

**Л.В. СКВОРЦОВ**

## **ГОРИЗОНТЫ КОГНИТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ КАК ФОРМЫ ИСТИНЫ БЫТИЯ**

*«Не делай себе кумира»*

*Исход. 20:4*

*«Не обращайтесь к идолам, и богов  
литых не делайте себе»*

*Левит. 19:4*

В философских и обычных словарях термин «когниция» обычно расшифровывается как знание или познание, т.е. либо как результат познания, либо как его **процесс**. В авторитетном словаре английского языка «cognition» толкуется как знание, восприятие, представление, как способность, отличная от эмоции и воли<sup>1</sup>. В контексте этого определения когнитология входит в один ряд с эпистемологией как теорией знания истины в контексте его методов и значимости и гносеологией как учением о формах познания. Николай Гартман суживал предмет гносеологии, ограничивая ее метафизической составляющей наряду с логической и психологической. При этом он имел в виду реальность, недоступную опытному знанию.

Недоступность опытному знанию и составляет критическую проблему метафизики. Как казалось представителям позитивистской волны, эта недоступность является знаком научной несостоятельности метафизики.

Но проблема возникает в своей реальной постановке тогда, когда осознается необходимость дифференциации опытного знания.

---

<sup>1</sup> См.: The concise Oxford dictionary. – Ninth edition. – Oxford, 1995. – P. 256.

Гносеология и эпистемология опираются в своих рассуждениях на опытное знание как основание процесса отражения, данность чувственного объекта здесь и сейчас. Именно совокупность данных объектов составляет реальность, которая постигается знанием: в знании фиксируются сущность объектов и сущность их отношений, взаимосвязей и взаимозависимостей.

Но как быть с реальностью **сознания** человека, **внутреннего опыта**, т.е. отражения в сознании состояний и образов **самого сознания**? Можно ли считать эту реальность специфической объективностью, которая требует к себе **сущностного** отношения, т.е. можем ли мы полагать эту реальность способной к самовоплощению и влиянию на предметную объективность? Если ответ является утвердительным, то тогда теория должна признать, что существует сфера познания, которая выходит за пределы знания, находящегося в ареале «субъект – объект», существует и другой ареал, в котором объективность является составной частью субъективной реальности. Постигание объективности в ареале субъективности – это специфическая проблема, выходящая за пределы компетенции эпистемологии и гносеологии. Это – проблема **когнитологии**. Поскольку когнитология определяет исходное начало истины в ареале субъективности, то объективность как созданная реальность должна соответствовать этому началу.

Истина может определяться не только как соответствие идеи эмпирически данной предметной реальности, но и как соответствие предметной реальности исходной истинности идеи как признанной опытом сознания универсальной ценности. Возникновение **когнитологии** как научной дисциплины имеет под собой немало исторических факторов и обстоятельств. Но логическое основание ее формирования обусловлено именно вышеобозначенной переинтерпретацией сущности истины.

И эта переинтерпретация определяется **прояснением условий выживания человека**. Не только как сочетания необходимых **внешних** факторов, природных и социальных, но и **внутренних** факторов, т.е. того, как человек мыслит универсум, как он понимает истину своего образа жизни, свое место и свою роль в создании окружающей его реальности и в общей системе универсальных связей и взаимозависимостей того мира, в котором он находит себя.

Внутренние факторы становятся предметом исследования, которое входит в структуру гуманитарного знания. Его истина и становится проблемой, решение которой оказывается неоднозначным. Эта неоднозначность повергает в сомнения относительно научной природы гуманитарного знания. Но такие сомнения присутствуют в самых различных естественно-научных сферах.

Применительно к гуманитарному знанию сложности когнитологии наиболее отчетливо проявляются в интерпретации реальности **внутреннего мира героев, которых уже не существует**. Методы такой интерпретации и представляют познавательный интерес, поскольку от ее результата зависит функциональная и нравственная оценка исторических героев.

Существует и другой ключевой когнитологический аспект гуманитарного знания. Когнитология обращена к внутреннему опыту, и, соответственно, возможно сопоставление **форм сознания**, присущих различным типам жизни. Таким образом, когнитологическая проблематика выходит **за пределы** человеческой специфики. Но что представляет собой человек с точки зрения когнитологии, т.е. в чем состоит своеобразие его внутреннего мира? И является ли он вершиной творения или его своеобразие присущ некий коренной порок? Эти вопросы приобрели особую остроту в связи с формированием массового общества и влиянием на общественную жизнь так называемого «плюрального субъекта», не имеющего четкого социально-классового и национального лица. В связи с этим общественная жизнь стала обнаруживать «странные» траектории своей эволюции, чреватые неожиданными историческими поворотами.

Объяснение этих сложных процессов, как казалось, можно было находить в философской антропологии, которая имплицитно использовала когнитологическую методологию.

Философская антропология сделала крен в сторону явлений жизни, как они проявляют себя в ходе цивилизационной эволюции. В этом смысле можно говорить о реальности философского опыта, а значит, и новой трактовке сущности человека. Если философский опыт как сопоставление различных образов жизни и сознания доказывает свою познавательную продуктивность, то тогда и мысленная «работа» «идеальных», в том числе и утопических, построений может быть признана как составная часть арсенала

научного мышления. В этой связи возникает вопрос: что следует считать **началом** когнитологии? Может возникнуть впечатление, что когнитология – это наука XX в. Ее рождение может связываться с эпохой компьютеризации, когда мышление де-факто «отделилось» от человека, когда машины стали «доказывать» свое интеллектуальное превосходство, давая сверхбыстрое решение сложнейших задач и даже обыгрывая человека в шахматы. Однако сущностное выделение когнитологии, ее различение от эпистемологии и гносеологии более правомерно связывать с новой эпохой в философии, представленной именем **Рене Декарта**.

Формула Декарта «*Cogito ergo sum*» – это принцип, определяющий реальность бытия в его **познанности**. Это представление было развернуто Гегелем в целостную философскую систему как систему знания действительной сущности истинного Бытия. Разрушительная критика гегелевского идеализма как спекулятивной системы, не соответствующей реалиям эмпирической действительности, игнорировала фундаментальный когнитологический аспект проблемы, рассматривая ее с гносеологической точки зрения.

С точки зрения когнитологии не вся эмпирическая действительность, во всех ее проявлениях, отвечала критерию истинного бытия, как оно формулировалось истиной в гуманитарном понимании, – истиной морали и права, социальной справедливости, высшими смыслами бытия. Как ни парадоксально, но именно доминирование позитивистской ментальности во всех ее разновидностях как контрапункта гегельянства в XX в. подготовило имплицитное и в то же время триумфальное его возвращение в своих эмпирически осязаемых разновидностях, из которых и складываются современные особенности гуманитарного знания. Гуманитарное знание в определение характеристик жизни человека все более активно начинает включать **виртуальную реальность**. В доктринах философии истории фигурирует идея ее **конечной цели** как достижение совершенного общества, реализующего фундаментальные стремления человека. Это представление оказывает воздействие на политику, экономику, культуру и даже на личные судьбы людей. Вместе с тем девальвация когнитологических аспектов гуманитарного знания порождает своеобразные формы навигации массового сознания, поддающегося под влияние спонтанных настроений, выливающихся в массовые «тусовки» и

различные формы социальных протестов. Массы двигаются под воздействием впечатлений и образов, а не под влиянием религиозных доктрин и философских систем, научных расчетов и взвешенных прогнозов.

В сфере форм массового сознания когнитология находится «у себя дома». Но это еще не дом истины. Здесь возникает поле когнитологии, которая пытается сформировать методологию выявления скрытых аспектов человеческих отношений, как знающих себя, свою цель и свою миссию субъектов. Современное гуманитарное знание оперирует понятиями идеальных типов как тех парадигм, образцов, которые оказываются критериями отличия эмпирически истинного от эмпирически неистинного. Не значит ли это, что «спекулятивная идея» идет впереди эмпирического факта, обладает специфическим приоритетом в оценке факта? Это – проблема истины в когнитологии как теории специфического гуманитарного знания. Как «работает» эта теория?

### 1. Познание подлинности бытия

Наиболее реально специфическая роль когнитологии обнаруживает себя в формах художественного и исторического знания, где проблема истины возникает как проблема **подлинности**. Дело в том, что и художественное мышление, и историческое познание не могут не прибегать к услугам **воображения**. Но когда, в каких случаях и как воображение может становиться истинным, т.е. придавать создаваемому образу качество **подлинности**? Роль когнитологии в решении проблемы подлинности бытия можно проиллюстрировать на примере тех трудностей, с которыми сталкиваются литературоведы и историки в своих попытках определить истинность и не-истинность создаваемых романистами образов реальных исторических фигур. Реальная историческая фигура – это фиксируемая свидетельствами и документами реальность, которую нельзя «отменить» или «заменить» другой реальностью. И в этом смысле мы имеем дело с однозначностью объективной истины как истинности отражения факта. И литературный текст либо соответствует этой реальности, либо не соответствует и в этом смысле содержит в себе истину или искажает ее. Вместе с тем имеется «сфера», которую можно определить как «терра инкогнита»,

непознанная земля. Это – внутренняя жизнь героя, его действительное понимание мира и действительное отношение к нему. Как постигается эта сфера?

Гносеология в своих исходных представлениях постулирует реальность познающего субъекта и реальность познаваемого объекта. Субъект обладает сенсорными и интеллектуальными средствами, а также средствами эксперимента, с помощью которых он проникает в сущность объекта, адекватно постигает его теоретически и на этой основе объективного знания овладевает объектом практически.

Когнитология в отличие от гносеологии в постижении сущности эмпирической реальности исходит из начального постижения сущности **идеальной предпосылки**, лежащей в основе принятой в качестве истины направленности самореализации субъекта. Здесь возникает отношение нового типа: если в гносеологии приоритетным является постижение отношения сокрытости познаваемого объекта к познающему субъекту, то в когнитологии возникает приоритет постижения отношения сокрытости сущности образа самореализующегося субъекта к его внешним практическим проявлениям. **Сокрытость** образа субъекта и есть объект познания. При этом может возникать многообразие интерпретаций, каждая из которых выдает себя за **истинное знание**. В совокупности они образуют взаимоисключающее многообразие, ставящее практического субъекта, например кадровика, перед проблемой **выбора** между версиями, претендующими на истину. С этой проблемой приходится сталкиваться в самых различных сферах жизни; наиболее очевидные – эти кадровые службы и разведка. Вырабатываются различные механизмы для выяснения истины, в том числе и технические, такие как «детектор лжи». Но есть сферы, где «детектор лжи» и применить невозможно. Это – сферы истории и литературы.

В этом контексте кажется правомерной постановка вопроса: создание ученым образа исторического героя – это отражение действительной сущности субъекта или это искусственное создание наподобие литературного образа?

Очевидно, что становление личности в истории как объективно фиксируемой индивидуальности – это скрытая реальность, которая может воссоздаваться **воображением** историка. Но поскольку здесь в качестве орудия познания используется воображе-

ние, то не становится ли процесс исторического познания тождественным художественному творчеству? И может ли методология, допускающая слияние научного и эстетического, определять параметры пути, ведущие к истине знания? Проблема здесь заключается в том, что историческая личность как цельное образование, знающее свою миссию в истории и имеющее определенное представление об окружающей действительности, проявляет себя в жизни, следуя своей внутренней сущности, с одной стороны, и влиянию обстоятельств – с другой. Обстоятельства могут требовать скрывать свою подлинную сущность и совершать эмпирически фиксируемые шаги, соответствующие нормам жизни, которые субъект не считает «своими». Так, Тацит, характеризуя поведение одной из римских императриц, сказал: «Что касается ее любви, то это было делом дипломатии, а не ее сердца»<sup>1</sup>. В этой замечательной фразе остается не ясным, что составляет подлинную сущность императрицы – ее сердце или ее дипломатия. Ответ на этот вопрос может быть дан, если создать художественный образ императрицы, который нарисует ее однозначную внутреннюю сущность. Но как этот образ может быть соединен с исторической наукой?

Известный русский публицист М.А. Антонович утверждал, что искусство должно быть разумным и полезным, подобно тому как наука должна быть художественной и привлекательной, полагая, что необходимо признать совместимость художественности с научно точным воспроизведением<sup>2</sup>.

Но возможно ли признать такую совместимость в качестве **метода** постижения реальности? Выбор оказывается адекватным лишь в том случае, если адекватно понято исходное *cogito* субъекта, подлежащего оценке. Если расшифровано исходное *cogito*, то становятся понятными общая навигация поведения и мотивы отклонения от нее. Если исходное *cogito* не поддается расшифровке, то одни и те же эмпирические реалии оказываются подверженными взаимоисключающим интерпретациям.

---

<sup>1</sup> См.: *Clio: A journal of literature, history and the philosophy of history* / Indiana univ. – 2007. – Vol. 37, N 1. – P. 6.

<sup>2</sup> См.: *Егоров Б.Ф. Избранное: Эстетические идеи в России XIX века.* – СПб.: Летний Сад, 2009. – С. 375.

Сокрытость в контексте когнитологии означает, во-первых, определение истинного, осознанного и зафиксированного самим субъектом смысла бытия. Он сохраняет этот смысл в себе, знает его и может не заявлять о нем публично. Это не сокрытость во фрейдистском ее понимании, как действие подсознания, о котором сам человек может и не знать. Это – действие сознания и самосознания. Во-вторых, это объективный результат самореализации человека в соответствии со смыслом, определенном для себя. Этот объективный результат, как слияние субъективного и объективного, есть либо триумф, либо крах личности. Возникающий в итоге результат и есть образ как синтез фактической достоверности исторического исследования и культурологической интерпретации единства субъективности и объективности.

## **2. Методологическая иллюстрация: Создание образа Анны Болейн**

Если когнитология допускает единство нарративного и художественного как пути, ведущего к истине, то возникает вопрос о практической реализации этого метода и достижении результата, подтверждающего его правомерность.

На первый взгляд может показаться, что мы имеем дело с осознанным отступлением от постижения истины, поскольку вносим в методологию признание легитимности воображения, которое обычно толкуется как средство субъективного видения действительности. Однако когда исследователь оказывается перед реальностью, недоступной для сенсорного ее восприятия, невидимой, неслышимой и неосязаемой, то в этом случае следует либо отступить от возможности действительного познания, либо признать легитимность вероятностного знания с помощью воображения. И в этом случае встает задача **построения** внутренней структуры субъекта, которая дает логически правильное объяснение эмпирически очевидных форм поведения личности, в том числе и видимых его противоречий.

История гуманитарного знания дает немало примеров попыток такого построения, которые представляют особый интерес, если речь идет о различных интерпретациях **одного и того же** исторического феномена. В этом отношении исключительный инте-



рес представляет исследовательская работа, проведенная Мириам Элизабет Бёрстайн и направленная на сопоставление литературных и исторических интерпретаций образа Анны Болейн. Один из ключевых вопросов в этом контексте звучал таким образом: кто являлся подлинным инициатором реформы церкви в Англии – король Генрих VIII или его жена Анна Болейн? Как известно, Анна Болейн была обезглавлена по воле своего супруга.

