
э. Спинозы: 244, 268  
Явление: 224, 328—332  
я. как сущность: 60  
Являющееся: 214  
я. и реальность: 228  
Язык: 9, 12—14, 47, 63, 74, 75,  
102, 118, 159, 160, 183, 199, 203,  
204, 208, 319  
альтернативные я.: 46  
«картинная» теория я.: 36  
модели я.: 63  
научный я.: 74  
прото-я.: 203  
репрезентативные я.: 207  
структуры я.: 159, 160  
теория усвоения я.: 156  
я. здравого смысла: 188, 189  
я. как средство общения: 199  
я. общения: 203  
я. опыта: 75

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	5
Предисловие к английскому изданию ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	7
Введение ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	8

### Раздел I

#### **Моделирование, репрезентация и историческая эпистемология**

Путаница с моделями: на пути к неумеренному реализму ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	27
Редукция, объяснение и онтология ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	41
Модели, метафизика причуды эмпиризма ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	57
Материя, действие и взаимодействие ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	79
Соотношение философии науки и истории науки ( <i>перевод Б. Г. Юдина</i> )	97
Цель и техника: модели как способы действия ( <i>перевод О. И. Новик</i> )	122
От праксиса к логосу: генетическая эпистемология и физика ( <i>перевод Е. Г. Юдиной</i> )	140
Рисунок, репрезентация и понимание ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	166
Восприятие, репрезентация и формы деятельности: на пути к исторической эпистемологии ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	183
Каноны и репрезентация: «перцептивное постоянство» и «адекватность репрезентаций перспективы» ( <i>перевод Е. В. Зиньковского</i> )	212

**Историко-философские и социокультурные проблемы**

Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы ( <i>перевод Е. Г. Юдиной</i> )	239
Природа, число и единичные вещи: мотивация и метод философии Спинозы ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	270
Понятие тождества у Юма и Principium Individuationis ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	297
Дидро и развитие материалистического монизма ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	324
Искусство и технология — противоположные модели образования? Использование культурного мифа ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	376
Искусство как гуманизирующая практика ( <i>перевод А. Л. Никифорова</i> )	401
Добродетели и пороки: социальное и историческое конструирование медицинских норм ( <i>перевод Е. Г. Юдиной</i> )	417
<b>И. Б. Новик, В. Н. Садовский. Модели в науке: исторические и социокультурные аспекты (Послесловие)</b>	450
Именной указатель	485
Предметный указатель	489

## **Вартофский М.**

**В18**      Модели. Репрезентация и научное понимание:  
Пер. с англ./ Общ. ред. и послесл. И. Б. Новика и  
В. Н. Садовского.— М.: Прогресс, 1988.— 507 с.

Маркс Вартофский — один из видных представителей современной философии США. Предлагаемая читателям книга входит в получившую широкую известность серию «Бостонские исследования по философии науки», которая издается М. Вартофским совместно с Р. Козном. Свою теоретико-познавательную концепцию — историческую эпистемологию — М. Вартофский строит на принципах материалистического понимания истории и на основе философского анализа метода моделирования. В книге рассмотрен также широкий круг историко-философских и социокультурных проблем — предложены оригинальные трактовки воззрений Спинозы, Юма, Дидро, проанализирован ряд актуальных проблем философии техники, философии медицины и т. д.

Рекомендуется философам, историкам науки, социологам, всем, интересующимся проблемами развития науки.

**В**      0302000000—00  
         006(01)—88      00—00

**ББК 87. 3в**



**М. Вартофский**  
**МОДЕЛИ. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ**  
**И НАУЧНОЕ ПОНИМАНИЕ**

Редактор *О. Н. Кессиди*  
Художественный редактор *С. В. Красовский*  
Технический редактор *А. М. Токер*  
ИБ № 15922

Сдано в набор 3.11.87. Подписано в печать 30.08.88. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага офсетн. № 2. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Условн. печ. л. 26,88.  
Усл. кр.-отт. 53,76. Уч.-изд. л. 28,20. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1225.  
Цена 2 р. 30 к. Изд. № 42670

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс»  
Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и  
книжной торговли. 119841, ГСП, Москва, Г-21, Zubovskiy bulvar, 17

Можайский полиграфкомбинат В/О «Совэкспорткнига» Государственного  
комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.  
143200, Можайск, ул. Мира, 93.