М.Э. Бёрстайн предприняла попытку воспроизвести многообразие созданных образов Анны Болейн и получила в итоге поразительные результаты<sup>1</sup>. Казалось бы, застывшая историческая фигура, относящаяся к давно умершему прошлому, живет в настоящем, меняет свой образ, влияет на острейшие политические и духовные дебаты. Как эпистемологически оценивать это явление?

М.Э. Бёрстайн, рассматривая образ Анны Болейн в литературе 1901–2006 гг. и те стереотипы, которые его формировали, видит постижение истины в процессе деструкции стереотипов. Она отметила, что феминистка, рассматривая исторические романы и их ближайших родственников – эротические истории, жаловалась, что даже если героиня обладает уникальной властью, большинство романов заканчиваются по традиционной формуле – или замужеством героини, или разрешением любовного конфликта. Эта формула – исток фальши. Однако движение феминисток формировало **свои** ложные стереотипы. И это показала Лилиан Стюарт Карл. Она создала образ Вирджинии, ставший своего рода сардонической карикатурой на феминистские стереотипы. Вирджиния, крайняя феминистка, с полным отсутствием чувства юмора, соприкасается с мемуарами Анны Болейн и направляется на академическую конференцию, обнаруживая, что ее начальный тезис – «Анна Болейн была прототипической жертвой сексуальной агрессии» – должен открыть новый путь к истине: «Анна не была ни святой, ни грешницей, но, как и большинство из нас, смесью того и другого», не просто «жертва», как вначале думала Вирджиния; новая Анна **выбирает** путь манипуляции мужчинами с помощью своей сексу-

---

<sup>1</sup> См.: *Burstein M.E.* The fictional afterlife of Anne Boleyn: how to do things with the queen, 1901–2006 // *Clio. A journal of literature, history, and the philosophy of history / Indiana univ.* – 2007. – Vol. 37, N 1. – P. 1–26.

альности, точно так же, как сами мужчины добровольно готовы стать жертвой ее манипуляций.

Но в чем подлинная сущность Анны Болейн? М.Э. Бёрстайн видит возможность дать ответ на этот вопрос путем рассмотрения повторяющихся провалов многочисленных попыток уложить ее историю в приемлемую однозначную описательную форму. Процесс разрушения стереотипов – это когнитологическое познание подлинности и неподлинности образа. Бёрстайн считает, что такое частое и проблематичное появление Анны Болейн в исторических романах неожиданно проливает свет на то, как условности жанра «работают» и вместе с тем «не работают» с материалами их источников.

Драматизм биографии Анны Болейн привлекает постоянное любопытство. Хотя, казалось бы, это любопытство давно удовлетворено. Известна история ее взлета и падения, достижения высшей власти в качестве супруги короля Генриха VIII и последующей казни. Вместе с тем считается, что история первого развода Генриха, подъема и падения Анны все **еще должна быть написана**. Почему? Дело в том, что многое из того, что нам известно, похоронено либо искажено политической и теологической полемикой. Вопрос здесь встает следующим образом: заслуживает ли Анна Болейн исторического увековечения? И это – проблема адекватного воспроизведения ее образа. Именно этот исторический образ оказывается той «пустотой», которая должна быть «заполнена». Но как это сделать? Поскольку Анна не контролировала создание собственной иконографии в качестве бесспорной героини Реформации, она не получила расцветшего культового статуса, как это произошло с королевой Елизаветой I и Марией, королевой Шотландской. Это – когнитологическая проблема, и она оказывается в центре анализа М.Э. Бёрстайн. Она отмечает, что сущность Анны оказывается своего рода «пустотой» и оставляет пространство для воображения, несмотря на то, что к середине прошлого века сложился **формализованный образ Анны как заслуживающей наказания**, склонной к истерике, часто асексуальной и ненормально властной. Даже «ревизионизм» Лилиан Стюарт Карл оказывается условным, поскольку она формирует свою схему, согласно которой включенность Анны в политику контролировала ее собственную сексуальность и в конечном счете стала причиной падения.

Бёрстайн в своих выводах опирается на богатый опыт различных интерпретаций образа Анны Болейн, представленных в 45 англо-американских романах и рассказах, опубликованных с 1901 по 2006 г., и в 38 из них после 1950 г.

Бёрстайн приходит к выводу, что сам предмет, послуживший основанием рождения богатой литературы, обусловил **рождение специфического жанра, который нельзя отнести ни к художественной литературе, ни к историческому исследованию**. Это и есть проблема достижения подлинности образа и специфики метода такого достижения. История Анны Болейн – это не роман: «любовь» в этих отношениях обычно под вопросом; это придворная игра как она есть; секс в ней может быть неприятным; и если мы принимаем предписание, согласно которому хеппи-энд является существенным, то тогда собственный конец Анны не соответствует этому требованию. М.Э. Бёрстайн считает возможным отнести написанные об Анне Болейн художественные истории к жанру **антиромана**. Но что означает антироман? Является ли он историческим исследованием? Очевидно, что не является. Вместе с тем, поскольку речь идет о внутреннем мире Анны Болейн и его воспроизведении, а он оказывается закрытым, его раскрытие не может не использовать механизмов воображения. Вот почему за это дело и берутся романисты. Это – познание сокрытого мира, и форма романа оказывается для этого подходящей. В своей сущности – это не роман, а механизм получения знания о женском цивилизационном пробуждении через посредство описания опыта придворной жизни и замужества. И здесь фантазия вносит важный вклад в осмысление повседневного хода реальной жизни. Что касается Анны Болейн, то ее сексуальный опыт в рамках придворной жизни и замужества превращается в смесь загадочных страшных и кровавых трансформаций. Трагедийная сторона этих трансформаций, как правило, выводится из фатально неверных прочтений собственных замыслов исторических героев. Обычно находят упрощенные ключи, якобы открывающие тайны загадочных придворных трансформаций жизни Анны Болейн.

Можно говорить о двух таких ключах. Романы об Анне Болейн часто следуют формуле, согласно которой лишь успешная коммуникация позволяет верно расшифровывать реальную сущность субъектов и их замыслы.

В романах XX и XXI вв. параметры характера Анны с этой точки зрения определяются через утверждение о ее интеллектуальной и эротической активности, но вместе с тем эта активность принижается, поскольку она увязывается с ее **угрожающей эксцентричностью**, обычно представляемой в терминах истеричной речи. Истеричность Анны можно толковать как результат давления условностей придворной жизни на ее естественность, на ее природу. И это понятно. Поскольку любовный роман в центре власти никогда не бывает безобидным, то он угрожает стать источником разрушительной анархической энергии с серьезными последствиями для всех.

**Аутентичный роман оказывается возможным только за пределами двора.** Бытие в истории, замечает М.Э. Бёрстайн, оказывается удивительным образом идентично бытию в любви. Вот почему романы и антироманы в равной степени полагают, что для мужчин и женщин лучший путь прожить свою жизнь в истории – это избегать попыток **делать** ее. Всякое нарушение правил жизни двора, смещение правил двора и правил за пределами двора может сделать любого придворного жертвой политики двора. Именно в противоречиях правил естественной жизни и правил двора и находится ответ на вопрос, что представляла собой Анна Болейн и от чего зависела ее судьба. Но стремилась ли Анна Болейн делать историю? Вольное или невольное искажение *cogito* Анны или своеобразное «невидение» этого *cogito* позволяет исследователю выдавать свое собственное теоретическое видение, т.е. свою сущность, свое *cogito*, за *cogito* Анны. Ошибочность здесь – не просто неадекватное отражение феномена исследования. Это скорее **наделение** феномена исследования качествами, которые ему не присущи. Когнитология как раз и является тем теоретическим фильтром, который призван устранить авторские «примеси» к исследуемому феномену.

М.Э. Бёрстайн представляет развернутую историческую картину таких «примесей», которые в силу определенных причин воспринимаются как подлинная истина.

Так, М.Э. Бёрстайн отмечает, что в работе «Акты и монументы Христианской церкви», опубликованной в 1559 г., протестантский мартиролог Джон Фокс пытался превратить Анну в **ангела британской Реформации**. В XIX в. ангельскому лику Анны

была противопоставлена ее моральная двойственность: **не ангел, но и не ведьма**. Получалось, что в тех грехах, которые ей приписывались, она была невиновна. Вместе с тем такие историки, как Джеймс Энтони Фроуд, взвешивая доводы «за» и «против», склонялись к оправданию позиции Генриха VIII. Позиция неопределенности сохранялась, как, впрочем, сохранялась и неясность нахождения оснований для прояснений этой ситуации.

Историк Фридман, чья биография Анны с 1884 г. оставалась стандартной в течение нескольких десятилетий, уклончиво замечал, что Анна **что-то** сделала, и между тем настаивал на том, что предъявленные обвинения были просто смешны. Поскольку с правовой точки зрения следует признать, что Анна Болейн никогда не совершала преступлений, за которые ее заставили взойти на плаху, то дискуссии вокруг ее «виновности» и «невиновности» **оказываются вне поля истины**. Эти дискуссии являются составной частью событий, которые определяют динамику общественных отношений и те тенденции, которые намечают их возможные перспективы. В этом контексте важное значение приобретает тот факт, что Анна была в Англии первой женщиной, которая была обезглавлена, а ее казнь означала конец «века рыцарства». Это — выявление исторических оснований казни личности, вина которой с правовой точки зрения является недоказанной. Здесь необходимо неправовое толкование истины. Оценка казни Анны рассматривалась как составная часть возрождения образа Анны как деятеля Реформации. Наиболее важным проектом по этой линии была позиция Элизабет Бергер, которая считала, что Анна могла быть реформатором, чьи цели были трансформированы мужчинами, подобными ее мужу, которые в противостоянии католической вере совершили много грубейших ошибок.

Убивая Анну, Генрих VIII утверждает мужское желание встать над женской божественностью. Эхо достоинств Анны звучит во многих романах и популярных ее биографиях.

М.Э. Бёрстайн считает наиболее опасной интерпретацию, согласно которой Анна видела себя как женщину «широкой потенциальной власти». Помещение этой власти Анной внутри себя как желания, которому подвержен весь мир, кажется изобретением Анной самой себя в качестве конечного трансцендентного объекта «желания». Контрапунктом такой интерпретации становится ее

замещение взглядом на Анну как на страстную женщину, которая имеет романтический секс с возлюбленным Томасом Вьяттом (Tomas Wyatt), но внутренне искаженным в силу политизированного секса с Генрихом VIII. С другой стороны, Анна толкуется как фригидная женщина, холодная, как каррарский мрамор, терпящая свой политизированный и нежелательный секс с Генрихом.

Ключевым элементом в «постфрейдистской» трактовке Бёрстайн считает видение напряжения между стремлением Анны к аутентичному романтическому желанию, для чего требуется абсолютно приватный секс, и всевидящим оком двора, который охватывает всех, включая самого монарха. Каждый акт становится политическим театром и политической товарной сделкой. И не удивительно, что представления об адюльтерных отклонениях между Вьяттом и Анной фигурируют как подлинная страсть. Секс с Анной действительно романтичен, поскольку любовники находятся в условиях риска. Анна хотела почувствовать поцелуй мужчины, который любил ее и знал, за что и кто она есть, а не поцелуй мужчины, который наслаждается охотой и стремится к тому, чтобы подстрелить свою дичь.

Вольно или невольно романы, представляющие Анну в состоянии сердечной любви к Вьятту, по сути дела, помещают их встречу в эфемерные, утопические пространство и время. Эти романтические условности оказываются дисфункциональными. Лесли В. Рабин однажды заметила, что все, чего романтическая героиня хочет от своего героя, так это признания себя уникальной, исключительной индивидуальностью. Это требуется в дополнение к сильному сексу и восторгу перед ее достижениями.

В этой ситуации реальным героем становится Генрих VIII. И в книге Е. Баррингтона, посвященной Анне Болейн, Анна – не жертва короля. Она соблазняет короля, говоря ему: «Все, что я хочу, – это ты, только и всегда ты. Позволь мне теперь быть твоей целиком – телом, сердцем и душой». Этот взрыв страсти обусловлен стратегическим расчетом – для того чтобы управлять королем в деле о разводе, Анне был нужен ребенок. Однако такие стратегические расчеты кажутся проблематичными при чтении романов, в которых Анна либо совсем не интересуется Генрихом, либо представляется асексуальной.

В некоторых случаях выявляется виновность Анны. В частности, Роберт Йорк представляет дело таким образом, что действительным отцом Елизаветы I является Марк Смитон, тогда как Лаурен Гарунер и Филипп Грегори допускают, что Анна совершила инцест со своим братом. Допускают также, что Анна имела адюльтер с тремя мужчинами, ни одного из них она не признала. Таким образом, Анна помещается в континуум ряда от сексуального манипулятора до ледяной королевы.

Бёрстайн при оценке таких взаимоисключающих позиций видит скрывающуюся за ними истину, а именно – особенности романтических отношений в условиях **двора**: насколько они были возможны. Бёрстайн считает, что, смешивая политику и сексуальность, когда доступ к телу короля означал и доступ к власти короля, двор Тюдоров создавал романтические фантазии, едва ли скрывавшие тот факт, что желание короля делало женщину ценной, но не в качестве женщины самой по себе. Это и можно считать объективной стороной обстоятельств, в которых происходила самореализация личности Анны Болейн. От Анны зависело, как происходила самореализация ее личности в данных обстоятельствах, и это позволяет дать критическую оценку многообразию фантазий, располагающих Анну на различных точках на линейной шкале: от исходной точки святого ангела протестантизма до жертвы сексуальных страстей, нарушающей не только каноны двора, но и моральные правила католической церкви. Сведение внутренней сущности личности, ее *cogito* к детерминизму внешних обстоятельств жизни подталкивало некоторых романистов к тому, чтобы описывать **культуру двора** Тюдоров как **производящую женщин-сук**. Бёрстайн точно определяет субъект-объектную ситуацию Анны, когда она подчеркивает, что Анна была просто средством достижения цели для Генриха, для которого целью была не Анна Болейн, а **история**: продолжение династии Тюдоров и политическая стабильность нации. Анна всегда мечтала выйти замуж по любви, но не могла представить, как мало ее субъективные стремления значили для ее мужа.

В несдержанной и неуправляемой речи, в истеричном смехе выражалось ослабление ее сопротивления власти Генриха, а вместе с тем и неспособность контролировать собственную историю. В своей несдержанной речи Анна демонстрировала **неимение**

большой власти и саморазрушение в действиях и попытках придать своей жизни нужную форму.

Но и Генрих не смог придать своей истории нужную форму. Обе фигуры попали в ловушку драматической иронии. Все попытки Генриха иметь наследника мужского пола оказались бесполезными.

### **3. Формы сознания как типы навигационных систем**

Таким образом, когнитология оказывается **опытной** наукой. Но это – опыт особого рода – исследующий процесс воссоздания образа внутреннего мира субъекта как виртуальных альтернатив и через посредство этого приближающийся к истине. Это – **возможная** истина, которая, однако, позволяет увидеть ложность субъективных стереотипов. Другим аспектом этого процесса становится выявление возможности **истинного бытия** в отличие от **эмпирической истории как бытия неистинного**.

В этом отношении можно считать характерным фактом, что М.Е. Бёрстайн видит возможность другой модели жизни в истории, основанной на деполитизации подхода к сексуальности. Оказывается, что все субъекты, заполняющие историческую арену, и все их действия, основанные на политизированной сексуальности, становятся сопряженными с иллюзиями. И кажется, что в этом мире стремление к исторической самореализации в действии оборачивается в лучшем случае пустой тратой времени, а в худшем – смертельным мероприятием.

Бёрстайн видит практический ответ на исторические проблемы не в стремлении **избежать** истории, а в формировании **альтернативной** истории. Вывод, который следует из анализа Бёрстайн, состоит в предупреждении о тех опасностях, которые ожидают свободное стремление «делать историю». Стремление Генриха VIII получить наследника мужского пола, чтобы продолжить династию Тюдоров, провалилось, столкнувшись с историческими случайностями. Аналогичным образом стремление Анны сформировать свою судьбу было взорвано неконтролируемыми факторами биологии. И вместе с тем нежелательное рождение девочки вместо мальчика обеспечило будущее величие Англии. Оба вывода имеют прямое отношение к пониманию и усвоению мудрости жизни и обнаружению фундаментальной слабости в величии



свободы и чувств человека. Тот, кто усваивает эту истину, может сделать правильный навигационный выбор в истории. Это значит, что правильный или неправильный выбор зависит от наличия или отсутствия **навигационной системы**, указывающей **направление пути**. Что такое навигационная система? Это – наличие осознаваемой или неосознанной цели как силы, направляющей энергию субъекта, и средств, наличных или создаваемых субъектом для реализации цели. В итоге рождается образ жизни, который соответствует «природе» данного субъекта. Этот вывод не затрагивает тех очевидных методологических заключений, которые естественным образом вытекают из представленного исторического анализа, как бы и ставящего ключевой вопрос, и отвечающего на него: можно ли считать исторически возникающие интерпретации судьбы Анны Болейн **действительным познанием** действительной реальности или же их следует отнести к области чистых фантазий относительно предмета, «ушедшего в Лету» и оставившего вопросы, не имеющие однозначных, эмпирически достоверных ответов?

Тот факт, что возникают ответы, взаимно исключающие друг друга, с точки зрения традиционной гносеологии должен свидетельствовать о том, что нельзя говорить об адекватном познании, если не иметь в итоге однозначного достоверного результата. Однако этот вывод относится к **эмпирически существовавшей реальности**, объективно обладавшей этим качеством **однозначности**. Но в истории наряду с такой реальностью существовала и **виртуальная реальность**, обретавшая качество однозначности лишь в результате решения и действия субъекта истории. Альтернативные интерпретации в своей совокупности и воспроизводят эту виртуальную реальность. Объективность истины в отношении этой реальности требует критерия **возможного** или **невозможного**. Возможное в случае Анны Болейн определялось такими факторами, как: ее самооценка себя как личности, т.е. ее *cogito*; правила жизни двора Генриха VIII; нормы морали, установленные католической церковью; понимание Генрихом VIII своей миссии в истории и своей роли в реализации этой миссии.

Соединение этих факторов в различных сочетаниях виртуальной реальности и в действительном историческом движении отражает специфические свойства субъект-объектной реальности, образ которой не только допускает, но и предполагает необходи-

мость постижения реальных возможностей. Соединение метода исторического познания фактов с методами искусства, творчества и представляется путем создания или, точнее, воспроизводства этой виртуальной реальности. Обезглавленная Анна Болейн – это фактический конечный результат осуществления возможностей виртуальной реальности. Но живое воспроизведение этого результата, следующего из всего хода предшествующих событий, оказывается невозможным без видения динамики виртуальной реальности. Это особая форма познания, которая является компетенцией когнитологии, создающей **полный образ** феномена субъект-объектной реальности, являющейся предметом культурологии как науки. Можно сказать, что когнитология – это теория познания применительно к культурологической реальности.

Человек, живущий и действующий в этой реальности, обретает способность ориентации **во взаимоисключающих траекториях жизни, конструктивных и деструктивных**. Какую виртуальную реальность выбирает для себя человек, зависит от **рефлексии его сознания**, т.е. от погружения себя в мыслимые альтернативные возможности. Способность к адекватному выбору для человека можно сравнить со способностью к навигации в **открытом океане**. Что является ориентиром в этом океане, как он определяется и что заложено в человеке в качестве способности к адекватной ориентации, ограничивающей свободу его действий? Цивилизационная истина – это ключевой фактор навигации, который формируется исторически, истина относится к знанию сохранности цивилизационного целого, смысл которого определяет и смысл каждого отдельного индивида, из единства которых и складывается целое.

Как иные организмы создают механизмы навигации в безбрежной реальности универсума? Имеет ли человеческое сознание ключевые преимущества и если да, то в чем они состоят? Стремление ответить на эти вопросы с позиций науки подталкивает к сопоставлению различных типов сознания.

Когнитология, поскольку она проникает во внутреннюю структуру специфической реальности, опосредующей изнутри организма характер внешнего поведения, сталкивается с проблемой дифференциации мотивов.

Эмпирически фиксируемое многообразие форм поведения живых организмов, как кажется, допускает определения «про-

стых» и «сложных» форм поведения в зависимости от способности адаптации организма к реалиям его внешнего окружения. Речь идет о выявлении общности и различий в когнитивных стилях живых организмов в качестве предпосылки адекватного понимания человеком самого себя.

Какой здесь возникает вопрос? Вопрос может быть сформулирован следующим образом: как следует определить сознание и как выявить, насколько широко распространен феномен сознания в мире живых организмов?

Попытку обобщить ответы на этот вопрос предпринял Син Ален-Германсон (Международный университет Флориды).

Можно исходить из допущения, что мир животных распадается на два ряда: существуют животные, которые сознательно оперируют своими чувствами и поэтому могут экспериментировать с миром, действовать различным образом, т.е. обладают способностью выбора. Вместе с тем существуют живые организмы, которые получают через «сенсоры» информацию извне и «слепо» обрабатывают ее. Тип поведения, опосредованный осознанным знанием, и тип зомбированного поведения качественно отличаются друг от друга.

При этом Ален-Германсон сразу же отмежевывается от концепций, которые отдают приоритет бессознательному в определении мотивов поведения. Коль скоро речь идет о сознании, то должна анализироваться ситуация, соответствующая природе сознания. Исходя из этой предпосылки, Ален-Германсон предлагает структурировать обсуждение вокруг «репрезентационистской» теории сознания.

Что такое репрезентационизм? Репрезентационизм — это доктрина, согласно которой воспринимаемые объекты являются **только** представлением внешних реальных объектов. Репрезентационистская доктрина исходит из того, что субъективный характер опыта полностью исчерпывается репрезентационным содержанием и что любая пара субъективных опытов не может иметь качественных различий без различий в репрезентационном содержании<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Allen-Hermanson S. Insects and the problem of simple minds: Are bees natural zombies? // The journal of philosophy.* — N.Y., 2008. — Vol. 55, N 8, August. — P. 390.

Репрезентационизм представлен в двух основных разновидностях теории феноменального сознания, известных как «первый порядок мысли» (first order thought) и «высокий порядок мысли» (higher order thought). Предполагается, что они оказывают прямое влияние на когнитивную систему. И та и другая версии исходят из того, что на когнитивную систему организма как целого оказывает влияние возникающая конструкция **веры**. Концепция первого порядка мысли видит образование **веры** как рождение **представления** о свойствах окружающей среды и возникающее на этой основе желание. Что касается теории высокого порядка мысли, то она полагает и представление о свойствах среды, и желание не конструкцией веры, а лишь репрезентативным **материалом**, которым возможно манипулирование для формирования когнитивной веры высокого порядка. Таким образом, «высокий порядок» способен сохранять в себе представления веры первого порядка и подниматься над ними в новом качестве.

Наличие перцептуальных верований объединяет формы сознания человека и других живых организмов. Перцептуальные верования напоминают внутренние «карты», посредством которых организм определяет направление действия. Они функционируют как руководство для поведения. Тай считает, что поскольку рыбы используют видение для того, чтобы обучаться путем проб и ошибок, решать проблемы и достигать своих рудиментарных целей, то можно признать, что они имеют верования, и, согласно теории первого образа мысли, они могут считаться **обладающими сознанием**. Наличие подобных «картам» состояний сознания объясняет, каким образом организм может адекватно реагировать на новые стимулы, и это подчас наилучшее объяснение того, почему животное идет кратчайшим путем к достижению цели. Мы можем объяснить это, признавая манипуляции когнитивной картой как внутренним представлением организма. Бихевиористская концепция Скиннера в этом смысле не может считаться когнитивной, поскольку она не допускает представления, подобного карте, для объяснения гибкого, адаптивного и целеустремленного поведения. Ален-Германсон вместе с тем признает, что большинство насекомых с точки зрения поведения можно считать скиннеровскими созданиями, не опосредующими своего поведения представлениями когнитивной карты. Определенные типы поведения объясняются

непосредственным физическим воздействием на организм различных внешних стимулов, тогда как сложные формы поведения опосредованы действием внутренней структуры сознания.

«Животные сознательны, – считает Аллен-Германсон, – если они могут манипулировать внутренними подобными карте представлениями воспринимаемого поля таким образом, чтобы достигать своих целей так, как если бы они могли не только локализовать визуальные мишени, но также категоризовать ситуации как “присутствие стимула”»<sup>1</sup>. На основе этого определения Аллен-Германсон считает возможным предсказывать типы поведения живых организмов. Предсказание Аллена-Германсона заключается в следующем: животные-зомби с «простым умом» успешно решат проблему локализации задач, но потерпят поражение в категоризации задач. Исследование первого порядка мысли и его отношения к высокому порядку мысли представляется важным в том смысле, что обнаруживает своеобразное включение форм ориентации первого порядка мысли в высокий порядок мысли. Типы поведения как бы не исключают друг друга, а взаимодействуют в процессе эволюции. Этот аспект проблемы представляется особо существенным, когда речь заходит об исследовании форм социального поведения так называемого «плюрального субъекта».

#### 4. Феномен «плюрального субъекта»

«Плюральный субъект» – это превращенная форма «народа». В XIX в. народ почитался в определенных интеллектуальных кругах России как «почва», как потенциальный носитель истины российской цивилизации. При этом «народ» как целое цементировался общим религиозным сознанием и соответствующими этому сознанию формами бытовых и нравственных представлений.

Затем «народ» трансформировался в морально-политическое единство трудящихся классов и трудовой интеллигенции.

«Плюральный субъект» – это продукт эрозии «народа» в обоих его толкованиях.

---

<sup>1</sup> *Allen-Hermanson S. Insects and the problem of simple mind: Are bees natural zombies? // The journal of philosophy. – N.Y., 2008. – Vol. 55, N 8, August. – P. 413.*

В событиях XX в. «плюральный субъект» в своей социальной неопределенности и со своими предрассудками начинает играть все более заметную роль, порождая своих специфических кумиров и почитая себя в качестве кумира, не терпящего всего того, что противостоит его толкованию истины жизни. Это духовное давление, воспринимаемое через призму известного афоризма – «глас народа есть глас Божий», – оказывается настолько сильным, что политические вожди, клявшиеся в верности одним идеалам, обнаруживают, что на самом деле они всю жизнь исповедовали совсем другие идеалы; поэты превращаются, по выражению Анны Ахматовой, в «эстрадников».

Как произошел этот сдвиг смысловых форм массового поведения? В исторической традиции сложились формы религиозной и философской веры, которые играли роль навигационных карт, обуславливающих стратегию формирования образа жизни человека.

Просвещение сыграло ключевую роль в замещении религиозной навигационной карты, определяющей универсальный путь к истинному образу жизни, картой философии, которая создавалась не откровением, а умами великих философов, таких как энциклопедисты, Огюст Кант, Сен-Симон – во Франции, Фихте, Шеллинг, Гегель – в Германии, Спенсер и Бентам в Англии.

XX век рождает массовое общество, в котором, усвоив истины просвещения, **каждый определяет свой смысл и становится пророком для себя**. Возникает «плюральный субъект».

Ни простое сложение индивидуальных смыслов, ни социальные смысловые формы – программы, кодексы, доклады руководителей, ни научные исследования не исчерпывают особенностей возникающей ситуации.

Здесь начинает действовать когнитивный стиль стихийно формирующегося и меняющегося социального образования со своим специфическим толкованием истины, определяющей направление мысли и действия. Поскольку эмпирическая основа формирования смыслов постоянно меняется и кажется случайной, она перестает выполнять объясняющую функцию. Складывающаяся ситуация представляется «загадочной».

Если раньше казалось, что рождение конкуренции смыслов в обществе легко объясняется с помощью эмпирического метода, то теперь ситуация усложняется. На самом деле эмпирический метод

нацелен на изучение позиций отдельных индивидов, их сложение, так что общая картина смысла совпадает с получением интегрального результата. Например, известна триада, определявшая общий смысл жизни советского человека: отдельная квартира, автомашина и дача. Наличие этих трех составляющих определяло смысл повседневной жизни всех или, во всяком случае, большинства. Это представление соответствовало здравому смыслу, и тенденция общественного развития вела к достижению этой общей цели.

Наряду с этим смыслом возникает его контрапункт, который не соответствует выявленному интегральному смыслу. Так, например, диссидентское движение выражает абстрактное недовольство существующей ситуацией. Здесь речь идет о смыслах, неизвестных большинству «простых» людей, о смыслах своего самоотжествления **с иными образами мысли и иными образами жизни**. Для того чтобы эти смыслы стали общими, они должны обрести понятные и конкретные эмпирические формы или формы универсальных стандартов, вне которых нет «подлинной» жизни. Это — истины виртуальной реальности, символами которых могут становиться вполне осязаемые вещи, такие как джинсы, рок-н-ролл, музыка западных рок-ансамблей и т.д. и т.п.

Так возникает псевдосакральность эмпирических образов в их воздействии на массовое сознание. Если отдельный индивид в формах своего поведения и словесного оформления мыслей воспринимается как символ виртуальной истины, он оказывается ориентиром истинной жизни.

Именно это явление в XX в. породило «странности», с которыми перестала справляться официальная система управления духовной жизнью общества. Неэффективность политики в духовной сфере в данном случае оказывалась следствием **методологического невидения реальности**.

Причина этого заключалась в том, что смысловые мотивы интеллектуалов было невозможно объяснить с позиций обычных представлений о «разумности» и «глупости» поведения. Обычные представления о присутствии разума или его разрушении связываются с наличием или отсутствием целей, соответствующих здравому смыслу, т.е. интересам человека в улучшении условия своей жизни: чем большая масса людей улучшает условия своей жизни, тем более правильными полагаются и идея, и практика, опреде-

ляющие эти улучшения. Истина бытия реализуется в соответствующем изменении среды – естественной, социальной, культурной.

В XX в., однако, ситуация начинает изменяться, и это оказывает нарастающее влияние на характер жизни общества. Изменение ситуации происходит под воздействием краха философских доктрин, обещавших реализацию **конечной цели истории**, достижения такого общественного состояния, в котором все индивиды смогут получить для себя возможности своей наиболее полной самореализации.

Эта тенденция мировой политики ведет к скрытому изменению навигационной карты массового сознания. Создание самых «продвинутых» индивидов начинает ориентироваться не на внешние формы самореализации, не на социальные задачи настоящего и будущего, а на **самореализацию в своем внутреннем состоянии**. Овладение механизмами влияния на внутреннее состояние человека – это коренное условие успеха тех, кто хочет стать лидером, владеть сознанием масс.

В этой ситуации лидеры массовой культуры начинают выполнять специфические функции, не тождественные функциям творчества как создания музыкальных произведений или поэзии высокого класса. И музыка и поэзия оказываются не целью в себе, а средством, способствующим утверждению «навигации» определенного типа.

На Западе духовный переворот в этом направлении совершила ливерпульская группа «Битлз». В России эквивалентом этой группы можно считать Аллу Пугачеву. Это – наиболее заметные проявления удачного выполнения навигационных функций средствами массовой культуры. Массовое общество как специфический феномен XX в. накладывает свой отпечаток **на все стороны общественной жизни**, что связано с утверждением демократических форм политики, влиянием массового потребления на экономику, доминирующих «неэлитарных» вкусов на культуру. Если раньше цивилизационная элита определяла характер главных тенденций восхождения общества к новым формам жизни, то теперь ситуация меняется радикальным образом. Аристократическая элита надевает джинсы и «разогревает» себя в массовых тусовках. В политике этот процесс находит отражение в рождении вождей нового типа, владеющих механизмами массового внушения, формами те-



атрального воздействия, способных приводить людей в состояние транса. Масса под влиянием этих психологических факторов превращается в психологически однородную структуру и в этой однородности ощущает свою силу, способность навязывать всем свою волю, даже граничащую с произволом.

Этот процесс напоминает движение от «высокого порядка мысли» к «первому порядку мысли». Эта аналогия усиливается массовыми состояниями транса во время музыкальных тусовок и футбольных матчей, а также все более широким распространением алкоголизма и наркомании. Соединение веры и желания посредством механизмов массовой культуры превращает массу людей в подобие стаи, напоминающей в своих идентичных реакциях и движениях согласованность движения косяка рыб. Ее навигационные ориентиры мгновенно возникают и могут столь же быстро изменяться под воздействием **настроения**. Этим объясняется «испарение» здравого смысла из массового сознания. Известный тезис – «глас народа – это глас Божий» теряет свою силу.

Теоретическая мысль теперь уже не играет роль навигационной карты для массового сознания.

Эти тенденции стали проявляться со все большей отчетливостью как на Западе, так и на Востоке.

Так, на Западе в 60-е годы XX в. общественный порядок во Франции и Западной Германии стал сотрясаться от леворадикальных массовых движений молодежи, выдвинувших лозунг *«свободной любви»*. Через свободную любовь, как казалось молодежи, осуществлялось потрясение социальных оснований буржуазного общества. Теоретическая мысль в лице Мишеля Фуко показала, что власть подчиняет сексуальную жизнь требованиям рынка и действующим формам социальной иерархии. Поэтому действительная свобода достигается не в границах сексуальной жизни, а за пределами этих границ. Сексуальность в контексте рыночных отношений и действующей иерархии становится средством власти. В силу этого движения «сексуального освобождения» совершали ошибку в понимании собственной эффективности. Они оставались на почве действующей власти.

М. Фуко выдвинул на первый взгляд парадоксальную идею свержения «монархии секса», предлагая антисекс – движение,

изобретающее новые формы привлекательности за пределами сексуальности.

Это были, согласно Бенжамину Нойсу, попытки найти этические основания новой политики, ее новые формы, которые Фуко связывал с освобождением от власти секса<sup>1</sup>.

Специфические формы духовной навигации проявились и в массовых движениях на Востоке. Проявлением этого в 70-е годы прошлого века стало антишахское движение в Иране. Аятолла Хомейни, длительное время находясь в изгнании, сыграл роль навигатора и с триумфом вернулся в страну, одержав победу над шахом Мохаммедом Реза Пехлеви. Победа стала результатом духовной политики как формы массовой культуры, противостоящей аристократической и светской культуре шаха. Такая политика опиралась на использование традиционного морального потенциала. Это случилось в 1979 г., но инерция духовной политики продолжала действие до последнего времени. Зимой 2006 г. толпы мусульман атаковали датские и норвежские дипломатические миссии в странах Среднего Востока, били окна и поджигали здания. Подобную ярость вызвала публикация в датской газете и норвежском журнале оскорбительных карикатур на пророка Магомета. Взрывной характер морального потенциала играл ключевую роль и в победоносном движении «Солидарность» в Польше, навигатором которого стал Лех Валенса.

Аналогичным образом полная реализация моральных ценностей стала решающим лозунгом, породившим массовый подъем, обеспечивший приход к власти политических сил, объединившихся вокруг Б.Н. Ельцина, сумевшего создать свой, предназначенный для массового восприятия образ исключительной моральной чистоты и самоотверженности.

Итак, под воздействием образного когнитивного стиля восприятия реальности масса объединяет в себе разнообразные элементы, превращаясь в **«плюрального субъекта»**. Характерная особенность «плюрального субъекта» – это соединение разнородных по своему социальному статусу, экономическим и интеллектуальным интересам людей, испытывающих переживание личной

---

<sup>1</sup> См.: *Noys B. The end of the monarchy of sex: sexuality and contemporary nihilism // Theory, culture and society*. – Los Angeles, 2008. – Vol. 25, N 5. – P. 104–122.

приобщенности к истине и *высокой миссии*, исполнение которой превращает индивида в личность, наделенную качествами, возвышающими ее в собственных глазах: «Я знаю, и я несу в себе эту истину». Это переживание сходно с переживанием сакральности, хотя и не несет в себе очевидного религиозного смысла.

Массовое сознание не создает новых реалий. Оно ищет «новое» в готовых эмпирических формах, либо существовавших в историческом прошлом, либо существующих за пределами данного цивилизационного ареала. Эта особенность когнитивного стиля массового сознания накладывает свою печать на исторические события и государственную политику времени.

### **5. Скрытые детерминанты сознания «плюрального субъекта»: Действие «духа времени»**

Возникновение «плюрального субъекта» и особенности его поведения рождают феномен «предсказуемости-непредсказуемости». С одной стороны, общность поведения массы кажется обусловленной каким-то одним одинаково воспринимаемым фактором. И поэтому поведение кажется вполне предсказуемым. Но поскольку это могут быть самые различные эмпирические факторы во всем их бесконечном многообразии, то поведение становится непредсказуемым. Оживление бихевиоризма определяется кажущимся решающим влиянием материально-физиологических причин на поведение субъекта. Однако бихевиоризм оказался перед рядом проблем, на которые он не был в состоянии найти удовлетворительные ответы.

Одной из таких фундаментальных проблем является дилемма «мозг/разум». Сколь тщательно бы ни исследовались физиологические процессы мозга, невозможно из них получить однозначное описание содержания интеллектуальной активности человека. Это значит, что сходство или даже идентичность физиологической картины работы мозга не только не исключает, но и предполагает различие, а может быть, и противоположность их интеллектуального содержания. Однако и идеалистические принципы не дают однозначного решения «странных» динамики человеческого поведения.

С этим связаны те трудности, которые проявляются при неожиданных формах поведения: немотивированных массовых

убийствах, диких формах педофилии, совершенно нетипичных формах внутрисемейных преступлений.

Теоретическая мысль здесь нередко заходит в тупик и признает наличие скрытых детерминант, возникающих на основе скрытых конфигураций человеческих действий. Общие конфигурации человеческих действий могут порождать массовые формы девиантного поведения. Значит, причина заключена не в отдельном индивиде, а в «странной» совокупности индивидов. На это обратил внимание Тор Эгил Фёрланд (Университет Осло, Норвегия)<sup>1</sup>. Он отметил, что есть согласие в том, что социальные факты существуют, но они являются *скрытыми* (эмерджентными) в том смысле, что они возникают как продукт конфигурации отдельных индивидуальных действующих лиц (агентов). *Конфигурация и порождает неожиданный результат.*

Фёрланд склоняется к тому, чтобы считать наиболее подходящим **ценностный подход**, который допускает, что уровень более низкого порядка (в данном случае физиологический уровень) реализует уровень более высокого порядка, где уже действуют ценностные отношения, позволяющие описывать отношения между индивидами и социальными группами.

Однако здесь возникает проблема, отмеченная Джегоном Кимом, который, признавая, что каузальные силы ментальных качеств не могут быть сведены к каузальным силам физических качеств, вместе с тем считает, что если качество лишено каузальной силы, то его нельзя считать реальным. Но очевидно, что если ценностные представления определяют направленность поведения, то они имеют смысловую, нефизическую каузальную силу, способную вызвать изменения в материальном мире.

Но какова природа ценностных представлений: являются ли они выражением ментальности социальной группы? Если да, то тогда и социальную группу следует считать реальностью. Однако такие теоретики, как Раймо Туомела, полагают, что социальная группа – это производное от ее индивидуальных членов, а это значит, что группы не имеют независимого существования. Соответ-

---

<sup>1</sup> См.: Førlund T.E. Mentality as a social emergent: can the Zeitgeist have explanatory power? // History and theory. – Middletown, 2008. – Vol. 47, N 1, February. – P. 44–56.

ственно Джон Элстер исходит из того, что объяснить социальные институты и социальные изменения — значит показать, как они возникают в результате действия и взаимодействия индивидуальностей<sup>1</sup>. И в этом случае выглядит небеспочвенным методологическое требование сведения теоретической социологии к психологии.

Фёрланд воспроизводит в качестве контрапункта этой точке зрения позицию Раджива Бхагавы, который полагает, что смысл терминов и содержания верований **социально детерминированы**. Другой ответ обусловлен верой Маргарет Гилберт в специфическую реальность сообщества **плюральных субъектов**, которые возникают как соединение и взаимное давление равных по своему рангу авторитетов.

Фёрланд считает необходимым обратить внимание на концепцию лингвистического характера социального поведения. Дело в том, что, согласно Хилари Патнэму, индивидуальный агент не может удержать полное значение тех верований и терминов, которыми он оперирует, поскольку их значение социально обусловлено и их полным смыслом владеет *все* лингвистическое сообщество. Соответственно считается, что индивиды не могут использовать концепты таким способом, который полностью порывает с практикой того сообщества, в котором они используются. Поэтому правильным считается контекстуальный подход, при котором содержание верований рассматривается не только внутренне, в головах индивидов, но и в социальном контексте. Бхагава полагает контекстуализм тем первым шагом, который позволяет использовать **полевой дискурс** для изоляции отклоняющихся от социального контекста верований отдельных индивидов, хотя, по мнению Фёрланда, не ясно, **как должно выделяться поле дискурса и чей дискурс** соответствует решению поставленных задач. Если следовать логике сторонников Соссюра, которые исходят из того, что значение каждого слова зависит от значения всех других слов, что делает невозможным полное смысловое разграничение, то здесь возникает ловушка обратной каузальности: дискурс основывается на тех словах, которые высказаны и написаны **индивидами**. Полу-

---

<sup>1</sup> См.: *Elster J. Nuts and bolts for social sciences.* — Cambridge, U.K.: Cambridge univ. press, 1989. — P. 13.

чается, что социальность дискурса является продуктом индивидуальной активности.

Не случайно Фёрланд возвращается к концепции плюрального субъекта, которая может показаться своеобразным оксюмоном, но с точки зрения реалий социальной жизни представляется слепком с действительности. Согласно терминологии Маргарет Гилберт, плюральный субъект – это социальная группа, определяемая как два или более индивидов, которые рассматривают себя как часть **«мы»**, что означает готовность к совместным действиям, основанным на совместно принятых взглядах. «Совместно» означает, по определению Гилберт, «общее знание»<sup>1</sup>. Раймо Тоумела, признавая реальность соединения индивидуальных волей в «групповую волю», вместе с тем считает, что каждая группа должна иметь свою **авторитетную систему**, т.е. механизм трансфера общей воли определенной группе лиц, которые решают практические вопросы в соответствии с общей волей. М. Гилберт же полагает, что плюральный субъект характеризуется реальностью «мы», когда **все** члены группы готовы для совместных действий и совместных заявлений, что определяется как «участвующая активность» (*participant agency*)<sup>2</sup>. Каждое действие **своей** воли в качестве **части** плюрального субъекта справедливо воспринимается как подтверждение наличия реального источника существования данного плюрального субъекта. Как представляется, здесь и находится ключ к расшифровке смысла его когнитивного стиля. Группа, воспринимающая себя как «мы», знает общую истину смысла. Обладание этим общим знанием и заставляет всех членов чувствовать свою моральную ответственность и, соответственно, вести себя «достойно» или «недостойно». Когнитивный стиль группы определяет ее духовное лицо и вместе с тем ее требования к окружающему миру. Иными словами, когнитивный стиль формирует специфическое понимание истины как группового интереса и групповой ответственности. Но вместе с тем он может претендовать на универсальность. В этой претензии и заключается потенциальная возможность новых догматических форм практической политики.

---

<sup>1</sup> См.: Gilbert M. On social facts. – Princeton, 1992. – P. 321.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 422.

История поставляет яркие иллюстрации того, как группа, обладающая специфическим когнитивным стилем мышления, в случае прихода к власти начинает практически осуществлять сектантскую политику с крайними деструктивными последствиями для общества.

Характерен в этом отношении когнитивный стиль мышления радикальных шестидесятников XIX в., таких как Д.И. Писарев и В.А. Зайцев.

Этот стиль доводил до логического конца нравственный ригоризм, отстаивающий позиции глубокого нравственного обновления.

Варфоломей Александрович Зайцев, следуя требованиям нравственного ригоризма в качестве очевидной истины, противостоящей образу мысли и образу жизни духовно разлагающейся эгоистической аристократии, искал в истории практические примеры «правильной политики», которую можно было бы реализовать и на российской почве. Такой пример он увидел в Англии в политике пуритан, пришедших к власти в XVIII в. Он с сочувствием цитировал описание Маколеем результатов политики пуритан: театры были закрыты, актеры отодраны розгами, музы были изгнаны из любимых своих приютов, Кембриджа и Оксфорда. Это было радикальное уничтожение всего, что, с точки зрения пуритан, не приносило непосредственной всенародной *«ПОЛЬЗЫ»*. Но разве критерий «пользы» не следует считать универсальным? В.А. Зайцев в своих комментариях и давал однозначный ответ на этот вопрос: совершенно ошибочно представляют эти поступки пуритан смешной особенностью, отличавшей врагов Карла I. Строгость нравов и ненависть ко всему, носящему на себе отпечаток изящной праздности и галантерейного разврата, составляет отличительную черту не одних только английских республиканцев XVII в., а вообще всех врагов безумия, поддерживающего искусства, праздность и безнравственность<sup>1</sup>.

Для шестидесятников XX в. навигационный маяк находился не в историческом опыте пуритан, а в прямо противоположном направлении – за пределами региона их непосредственного проживания. Многогранный идеализированный образ складывался из

---

<sup>1</sup> См.: Егоров Б.Ф. Избранное: Эстетические идеи в России XIX века. – СПб., 2009. – С. 450.

товарного изобилия, музыкальных шлягеров, зафиксированной в иллюстрированных журналах и видеофильмах свободы любви. Истина жизни имела эмпирический эквивалент.

В.А. Зайцев подверг бы этот цивилизационный ориентир разрушительной критике. Но истина смысла изменила место своего обитания, так что шестидесятники XX в. стали смысловым антиподом шестидесятников XIX в., считавших себя **«совестью народа»**. Шестидесятники XX в. также считали себя «совестью народа», так что шестидесятники XIX в. с этой точки зрения теперь могли считаться «лишенными» совести.

Одним из наиболее парадоксальных следствий непредсказуемости самосознания плюральных субъектов стало поведение групп молодежи. Консолидация молодежи, воспринимающей себя как цементирующее единство «мы», находит свое выражение в движениях скинхедов, в нацистских группировках, в движениях сектантов. Теория не столько объясняет, сколько просто описывает эти явления.

Исторические события XX в. отчетливо показали, что на массовое поведение оказывает влияние «дух времени» или, как говорят немецкие философы, *Zeitgeist*. Именно дух времени превращает закоренелых индивидуалистов в составную часть плюрального субъекта.

Если теория проходит мимо когнитивного стиля плюрального субъекта и детерминирующего воздействия на него «духа времени», то она становится ущербной, обретающей дурное свойство «мимоговорения». Это свойство обретают расхожие доктрины индивидуализма. Они следуют установкам своей слепой веры в несокрушимую эгоцентрическую природу человека. Факты, однако, показывают, что различные формы дискурса, как и соучастие в действиях, создают особый когнитивный стиль, который обеспечивает как успех футбольной команды, так и успех гопплитов, соединенных в фалангу. Это верно и применительно к поведению плюрального субъекта. Если парижане отдыхают на газонах Версаля, поглощая при этом бутерброды и потребляя различные напитки, и, покидая эти газоны, не оставляют на них никакого мусора, то это говорит о наличии определенного когнитивного стиля «плюрального субъекта», знающего себя в данной ситуации как «мы».



Фёрланд приводит три довода против методологического индивидуализма:

**эпистемологический**, который говорит о том, что мы можем для объяснения события иметь доступ к информации, относящейся к социальным структурам, группам, партийным платформам и т.д., но не к индивидуальным внутренним мотивам или «платформам» членов партии, каждого лидера, руководителя и т.д.;

**методологический**, который говорит о том, что когда мы выбираем уровень описания движения животного, скажем рыси, то не считаем обязательным сохранять понятие каузальности на атомарном уровне. Аналогичным образом мы можем выбирать сверхиндивидуальный уровень при описании социальных явлений.

Третий довод касается **природы объяснения**. В цивилизационной сфере детерминистический подход не является единственной сущностью, имеющей объясняющий статус. Здесь необходим энциклопедически идеальный объясняющий текст, соединяющий структурный, ситуационный, функциональный и интенциональный подходы, ибо здесь правомерны утверждения, похожие на законы и каузальные объяснения, но также и смысловые, разумные объяснения. Из этого и вытекает тот факт, что хотя агенты действуют в соответствии с идентичной ситуацией, но они действуют различным образом, поскольку основываются на практических силлогизмах своей специфической веры и желания.

Отталкиваясь от этих подходов к функциональному объяснению цивилизационного поведения, Фёрланд и ставит вопрос о том, может ли *Zeitgeist*, или ментальность данного времени, служить таким объяснением. Он приводит определение духа времени, которое дает Карл-Вернер Бранд: «*Zeitgeist* – “общественное настроение”, “культурный климат” данного периода – означает специфическую конфигурацию воззрений на мир, мыслей и эмоций, страхов и надежд, верований и утопий, ощущений кризиса или безопасности, пессимизма или оптимизма, которые превалируют в данный период. Этот *Zeitgeist* создает специфическую чувствительность к проблемам; это сужает или расширяет горизонт того, что кажется социально и политически осуществимо; он определяет образцы политического поведения и жизненного стиля; он канали-

зирует психосоциальные энергии вовне, в публику, или внутрь, в частную сферу»<sup>1</sup>.

С позиций определения духа времени представляется правомерным считать Джона Ф. Кеннеди и ансамбль «Битлз» идентичным символическим выражением одного и того же навигационного смысла, а именно – отхода от пропасти войны, несшей в себе угрозу общечеловеческой глобальной катастрофы.

Как объясняющий фактор, *Zeitgeist* при своей расшифровке, скажем, относящейся к 60-м годам XX в., окажется своего рода стенографией, которая несет в себе целую волну образов и когнитивных представлений, таких как студенческие волнения, протесты против империализма, войны во Вьетнаме; теоретические установки марксизма и маоизма; образ жизни хиппи, свободный секс, наркотики, рок-н-ролл.

Фёрланд считает, что для того, чтобы приблизиться к более точному определению сущности *Zeitgeist*, необходимо перевести его в лингвистическую форму дискурса, которая приблизит к пониманию определенных, присущих времени стилей музыки, изобразительного искусства, манер поведения. Тогда станет понятным, почему Джон Ф. Кеннеди считался символическим воплощением духа времени, тогда как ни Линдон Джонсон, ни Ричард Никсон, ни Спиро Агню не были таковыми.

Особенности когнитивного стиля плюрального субъекта и воздействие на его эволюцию такого детерминирующего фактора, как дух времени, позволяет давать объясняющее описание «странных» явлений, в том числе и метаморфоз мышления политических лидеров XX в. Когда бывший Генеральный секретарь ЦК КПСС М.С. Горбачёв выступает с рекламой пиццы, это может казаться оксюмороном для нормально мыслящего гражданина. В ситуации перестройки смыслов предлагается считать ненормальным то, что ранее считалось соответствующим норме. Теперь нормой становится именно ненормальность, в том числе и такая, когда бывший обладатель высшей политической власти «теряет себя», спускается на иной уровень, становится в один ряд с Лёней Голубковым. Ока-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Førland T.E. Mentality as a social emergent: can the *Zeitgeist* have explanatory power? // *History and theory: Studies in the philosophy of history*. – Middletown, 2008. – Vol. 47, N 1, February. – P. 52.

зывается, дух времени не занимает какое-то одно постоянное место. Он может перемещаться из одного состояния в другое, даже противоположное по своему смыслу. Профессиональный подход к складывающейся духовной ситуации требует переосмысления **предельного положения** бытия человека. Именно на основании такого переосмысления становится возможным регулирование угрозы тех «духовных цунами», которые потенциально заключаются в хаосе эмпирических ориентаций.

Научный подход к этой проблеме оказывается возможным с позиций когнитологии, которая допускает мышление относительно виртуальных ситуаций. Вместе с тем периодически возникает вопрос о соответствии принципов разума человека космической ситуации, или же разум есть некое проявление «неестественности» или даже «противоестественности»?

Современная наука создает все новые и новые средства, чтобы обнаружить в космосе наличие разума, сходного с человеческим, пытается найти на Земле следы космических пришельцев. Но и успех в решении этой проблемы не прояснит сущности предельной ситуации человека.

Есть еще одна возможность, которая получила реализацию на волне индустриально-технического прогресса, – возможность самоформирования человека в *качестве космической силы*, способной решать любые проблемы. Человек позиционирует себя как творца комфортного для себя и бесконечного в исторической перспективе мира.

Эта утопия играет роль движущей силы современного прогресса. Вместе с тем формы современного обыденного сознания не удовлетворяются собственными представлениями. Отвергая философию, они постоянно возвращаются к ней как к той интеллектуальной опоре, которая может санкционировать те или иные их любительские представления.

## **6. Альтернативы культурологии и когнитологии**

В истории духовной жизни случаются события, которые на столетия вперед определяют логику обсуждения ключевых проблем бытия человека в мире.

Таким событием можно считать дискуссию, которая развернулась между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером в 1929 г. в Давосе на философской конференции. Дискуссия переросла в серьезную философскую конфронтацию, выявившую принципиальную противоположность подходов Эрнста Кассирера и Мартина Хайдеггера к пониманию сущности человека.

Кассирер, следуя Марбургской школе неокантианства, рассматривал основную тенденцию эволюции цивилизации как прогресс от мифа к логосу, нашедший свое воплощение в Просвещении, изменившем характер массового сознания и создавшем духовные условия для ведущей роли научного знания в жизни современного общества.

Позиция Эрнста Кассирера была характерна в том отношении, что утверждала символическую сущность человека. И эта позиция соответствовала априоризму кантианской философии. Процесс создания внутреннего мира человека, использующего для этого материалы опыта и априорные возможности рассудка, превращает человека в созидающий центр того мира, который находит свою реализацию в практических формах строительства, производства и культуры. Это означает, что человек является центром цивилизационного мироздания, которое он сам и создает, используя для этого свои интеллектуальные и физические силы. Философские концепции, объясняющие этот исторический процесс, и являются теми навигационными системами, которые формируют понимание смысла творчества, его стратегию и траектории образов жизни. Можно представить себе виртуальную бесконечность этого цивилизационного процесса. В каждый данный момент исторического творчества человек овладевает бесконечностью, и в этом овладении заключается разгадка тайны бессмертия.

Мысль Кассирера развивалась в русле, которое формировалось философской мыслью со времен Сократа. Мартин Хайдеггер противопоставил структурирующей роли рассудка в отношении опыта и объективности символических форм фундаментальную онтологию, идеи которой были развиты в известной работе «Бытие и время» (1927).

По мысли Хайдеггера, фундаментальной проблемой человека является неизбежность столкновения с реальностью НИЧТО. Подлинная сущность человека выражается не в его повседневном

бытии, не в заботах, связанных с его работой и развлечениями, опасениями и радостями жизни, карьерными успехами и неудачами, а в самореализации перед лицом НИЧТО. Как человек овладевает деструктивной сущностью НИЧТО, таков он и есть в собственной глубинной сущности. Здесь проявляется то, что скрыто и должно проявиться именно в экстремальной ситуации. Значит ли это, что сам человек может не знать свою подлинную сущность? Это не так, это не фрейдовское подсознательное, связанное со скрытыми сексуальными интенциями человека. Это – глубинная сущность, о которой человек узнает по некоторым странным совпадениям и знание о которой он несет через всю свою жизнь. Это – знак универсальной сингулярности, которая не выявляется логическими рассуждениями или лежащими на поверхности сходствами и различиями людей.

Постановка проблемы, как она проявилась в столкновении Кассирера и Хайдеггера, обнаружила ту истину, что навигация в ее человеческом понимании в своих исходных принципах – это не проблемы политической экономии, политологии, социологии или психологии. Можно было бы сказать, что это – проблема модификации метафизики. В силу того что метафизика была подвергнута философской деструкции, более корректно говорить о культурологии и когнитологии как о дисциплинах, отвечающих специфике предмета.

На самом деле строительство человеческого мироздания, созидание мира, находящегося в гармонии с человеком, – это проблема культурологии как науки – науки, основания которой заложил Э. Кассирер, создав трехтомный труд «Философия символических форм»<sup>1</sup>.

Связь бытия человека с Бытием, как бытием универсума, выраженная в хайдеггеровской концепции *Dasein*, – это предмет исследования когнитологии.

Позиция Хайдеггера потенциально включает в себе две возможности. Если Бытие совпадает с **открытостью**, т.е. бесконечностью возможностей, то человек в принципе, не постигая сущности Бытия, постигает лишь бытие *Dasein*, т.е. то, что дано здесь и теперь, открывая для себя, как в калейдоскопе, все новые и

---

<sup>1</sup> См.: Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002.

новые конфигурации жизни. Это – дело опыта жизни. Если Бытие – это определенная сущность, то тогда истина Dasein может быть обнаружена только в контексте истины Бытия, а не отдельных форм бывания, эмпирически сопровождающих повседневную жизнь человека. Каким образом Мартин Хайдеггер объяснил свою позицию?

В 1962 г. в Нью-Йорке издательство «Рэндом Хаус» выпустило 4-томную антологию «Философия в двадцатом веке» в шести частях. В третьем томе на английском языке была опубликована работа Мартина Хайдеггера «Путь назад к основанию метафизики», которую для публикации отобрал сам Мартин Хайдеггер и которой он придавал особо важное значение<sup>1</sup>. Дело в том, что в этой публикации в ясной форме ставилась проблема предела знания – terminus a quo.

В 1929 г. Хайдеггер опубликовал свою лекцию «Что такое метафизика?», к которой в 1943 г. было добавлено 9-страничное послесловие. В 1949 г. к пятому изданию Хайдеггер добавил 15-страничное введение. Введение представляло собой самостоятельный очерк. Именно его и отобрал Хайдеггер для публикации в американской антологии.

Характерно, что свой очерк Хайдеггер начинает со ссылки на известное обращение Декарта к Пико, который перевел работу Декарта «Принципы философии» на французский язык. Декарт писал: «Итак, в целом философия подобна дереву: ее корни составляет метафизика, ствол образует физика, и ветви, которые отходят от ствола, – это все остальные науки». Хайдеггер ставит вопрос: «Из какой почвы корни – а через них и все дерево – получают свои питательные соки и силу... что образует базис и элемент метафизики... Что такое сама метафизика в своей основе?»<sup>2</sup>.

Ответ Хайдеггера на этот фундаментальный вопрос на первый взгляд кажется «мимоговорением», т.е. не ответом, а риторикой. На самом деле он утверждает, что метафизика мыслит о видении форм бытия в свете Бытия. И как бы ни интерпретировали формы бытия – или как проявление духа в условиях моды на спиритуализм, или как материи и силы в условиях моды на материа-

---

<sup>1</sup> Heidegger M. The way back into the ground of metaphysics // Philosophy in the twentieth century: An anthology. – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 3.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 207.

лизм, как становления и жизни, как идеи, воли, субстанции, субъекта или энергии, или как вечного повторения тех же самых событий, – каждый раз различные формы бытия как общности бытия являются нам в свете Бытия. Как только метафизика мыслит формами бытия, Бытие начинает «просвечиваться», приходит в состояние *открытости*. Но на самом ли деле и как Бытие проявляет себя в метафизике, остается темным<sup>1</sup>.

Бытие в своей открывающейся сущности, т.е. *в истине* может быть названо почвой, в которой метафизика, как корень древа философии, сохраняется и из которой она получает питание. Но поскольку метафизика обращена к эмпирически данным формам бытия, она не следует Бытию как Бытию. Древо философии вырастает на почве, в которой коренится метафизика. Почва является почвой для корней, и в этой почве корни «забывают» себя ради древа. Философия же всегда покидает свою почву посредством метафизики. И вместе с тем никогда не избегает своей почвы. Если мыслитель пытается воспроизвести истину Бытия, его мышление в известном смысле покидает метафизику. Такое мышление **возвращается к основанию метафизики**. Но это основание есть нечто невысказанное, которому соответствует сущность метафизики, но эта сущность есть нечто другое, а не метафизика.

Согласно Хайдеггеру, воспроизведение истины Бытия не может удовлетворяться просто метафизикой; но оно и не выступает против метафизики. Оно не рвет корней философии. Метафизика остается базисом философии. Вместе с тем, когда мы мыслим истину Бытия, метафизика оказывается «преодоленной». Но это «преодоление» метафизики не уничтожает метафизику. Поскольку человек остается животным разумным, он также является животным метафизическим.

Хайдеггер утверждает, что его фундаментальный труд «Бытие и время» как раз и проложил путь к подготовке «преодоления» метафизики в вышесказанном смысле этого слова, к трансформации метафизики, а вместе с тем и к **изменению природы человека**, поскольку метафизика, согласно Канту, принадлежит человеческой природе.

---

<sup>1</sup> См.: *Heidegger M. The way back into the ground of metaphysics // Philosophy in the twentieth century: An anthology.* – N.Y.: Random House, 1962. – Vol. 3.

Таким образом, в новом мышлении, постигающем Истину Бытия, Хайдеггер и видел реальный путь трансформации природы человека для приобщения его к подлинности Бытия. Но какой должна быть эта трансформация? Ответить на этот вопрос невозможно, если не открыть Истину Бытия. Это открытие зависит не только от нашего мышления, но и от того, **как само Бытие поражает наше мышление.**

Хайдеггер подчеркивает, что он не претендует на то, чтобы определить некое неколебимое основание философии, которое может превратить ее в **абсолютную науку.**

Проблема состоит в другом, а именно: может ли Бытие само по себе своей уникальной истинностью включиться в человеческую натуру; или же метафизика способна и дальше предотвращать такое включение истины Бытия в человека?

Метафизика оперирует априорной концепцией Бытия. Она говорит о Бытии постоянно, но не позволяет говорить самому Бытию, воспроизводить себя в своей истине. В силу этого репрезентативное мышление метафизики никогда не постигает природы истины. Истина Бытия оставалась сокрытой для метафизики в ее длинной истории от Анаксимандра до Ницше. Метафизика, считает Хайдеггер, всегда ошибочно смешивала вопросы эмпирических форм бытия с вопросом о сущности Бытия. Это не простая ошибка или беззаботность в средствах выражения. Постоянство такого смешения говорит о том, что метафизическая постановка вопроса о Бытии погружает нас в крайнюю ошибку. Таков радикальный вывод Хайдеггера.

Поскольку метафизика в своей истории определяла типы философского мышления в разные исторические эпохи, их высокий цивилизационный смысл в качестве альтернатив рационального мышления эпохи античности, однозначности истины жизни в эпоху теологического мышления, свободы человеческого разума в эпоху Просвещения и в Новое время, то все эти духовные эпохи следует считать погруженными в ошибку. Следовательно, то, что играло роль навигации для цивилизации, полагается фундаментальной ошибкой. Вывод об ошибочности великой духовной истории человечества представляется приговором для самого этого вывода. Вместе с тем вопрошание Хайдеггера о возможности того, чтобы вся эпоха модерна характеризовалась забвением истины



Бытия, с чем связаны не только злоключения нашего времени, но еще более сложные проблемы в будущем, не может не привлечь внимание мыслителя, который, вспомнив об истине Бытия, начинает испытывать подлинный ужас в связи с его забвением. Но возможно ли познание подлинной сущности, а точнее – истины Бытия? Если такое познание возможно, то тем самым открывается и путь к истине жизни. Хайдеггер предлагает свое решение этой ключевой проблемы. Он выдвигает тезис, согласно которому «сущность» бытия здесь (Dasein) заключается в его существовании (Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz). В языке метафизики слово «экзистенция» является синонимом слов «бытие здесь»: оба относятся к реальности **всего**, что реально, – от Бога до песчинки. Между тем в книге «Бытие и время» слово «экзистенция» относится **исключительно к характеристике бытия человека**. Оно обозначает способ Бытия как специфичного Бытия тех **существ, которые остаются открытыми к открытости Бытия**, в котором они находятся. Это нахождение выражается посредством «заботы». И эта «забота» испытывается адекватно в своей экстатической сущности. Сущность этого экстаза и должна быть схвачена мыслью. Необходимо одновременно мыслить состояние открытости к Бытию, состояние заботы об истине бытия и страха перед самым крайним (бытием в направлении к смерти). Это целостное сознание, взятое в его единстве, и составляет полную сущность экзистенции.

Хайдеггер видит в человеке исключительное бытие – бытие, которое существует. Скалы есть, но они не существуют, деревья есть, но они не существуют, лошади есть, но они не существуют, Бог есть, но он не существует. «Только человек существует»<sup>1</sup>. Сознание своей целостности предполагает экстатически понятое существование как сущность человека. Метафизика с ее спекулятивным рационализмом чужда ему. Метафизическое мышление понимает человеческую самость в терминах субстанции или, что то же самое, – в терминах субъекта. Именно поэтому первый путь, ведущий от метафизики к экстатической экзистенциальной природе человека, должен преодолеть метафизическую концепцию самости человека.

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Op. cit. – P. 213.

Скрытое основание всякой метафизики – это истина Бытия. Соответственно, утверждает Хайдеггер, исследование в книге «Бытие и Время» отправной точки, ведущей назад, к основанию метафизики, не могло называться «Существование и Время» или «Сознание и Время», но именно «Бытие и Время». Оно не должно толковаться как параллель привычного противопоставления Бытия и Становления, Бытия и Видимости, Бытия и Мышления или Бытия и Должного. В этом случае Бытие получало бы ограниченное толкование: как будто бы Становление, Видимость, Мышление и Долженствование не принадлежат Бытию.

В «Бытии и Времени» Бытие не есть что-то другое, нежели Время. «Время» есть первое имя истины Бытия, и эта истина есть присутствие Бытия в настоящем и таким образом само Бытие.

Нельзя не видеть, что в итоге возникает скрытое противоречие во всей концепции Хайдеггера. С одной стороны, он придает человеку исключительность, отличающую его бытие от бытия скалы, лошади и Бога, а с другой – наделяет Бытие всеми человеческими качествами.

Эксклюзивность человека в экстатической форме сознания, как ее представляет Хайдеггер, на самом деле обнаруживает аналогию с концепцией первого и высокого порядков мысли, которые выносят рефлексивные формы сознания за пределы мозга человека.

Вместе с тем тот факт, что Хайдеггер открывает экстатический характер постижения человеком истины своего бытия, оказывается пророческим, если иметь в виду тенденции формирования и развития массовой культуры, стремления к реализации себя в экстремальных ситуациях. В этом контексте правомерно говорить о когнитивном стиле современной массовой культуры.

Таким образом, в определении исходных истин жизни оформились две позиции. Антропоцентрическая позиция Кассирера, где основание исходной истины заключено в **самом человеке**, и позиция Хайдеггера, где определяется скрытая истина Бытия, которая открывается через *Dasein*, специфическую субъект-объектную реальность. Это – позиция преодоления метафизики, пересмотра истории философии, возвращения к досократикам. Теоретическая мысль не дает однозначных ответов на вопрос об истине бытия. Но если однозначных ответов нет, то это не значит, что вопросы должны исчезнуть. Коль скоро они не исчезают, то возникают

многообразные любительские формы навигации, которые и становятся структурообразующими факторами массовой культуры. Это и есть духовное лицо XX и исходного рубежа XXI в. Оно-то и представляется эквивалентом современной мудрости жизни, определяя примитивизацию и вульгаризацию общественного сознания.

Эти процессы вступали в очевидное противоречие с оптимистическими прогнозами вождей Просвещения; они считали, что XX век будет веком торжества Разума. Однако уже первые десятилетия XX в. стали основанием заявлений о «разрушении» Разума.

Истоки «разрушения» Разума и возможные пути противодействия этому процессу стали проблемой новой дисциплины – **философской антропологии**. В своей методологической сущности философская антропология – это когнитология, исследующая природу и своеобразие внутреннего мира человека.

## 7. Когнитивная сущность философской антропологии

Философская антропология – это попытка разгадать скрытую сущность человека, его альтернативных интерпретаций и преодолеть их раздвоенность. Становление философской антропологии связано с попыткой найти путь к органическому соединению взгляда на человека с позиций его отношения к природе, с одной стороны, и его внутренней «внеприродной» сущности, способности идеального выхода за пределы своей естественной, природной основы – с другой. Эта исходная предпосылка философской антропологии, соединяющей «несоединяемое», и представляет особый интерес для рассмотрения ее эволюции: с чего она начинает и к чему она в конечном итоге приходит.

Этот аспект проблемы подверг обстоятельному рассмотрению Вида Павесич (Университет штата Калифорния, Ист Бей)<sup>1</sup>. Особая актуальность такого рассмотрения определяется тем, что в нем возможны открытия причин «странностей» индивидуального и социального поведения человека.

---

<sup>1</sup> См.: *Pavesich V.* Hans Blumenberg's philosophical anthropology: After Heidegger and Cassirer // *Journal of the history of philosophy*. – Oxford, 2008. – Vol. 56, N 3, July. – P. 421–448.

В. Павесич обращает внимание на попытку М. Шелера покончить с радикальной дизъюнкцией между ответами на вопрос о природе человеческой ориентации, которые могут быть даны либо эмпирическими науками, либо трансцендентально ориентированной философией.

Шелер отмечает факт отделения человека от природы и сопровождающий это отделение *страх*, а с другой стороны, способность к восприятию трансценденции, к рефлексивному самосознанию, свободе созидания и саморазрушения. Философская антропология становится средством преодоления механистических, натуралистических воззрений на человеческую природу. В отличие от растений и животных, полагает М. Шелер, только человек, отталкиваясь от толкований духа как способности свободного воплощения, может перенаправить себя в свете тех образов, которые он выбирает для себя в качестве ориентиров навигации в океане жизни. *Только человек*, полагает М. Шелер, *может сказать «нет» своим импульсам и аффектам*.

Но как оценивать отрыв человека от Природы? Заключена ли в нем возможность вечного прогресса, безграничной цивилизационной эволюции или перспектива неизбежного трагического финала человечества?

Анализируя теоретическую позицию Гельмута Плеснера, изложенную в его работе «Уровни органического бытия и человек», опубликованную в 1928 г., В. Павесич приходит к выводу, что для Плеснера определяющей характеристикой человеческого существа является *конституциональный разрыв*, нарушение баланса между реализацией, осуществлением целей и нехваткой заданной природой ориентации. Этим человек отличается от животного, которое имеет «центральную» экзистенцию, *управляемую инстинктом*. Именно бедность инстинктивной детерминации поведения, стремление компенсировать ее, достигнуть необходимого баланса и порождает специфику человека, которая наиболее отчетливо проявляется во владении языком, в выразительности речей и жестов. Феноменологический метод в концепции Плеснера становится *натуралистической герменевтикой*, описывающей поведенческие возможности человека в контексте естественного окружения и телесной ограниченности. Телесная ограниченность обнажает те пределы, которые становятся вызовом для духовных и историчес-

ких устремлений человека. Смех и плач человека – это следствие испытываемых надежд и границ способов ориентирования.

Философская антропология, по мысли Плеснера, возникает как синтез «понимающей философии» и «понимающей антропологии».

В отличие от Плеснера, Арнольд Гелен предпринял попытку конституировать *эмпирическую философию человеческой природы, основанную на наблюдении*, а не на метафизических импликациях сознания. В. Павесич считает, что Арнольд Гелен в своей работе «Человек: его природа и место в мире» рассматривает человеческое существо как **незавершенное в инстинктуальном смысле создание**, «открытое» миру, не имеющее своей стабильной среды и стабильного окружения. В силу этого человек вынужден гибко и постоянно действовать, а не реагировать подобно другим живым организмам на идентичные внешние раздражители.

«Открытость» миру и «перегруженность» внешними стимулами – это источник постоянного стресса человека. Он вынужден искать путь для «облегчения» своей жизненной ситуации. И это «облегчение» он находит в «**институтах**», или культурных константах. Они формируют поведенческие типы, аналогичные инстинктивным формам поведения животных.

Через формы культуры, привычные образы мысли и поведения, формы социальной организации, мораль, манеры и язык человек компенсирует свой навигационный дефицит. Вместе с тем в ходе цивилизационной эволюции человек переходит от типа поведения, возникающего как реакция на разнообразные внешние раздражители, к более высокому уровню поведенческих типов, возникающих в контексте институциональных культурных констант.

В. Павесич критически оценивает концептуальную позицию Гелена, характеризуя ее вслед за Гансом Блуменбергом как «абсолютизм институтов». Он считает, что «абсолютизм институтов» порождает радикальный культурный консерватизм, который легко может окрашиваться в тона национал-социализма. Такая позиция не позволяет проводить рациональные различия между институтами, которые продолжают хорошо служить, и теми, которые уже не способны выполнять позитивные цивилизационные функции.

Своеобразной итоговой фазой эволюции философской антропологии В. Павесич считает позицию Ганса Блуменберга.

Г. Блуменберг исходит из того, что человек как *homo sapiens* оказывается в окружении реальности, которая первоначально является для него смертельной. Как символическое животное человек мысленно совершенствует эту реальность путем различных форм ее представления. В итоге он отворачивается от всего, что для него не комфортно и не удобно, сохраняя то, что знакомо и что адекватно его выживанию. Человек, таким образом, выживает *вопреки*, для этого он нуждается в «протезах», роль которых играют символические формы культуры.

Блуменберг считает, что изначально человек не имеет того словаря, который мог бы адекватно выразить реальность его ситуации, как, впрочем, и ориентации жизни в этом мире. Этим объясняется жизненная необходимость использования **метафоры**. Вырабатываемые философией категории, такие как «жизнь» (В. Дильтей), «Бытие-в-мире» (М. Хайдеггер), «Жизненный мир» (Э. Гуссерль) или развернутая теория символических форм (Э. Кассирер), оказываются теми специфическими формами навигации, которые скрывают угрозы, действующие в мире и порождающие парализующий человека страх.

При отсутствии самоочевидности их истинности они выполняют роль поддержания выработанной исторически и ставшей привычной культурной практики. Такие формы навигации Блуменберг называет «риторикой».

В. Павесич считает, что концептуальную позицию Блуменберга можно назвать «антропологической оптикой»<sup>1</sup>. Она охватывает теоретическое пространство, находящееся между концепциями человеческой *природы* и *трансцендентальной онтологией* человеческого существования. Эта оптика соответствует особенностям человеческого существования, и ее функция состоит в расширении сферы исследования возможностей человека и напоминания о его ограниченностях. **Антропологическая оптика – это обнажение необходимости постоянного совершенствования потенциальных возможностей человека и вместе с тем понимание того, что нет окончательных действий, нет окончательных истин и конечных целей, как нет и фиксированной сущности человека.**

---

<sup>1</sup> См.: Pavesich V. Op. cit. – P. 431.

В. Павесич показывает, как Г. Blumenberg в своих работах раскрывает реальность фундаментального разрыва между человеческим существованием, его навигационными ориентирами и «абсолютизмом реальности» мироздания, – разрыва, порождающего экзистенциальную дилемму, разыгрывающуюся как противоречие между временем жизни и временем мира. Именно этот фундаментальный разрыв и обрекает на неудачу попытки человека выйти из пещеры Платона. Вот почему на каждом этапе цивилизационной эволюции человек начинает действовать в ситуации Ребуса. В этой ситуации и метафора и миф оказываются действующими «повозками» человеческой мысли. Они являются **средством выражения той ситуации предела, в которой всегда находится человек**. Осознание с помощью интуиции предела означает признание **реальности** абсолютной угрозы для выживания в **безразличии пространства**, которое эквивалентно каждой локации космоса без уважения ко всем остальным, и **безразличии времени**, которое есть эквивалент каждого момента. Это именно то «состояние природы», которое провоцирует страх в силу того, что на его границе НЕТ «МЫ», нет правил, обычаев, законов, морали. Это состояние совпадает с НИЧТО, от которого и предлагал убежать Мартин Хайдеггер.

Блуменберг критически относится к предлагаемой Хайдеггером концепции **метаонтологии**, с помощью которой он считал возможным открывать сущность Бытия через Dasein. Если Dasein как субъект-объектная реальность является той действительностью, в которой открывается Бытие, то тогда и истину Бытия можно увидеть, расшифровывая сущность Dasein. Это то таинственное видение истины, которому препятствуют рационалистические метафизические конструкции. Очевидно, однако, что на основе таких открытий Бытия нельзя построить практически целесообразную и укрепляющую бытие человека в мире цивилизацию.

Блуменберг справедливо считает, что лишь посредством истории культуры, которая наряду с наукой включает в себя метафору, миф и метафизику, человек формирует приемлемое для своего бытия окружение и представление об «абсолютизме реальности» и тем самым обеспечивает собственное выживание. Концепции, которые вступают в противоречие с задачей самосохранения человека, нельзя признать истинными. Культура и история, подчеркивал Блуменберг, являются атмосферой, которая позволяет человеку дышать.

Таким образом, Блуменберг, полагая в качестве предмета философской антропологии «человеческую природу», имеет в виду то, что никогда не было «природой» и никогда ею не будет. Это – скрытая сущность человека, который несет в себе вытесненное знание пропасти, перед которой он постоянно находится. Современная философия, рассуждая о Бытии, имеет дело с «забытым человеком». Современное научное знание подтверждает это философское заключение Блуменберга. На самом деле человеческое существование находится в скрытой, хотя и постоянно действующей зоне риска – между охлаждающимся земным ядром и неизбежным финалом функционирования Солнца, обеспечивающего своей энергией жизнь на Земле. Нормальная цивилизационная эволюция в этой ситуации невозможна без метафорического мышления, создающего духовную атмосферу цивилизационной эволюции. Она является в метафорической маскировке, требует постоянных достижений, а значит, и такой формы жизни, которая совпадает с непрерывным самоутверждением. Самоутверждение обеспечивается импульсом, направленным на самосохранение. Этот импульс потенциально определяет формирование релевантного человеку окружающего мира. Этим и определяется тот факт, что проживание этого мира в условиях беспрецедентного прогресса науки и техники, распространения научного знания в массах связано с нарастающим ренессансом метафор, которые кажутся странными и эпистемологически неприемлемыми псевдонаучному «реализму».

С этим связано и возрождение интереса к риторике, выявлению творческих, изобретательских, трансформирующих функций метафор. Именно Эрнст Кассирер инициировал изучение формативной и конститутивной роли метафорического языка. Особая роль в этом отношении принадлежит искусству, которое позволяет в одном образе представлять противоположное, в том числе слияние бытия и небытия, живого и умирающего<sup>1</sup>. К созданию таких образов подталкивал опыт мировых и гражданских войн. Признание когнитивной функции метафоры основывается на том, что она облегчает познавательное взаимодействие с, казалось бы, отстраненной реальностью. Тем самым происходит возвращение смысла в отношениях с реальностями, на первый взгляд свободными от

---

<sup>1</sup> Достаточно сослаться на творчество Петрова-Водкина, Сальвадора Дали.



какого-либо смысла. Непознанное интегрируется в систему познанного. Здесь присутствует «иконический момент», производимый тем, как отсутствующая вещь была ассимилирована таким образом, что ее значение проявляется на образе, к которому она привязана на картоне, полотне или дереве. В этом контексте понятно утверждение, согласно которому «метафоры являются не истинными или ложными, но соответствующими или несоответствующими»<sup>1</sup>. В этих принципах соответствия или несоответствия как критериях отчетливо проявляется специфика когнитологии в ее отношении к гносеологии и эпистемологии.

Когнитивное постижение пределов и отношение человека к предельным ситуациям обнаруживает их связь с **аффектом**. Через чувство проявляется и реальность *самости* (self), с ее специфическими эмоциональными качествами, такими как злость, доброта, страх, радость, которые служат разрешению тех или иных неприятных или приятных отношений в конкретных ситуациях.

Самость может проявляться в беспокойстве или даже **панике**, когда происходит потеря ориентации в обстоятельствах жизни. Беспокойство и паника могут быть связаны с потерей ориентации в бытовых условиях жизни, в направлениях государственной политики или понимании в системе мироздания. Если в первых двух случаях возможно влияние источников беспокойства эмпирическим или рациональным образом, то в последнем случае длительное время конечным объяснением становилась метафора. В этом заключался рациональный смысл истории мифа. Блуменберг применительно к ситуации возникающей тревоги фиксирует необходимость для сознания становиться сознанием *чего-то*. Эмерджентная мировая открытость и опыт нехватки оснований для ориентации в ней определяют нужду в комплексаторных механизмах и значениях, которые позволяют стабилизировать аффект применительно к созданным метафорическим объектам. Такая стабилизация снижает действие провоцирующего тревогу хаоса. Страх перед конкретным образом может заместить тревогу, связанную с полной утратой ориентации. В этом контексте можно объяснить рождение телесериалов, насыщенных насилиями, убийствами и грабежами, как механизм смещения сознания общества от тревоги,

---

<sup>1</sup> См.: *Pavesich V.* Op. cit. – P. 438.

связанной с утратой ориентаций в мире, в направлении плюрализма виртуальных опасностей и угроз, с которыми сознание может справляться мысленно.

Поведение по типу «стимул – реакция» не может считаться сознательным, поскольку не включает в себя интериоризацию. В связи с этим Блуменберг вносит коррекцию в интерпретацию интенциональности. Он исходит из того, что интенциональность, как считал Brentano, а вслед за ним Husserl, направлена на объект, но существуют ситуации, когда интенциональность действует **без объекта. Тревога** – это и есть проявление интенциональности **без объекта**. В состоянии тревоги сознание проживает состояние нехватки ориентации и ужаса. Противовесом радикальной нестабильности сознания является возможность интенциональности с объектом.

Человек использует метафоры не только для формирования отношений с миром, но и для познания самого себя. Определения человека как животного, как машины, как потока сознания или реализации генома – все это – метафоры, каждая из которых нуждается в дополнениях. Но человек и формирует себя посредством метафор, таких, например, как *homo sapiens* или подобие Бога.

Метафоры необходимы человеку для самосохранения и культурного воспроизводства. Метафорическое мышление имеет важное значение для рождения символических структур и миров, обеспечивающих сохранение жизни. Символическое действие договора может запретить распространение ядерного оружия. Система регулирования отношений с окружающей средой может создать барьер на пути ее деградации, а публичная риторика может восприниматься как достаточное средство, заменяющее террористическую активность.

В этой связи Блуменберг замечал, что без способности использовать силу символических форм, замещающих прямые действия, от человечества мало что осталось бы. Термин «метафорика», который использует Блуменберг, ослабляет призывы к традиционной метафизической определенности. Например, природа может пониматься как организм или как машина – и обе позиции будут иметь определенные теоретические следствия. Метафизика часто принимала форму метафорики, которая дистанцировала себя от «абсолютных» заявлений и между тем сохраняла реальный смысл. Проблемы возникают тогда, когда метафоры берутся *буквально*.

По мысли В. Павесича, объективность и рациональность зависят от контекста отношений миров и метафор с институтами, создающими базис устройства цивилизационных порядков. Институты связаны с риторикой, определяющей стабилизацию институтов в ходе времени. Так, эксперименты с ножами и вилками, ручками и карандашами, образцы воспитания детей, использования слов для обозначения вещей и идей – все это институализируется, и свою роль в этом играют механизмы убеждения, которые используют различные средства риторики. Стабилизация институтов и есть та весомость доказательств, которая может подтверждать объективность и рациональность метафор, очевидность их необходимости. Культурные конструкторы, считает В. Павесич, могут иметь разное содержание, но они остаются оптимальными, пока продолжают поддерживать общие ценности, коммуникабельность и активность. Оптимизация здесь является основанием объективности. Реальные мифы исторически воспринимались моделью того, что считается объективностью и рациональностью в создании институтов. И они проверены временем, обеспечив успех в выживании человека. Провал попыток противоречить мифам – это реальность истории. Признание рациональности институтов, если даже их исходным импульсом были миф, метафора, утопия, защищают нас от того, чтобы давать ответы на все вопросы сразу. Сохранение традиций и институтов необходимо потому, что нерационально начинать с того, чтобы каждый момент начинать новый старт. Перманентная перестройка, постоянно разрушая институты, разрушает и те мосты, которые обеспечивают преодоление антиномии жизни и мысли. Вместе с тем всегда необходимо видеть реальные эпистемологические границы метафор. Так, например, руководящая метафора сегодня – это компьютер, который кодирует такие решения, которые превосходят возможности человеческого разума. Но значит ли это, что компьютер в своих качествах превосходит человека? Такой вывод соответствует принципу «недостаточного основания», включающему признание отсутствия совершенного соответствия.

## **8. Заключение: Кумиры времени в свете философского опыта**

Формирование когнитологии в сфере гуманитарного знания оказалось сопряженным с научным анализом цивилизационной

специфики бытия и самосознания человека, с одной стороны, и с рождением своеобразных проблем массового общества и плюрального субъекта с загадками его сознания – с другой.

Отождествление плюрального субъекта с «народом», как субъектом цивилизационной мудрости, а его кумиров с настоящими народными пророками стало истоком распространения массовых иллюзий, светлых надежд и ожиданий и не менее горьких разочарований. Если народ как целое в цивилизационном смысле образуется путем органического соединения массы населения с восприятием религии как веры в правильный путь или с философской доктриной как разумным знанием и движением по пути прогресса, то плюральный субъект характеризуется сменой доминирующих настроений под влиянием кумиров и изменением эмпирических обстоятельств жизни.

Эта ситуация оказала влияние на судьбу России. Это влияние выразилось в возникновении тенденции духовной деградации общества, потери веры в стратегические ориентиры и желания их реализации. И это не кажется странным в отношении одного из самых образованных и в прошлом самых читающих народов мира. Дело в том, что этот процесс субъективно воспринимается как тотальное освобождение общественного сознания от заблуждений и социальных иллюзий. Но следствием этого тотального освобождения оказалась самодеструкция цивилизационной идентичности народа.

Процессы цивилизационной реконструкции, которые происходили под лозунгами возвращения к истине жизни, открытости и гласности, порождали взаимное самоотчуждение людей с массовыми негативными последствиями. Каждая «крутая» перестройка сопровождалась массовым исходом из родной страны, радикальной переоценкой самих себя. В себе переставали видеть позитивное общее, как и в собственной стране.

Общественное сознание в поисках позитивного общего обращалось за «забор», сначала в соседние страны, а затем и за пространство океана. Реализация истины казалась находящейся везде, кроме собственной страны. Но что же кумиры, которые указывали путь и говорили, что самое важное – это **начать**, а что будет за «поворотом», «омут или брод», это покажет время?

Время показывает одно и то же: вначале мы выражаем бешеный восторг в отношении кумиров, а затем с такими же бешеными чувствами их проклинаем.

Выход из возникающей социально-психологической ситуации крайне сложен. Поскольку когнитология как гуманитарное знание имеет дело с виртуальной реальностью, то ее значение состоит в способности **правильно поставить вопрос**. Правильная постановка вопроса во многом предопределяет направленность решения главной цивилизационной задачи – необходимости постоянного совершенствования для самосохранения культурного воспроизводства. Если человек прекращает усилия, направленные на самовозвышение по всем цивилизационным направлениям, он начинает катиться вниз, в пропасть. Сохранение духовной инерции свидетельствует о забвении вопроса, без которого не может быть самосознания. Это постоянно сохраняющийся вопрос: кто мы такие на самом деле? Неспособность ставить перед собой эти вопросы влечет за собой элиминацию рефлексии социального сознания и переход его на «первый порядок мысли». Но поскольку человек остается человеком, то, оказываясь перед лицом реальности цивилизационной смысловой пустоты, он воспринимает ее через призму НИЧТО в контексте универсума. Люди чувствуют, что они потеряли самих себя, утратив свою общую цивилизационную идентичность. Их ориентации в системе потребления, порождая первоначальную эйфорию нахождения «реального» смысла, заканчиваются нравственным крушением.

Как выйти из этого состояния, как восстановить высокий порядок мысли, способность к возрождению цивилизационного самосознания, а значит, и ответственности не только за личную судьбу, но прежде всего за судьбу страны и всего народа и за сохранение его в **статусе народа**? Здесь необходим специфический тип мышления, ставящий внутренний предел на пути духовной самодеструкции общества и создающий «духовную материю», соединяющую разделенных индивидов в органически слитую и действующую как единое целое фалангу. Это – продукт духовного творчества.

Позитивистское наступление на философию как метафизику, не имеющую под собой опытной опоры, в качестве конечной цели имело деструкцию метафорического мышления, как тождествен-

ного художественному воображению и ложного в своей сущности, не соответствующего фактической реальности.

При этом упускалась из виду **фактическая реальность Слова**, действительности, способной вызывать материальные перемены и перемены в судьбах народов. В религии фиксируется **магия слова**. Евангелие от Иоанна открывается так: «В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог»<sup>1</sup>. То есть Бог, как слово, полагается той движущей силой, которая творит мир. Этот тезис можно рассматривать как обобщение религиозного опыта. Так, твердое исполнение народом Израиля заповедей, т.е. Слова Бога, совпадает с освобождением от египетского пленения и обретением «земли обетованной».

Конечно, можно обсуждать вопрос **случайности** совпадений, подтверждающих религиозные доводы. Однако не является случайным тот факт, что общее освоение народом определенных заповедей *изменяет его качество*, делает его *определенным* народом, сохраняющим свое нравственное лицо в потоке исторических перемен. Философия в своем движении также несет в себе заряд магии слова, которое рождается не как откровение, а как продукт мудрости разума человека. Философия создает миры, сотканные из слов, и в этих мирах предлагается находить навигационные ориентиры и жить человеку. Человек, поселяясь в том или ином философском мире, вместе с ним обретает и рационально обоснованную структуру своего сознания как исходное основание духовных ориентаций в мире. С позиций этой структуры он начинает оценивать свои поступки и свой образ жизни. В итоге философски ориентированные индивиды образуют друг для друга системы духовных зеркал, в которые они смотрятся и оценивают себя и других с позиций реального философского опыта, с точки зрения взаимной общей притягательности. Соответственно, они получают возможность выбора того, что ему соответствует, и освобождения от того, что представляется неприемлемым. Сам жизненный опыт теперь обретает новое качество: это не просто реакция на воздействие обстоятельств жизни (парадигма поведения гусеницы), а действие в соответствии с выбором **позиции** (парадигма поведения homo sapiens). Линия жизни

---

<sup>1</sup> Иоанн. 1 : 1.

получит устойчивое **направление**. Это и есть исходное основание испытанной навигации человека в мире.

Без устойчивого направления цивилизационное движение народа систематически оказывается либо в опасных крайностях самодеструкции цивилизации, либо в ситуации движения «по кругу». Именно с этой точки зрения и необходимо посмотреть на себя в цивилизационное зеркало когнитологии и ответить на вопрос «Кто мы такие?» Ответ на этот вопрос и выявляет разницу в **весе смысла слова**. Именно вес смысла определяет его качество, его способность осознанного, взвешенного выбора пути, его отличие от словоблудия рекламы и самовосхвалений. И здесь ключевое значение приобретают умение видеть многозначность смысла слов и их сочетаний, возможность выразить с их помощью невидимую реальность. Например, сочетание в песне двух слов – «blue» и «canary» придает всей песне новый смысл: «blue canary» может восприниматься не буквально как «голубая канарейка», а как символ депрессивного настроения, отражающего навигацию космического пессимизма, связанного с ощущением апокалиптического финала человека в мире.

Это ощущение может мотивироваться философскими доводами скептицизма, которые ведут к самодеструкции цивилизации. Именно скептицизм обосновывал тезис о невозможности для философии ни постигнуть сущность реальности, ни адекватно передать полученное знание. При этом факт **влияния** скептицизма побивал его самого, поскольку подтверждал действенность магии философского слова. Самое существенное с точки зрения философского опыта заключалось в том, что в духовном доме, который создавал скептицизм, человек не мог нормально жить: он впадал в цивилизационную кому нигилизма. На каждом этапе цивилизационной эволюции строится философское здание и возникает его скептический антипод.

Отвергая скептицизм, нельзя, однако, проходить мимо тех реальных проблем, на почве которых он произрастает.

Когда говорят о реальности слова и магических формах его влияния на мир, считают само собой разумеющимся, что Слово как универсальная материя мысли всеми понимается однозначно, поскольку имеет однозначную внешнюю форму, а значит, и однозначный смысл. Но в действительности это не так. Например, слово

«прекрасно!», как представляется, выражает восторг перед каким-то явлением жизни – будь то наряд красивой девушки, шедевр живописи или музыкального искусства. Однако в зависимости от интонации произношения слова оно может выражать как подлинность данного чувства, так и презрение или иронию. Истинное понимание, стало быть, связано не только с семантическим смыслом слова, но и с тем **качеством человека, который произносит это слово**. Когнитология фиксирует наличие двух миров – мира видимых явлений и мира, скрытого за явлениями, «тёмного» и несущего в себе потенциал неожиданных проявлений. Адекватные этой двойственной реальности суждения носят отличный от утверждения и отрицания характер. Они как бы предлагают учитывать различные возможности. Особенно наглядно это проявляется в сфере межличностных отношений. Если человек **отождествляет** систему ценностных отношений своего внутреннего мира с системой **другого** человека, то он может совершить ошибку. Чтобы избежать таких ошибок, ему необходим **опыт коммуникации**. Это специфический опыт, не во всем совпадающий с экспериментом естественно-научного знания, поскольку объект опыта может иметь в качестве внутренней цели сознательное введение в заблуждение условного «экспериментатора». Физический мир такой цели не ставит: он таков, какой он есть.

Неопределенность основания, о котором высказываются суждения, допускает не только различия, но и противоположность заключений. Но значит ли это, что в данной сфере нельзя претендовать на **общность**, а тем более **универсальность** суждений?

Если это так, то все дискуссии и споры, которые идут вокруг нас, вообще не имеют никакого смысла, кроме одного – навязать **свое** сугубо индивидуальное мнение **всем другим**, которые имеют **свои** мнения по данному вопросу. Если философия построила разумное духовное здание, в котором определены общие ценности, такие как истина, любовь, верность, дружба, честность, следование долгу, самоотверженность, которые осознанно приняты членами данного сообщества, то построенная реальность придаст смысл дискуссиям, в которых определяется общая оценка качеств личностей и качеств данного сообщества людей. Дискуссии имеют смысл также в контексте общего определения зон приемлемого риска, в которых возможно принятие практических решений.



В принятии разумных решений необходима **та аккуратность**, которая совпадает с мудростью, ставящей заслон на пути возможной самодеструкции.

История философии, в том числе и история метафизики, раскрывает, как создаются образы, в которых человек находит для себя цивилизационные ориентации. Альтернативные образы раскрывают формы виртуальной реальности, которые в своей совокупности создают плюральную когнитивную картину, ценность которой не исчезает с течением времени. Эта «странность» и становится камнем преткновения для мыслителей, которые уже давно «покончили» с метафизикой и самим типом метафизического мышления. «Сгорая» в огне разрушительной критики, метафизика вновь возрождается подобно птице феникс. Но что означает плюральная когнитивная картина – отступление от однотипности реальности бытия или же приближение к его объективной противоречивости? Соответствует ли философия опытной реальности или она является всего лишь спекулятивным построением? Штейнер Бёум (факультет психологии Университета в Бергене, Норвегия) предпринял попытку прояснить идею философского опыта и показать несостоятельность точки зрения, согласно которой философия состоит только из теорий и тезисов и не содержит какого-либо опыта. Вместе с тем он отождествляет философский опыт с «эстетическим суждением» и использованием слов, которые Л. Витгенштейн считал истоком «вторичных чувств»<sup>1</sup>.

Штейнер Бёум утверждает, что эстетическое суждение ищет своего подтверждения не в концепции, т.е. не в интерпретации реальности, а в совместном существовании с «другим». Недостаток согласия с «другим» может заставить нас чувствовать, что эстетическое суждение как таковое с его претензией на универсальность является иллюзией. Но что означает «согласие с другим»? Кто этот «другой»? Поскольку любое человеческое существо является неопределенным в своей сущности, то согласие с одной-единственной личностью может значить столько же, сколько и согласие со всей страной, в зависимости от того, что представляет собой эта личность. Величие одной личности может стать симво-

---

<sup>1</sup> См.: *Bøyum S. The concept of philosophical experience // Metaphilosophy.* – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3, July. – P. 265–281.

лом всего человечества, а одно конкретное согласие – символом универсальной общности опыта<sup>1</sup>. Эстетическое суждение, под парадигму которого подпадает и философское творчество, не является чисто субъективным. Объективность определяется видением мира как целого, общего для всех. Бьёум ссылается на пример философа Марселя, объект философского опыта которого выражается как воплощение некоторого **общего прозрения** конкретных объектов под таким углом зрения, который **превращает** их в **символы мира как целого**. Либо мы имеем чувство мира как целого, которое выражается посредством ссылки на группу идентичных объектов или отдельный объект. Например, человек имеет чувство бытия в мире и выражает это чувство через понятия «тюрьма», «стена» и т.д. Это – ощущение отсутствия действительной свободы в этом мире. Что касается различия между первичным и вторичным чувствами, то Витгенштейн иллюстрирует его употреблением таких слов: среду как день недели он называет «жирной», а четверг – «тощим». Здесь слова употребляются в переносном смысле, но этот смысл можно объяснить только имея в виду их обычное значение. Перевод слов в радикально иной контекст и рождает «вторичное впечатление». Философский опыт, полагает Бьёум, как раз и оперирует словами именно таким путем.

Витгенштейн пытался выразить с помощью определенного опыта даже абсолютные суждения. Он полагал, что опытное описание абсолютного переживания возникает *тогда, когда я удивляюсь существованию мира*. Это чувство удивления выражается такими фразами: «как странно, необычно, что что-то должно существовать»; или: «как необычно, что мир должен существовать». Это – использование языка для выражения специфического философского опыта. Здесь речь идет не о выражении подобий, так как подобия относятся к фактам. За суждениями об абсолютном не стоят отдельные факты: мы можем вообразить отсутствие чего-то, но не можем вообразить несуществование всего.

Однако очевидно, что за абсолютным может стоять и фактическая реальность. Так, например, Ромео может считать Джульетту

---

<sup>1</sup> См.: Bøyum S. The concept of philosophical experience // *Metaphilosophy*. – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3, July. – P. 272.

тем Солнцем, которое является истоком жизни, т.е. **абсолютным** для него. И что это правда, подтверждается смертью Ромео.

И в том и в другом случаях мы имеем дело с когнитивной реальностью. В первом случае это когнитивная реальность в ее «чистом» виде, когда смысл заключается в самом суждении, а не за его пределами. Во втором случае абсолютный смысл переходит в индивидуальность, когда он, однако, странным образом обретает универсальный характер через искусство. И это объясняет, почему Бьёум считает, что необходимо эстетизировать такие выражения, тем самым объясняя их странность и открывая их значение. Он полагает, что не существует ни метафизической, ни трансцендентной гарантии в существовании универсального согласия в философском опыте. Может быть лишь согласие в чувствах. Поэтому, полагает Бьёум, встречи философов проходят в «вакууме», от них не следует ожидать чего-то значащего.

Здесь, однако, можно было бы сослаться на встречу Кассирера и Хайдеггера в Давосе в 1929 г., которая во многом обозначила динамику эволюции культурологии и когнитологии в XX в. Философы понимали, что говорят об одном и том же, но дали разный ответ на возникающий фундаментальный вопрос – вопрос о навигации цивилизации и самого человека в океане Бытия.

Бьёум видит основной смысл работы философа в том, чтобы превращать частный опыт в универсальный путем его артикулирования таким образом, чтобы другие могли признать себя в нем. Тем самым культивация философского опыта превращается в дело философского образования, вытесняющего чисто личное развитие. Культивирование философского опыта, с этой точки зрения, – это апелляция к универсальному голосу, выражение независимого от частных моментов опыта человека. Это не означает обесценения индивидуальности; это лишь означает, что сама индивидуальность при правильном философском формировании превращается в *образец*. Как отмечал Эмерсон, поэт, в крайнем одиночестве фиксируя свои спонтанные мысли, погружаясь в секреты собственного ума, проникал в секреты всех умов, фиксировал то же самое, что человек в переполненных толпой городах. Оратор, чем глубже он ныряет в свои секретные представления, тем яснее он к своему удивлению обнаруживает, что именно это воспринимается наилучшим образом, становясь наиболее публично и универсально

истинным<sup>1</sup>. Это яркое по форме рассуждение Эмерсона, которое приводит Бьёум, свидетельствует в пользу того вывода, что не может быть общности бессодержательного переживания.

Бьёум видит смысл культивирования философского опыта в том, чтобы видеть собственную жизнь как отражение положения человека. Иными словами, это некое универсальное положение, которого в эмпирической реальности не существует. Каждый индивид **уникален** как материальное образование. Он несет в себе индивидуальные особенности своего социального положения и духовного восприятия действительности. Никто не может заменить его ни в рождении, ни в смерти. Он не может прожить свою жизнь за кого-то, и никто не может прожить за данного индивида его жизнь. Такова реальность.

В этом смысле суждение М. Хайдеггера о том, что Бытие определяет каким-то своим способом миссию человека в этом мире, не кажется слишком экстравагантным. **Человек должен познать самого себя**, и это познание не сводится к указанию на его социальный статус, цвет кожи, содержание медицинской карты, профессиональную подготовку, место работы и проживания. Это все *не он*, а социальные и естественные *обстоятельства*, в которых он оказался, и которые «приклеились» к нему, и к которым он сам «приклеился» в процессе своей жизни. Строительство цивилизации и ключевая роль человека в этом процесс, однако, не сводятся к постановке экономических и технических целей и их реализации. Это вместе с тем и духовное самосозидание человека перед лицом предела. Это не техническая, а качественно иная, человеческая универсальность с ее вечными ценностями, без которых человек погружается в нравственную пустоту, идентичную духовной смерти. Движение от цивилизационного НИЧТО как истинная стратегия навигации человека в мире – это органическое соединение в едином движении научно-технической и духовной составляющих.

И в этом смысле, как только мы «разлагаем» человека на составляющие его части, – части, которые могут повторяться у других в той или иной степени, – и складываем из них в различных сочетаниях «любых» индивидов, мы достигаем той универсаль-

---

<sup>1</sup> См.: *Emerson R.W. Selected of writings of Ralph Waldo Emerson.* – N.Y., 2003. – P. 238.

ности, которая делает возможным замещение реального человека образом на дисплее компьютера или в форме действующего робота. Здесь мы подходим к практической универсальности механизмов создания руками и интеллектом самого человека той критической черты, за которой исчезает духовное качество и личности и народа, возникает прообраз их самодеструкции. Человек включается в мир прозрачных с научной точки зрения компьютерных игр во всем их богатом многообразии и *утрачивает навык и способность к адекватной навигации*. Когнитологический анализ показывает – и в этом смысле он служит грозным предупреждением, – что общий восторг перед достигнутыми результатами на этом пути воссоздания универсальности человеческой жизни, однако, сопровождается траурным маршем, поскольку этот новый мир является миром духовной смерти человека.