

М.К.Петров

ЯЗЫК

•

ЗНАК

•

КУЛЬТУРА

Вступительная статья
С.С.Неретиной

Издание второе, стереотипное

Москва • 2004



РУССКАЯ

Библиотека "Руниверс"

Петров Михаил Константинович

**Язык, знак, культура / Вступ. ст. С. С. Неретиной. Изд. 2-е, стереотипное.
М.: Едиториал УРСС, 2004. — 328 с.**

ISBN 5-354-00587-6

В книге философа и историка науки М. К. Петрова (1924–1987) исследуются проблемы взаимовлияния, общения и преемственности культур, прослеживаются генезис и пути образования разных культурных типов: индийской общины, западноевропейской античности, средневековья и нового времени.

Ответственный редактор С. С. Неретина

Издательство «Едиториал УРСС». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

Лицензия ИД № 05175 от 25.06.2001 г. Подписано к печати 19.11.2003 г.

Формат 60×84/16. Тираж 1500 экз. Печ. л. 20,5. Зак. № 3-1150/359.

Отпечатано в типографии ООО «Рохос». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

© Вступительная статья:
С. С. Неретина, 1991, 2004
© Едиториал УРСС, 2004

ТВОРЧЕСТВО КАК СУЩНОСТЬ **(О концепции культуры М. К. Петрова)**

«История — встреча людей в веках», — сказал Марк Блок. И если вдуматься, фраза эта — трагична. Она подразумевает не только, что в человеке есть сила, побуждающая его совершать прорывы в так называемые вечные времена, но и что жизнь не щадит человека, обрекая его на не-встречи в своем, и именно в своем времени.

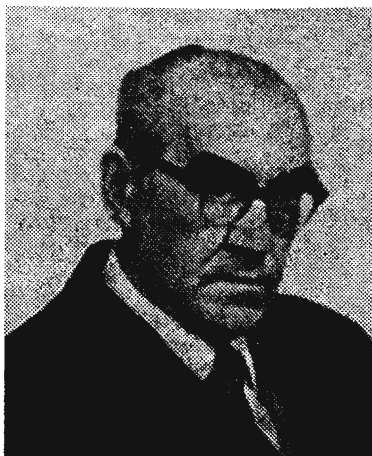
Одним из тех, чье имя пытались стереть из памяти современников, был философ, историк и теоретик науки, культуролог Михаил Константинович Петров (08.04.1924—11.04.1987). В 60—70-е годы это имя блистало в гуманитарной среде. Читать его статьи было признаком «хорошего тона», залы, где он выступал с лекциями, собирали большую аудиторию. Позже — читали и зачитывали его рукописи, пытаясь их где-то напечатать или просто держать про запас.

О господствующем в наше время типе ученых — он писал об этом — можно сообщить предельно унифицированный набор данных: родился, окончил школу, аспирантуру, защитил диссертацию. В таком-то году опубликовал работу, послужившую началом таких-то идей или открытий. Элементарное построение некролога или биографических книг, имеющих структуру развернутого некролога.

Его путь был иной. Скорее его можно уподобить пути средневекового подвижника. Каждый определенный отрезок времени — испытание воли.

Из Благовещенска, где родился Михаил Константинович, в 1940 г. он приехал в Ленинград и поступил в Кораблестроительный институт. Затем был Ленинградский фронт и работа разведчиком. Затем Военный институт иностранных языков, преподавание греческого. С 1954 по 1956 г. работал начальником кафедры Ростовского артиллерийского училища, откуда был уволен в запас. В Кораблестроительный он не вернулся, но корабль, пиратский корабль, стал для него моделью культуры: авантюрный дух корабелов стал для него лбами разные традиции, способы жить, хитроумие и просто ум.

В 1956—1959 гг. М. К. Петров учился в аспирантуре Института философии АН СССР под руководством члена-корреспондента АН СССР М. А. Дунин-Явца, с которым разошелся во взглядах, потому диссертация «Проблемы причинности в классической античной философии» не была защищена. По окончании аспирантуры работал в Ейском высшем военном училище летчиков, где и была написана повесть «Экзамен не состоялся», своего рода трактат о «реализации научно разработанных планов перестройки общества» и роли научной критики в этом процессе. По странной иронии судьбы не философские труды, а философские идеи, переведенные на язык беллетристики, стали первым серьезным трудом Михаила Константиновича. В 1960 г. повесть с сопро-



водительным письмом была послана в ЦК КПСС. В письме М. К. Петров объяснял, что написана она на основании его записей, относящихся к поре его учебы в аспирантуре, и изображается в ней обстановка, сложившаяся в одном из учебных заведений в условиях культа личности Сталина. Что цель его, М. К. Петрова,— внести свою лепту в подготовку XXII съезда КПСС, в обсуждение программы партии и в разработку теории строительства коммунизма. Повесть он рассматривает как партийный документ, который может послужить началом откровенного предсъездовского разговора, необходимого для возбуждения в стране общественного мнения. Повесть была пропитана партийным духом, и, казалось бы, ничто не предвещало серьезных оргвыводов.

Поначалу их и не было. Повесть вместе с письмом вернулась в Ростовский обком КПСС, куда Михаила Константиновича пригласили, сделали некоторые замечания, сдали рукопись в архив и просили спокойно продолжать работу.

Была прелюдия весны Шестидесятых. Но и тогда, во время первого обновления после сталинского лихолетья, продолжали действовать старые стереотипы поведения. В начале 1961 г. М. К. Петров выступил на партсобрании с критикой в адрес руководства и порядков в училище. Руководство тут же затребовало из обкома повесть, против М. К. Петрова было возбуждено персональное дело. Его обвиняли в том, что он преподает иностранный язык по иностранным же журналам, а не по переводам из классиков марксизма. Подсчитывали количество книг, выписываемых из Москвы. Повесть послали на рецензию философу и литературоведу. Литературовед ограничился замечаниями, что не смеет судить о взглядах автора повести по взглядам героя. А философ, в то время сотрудник РГУ, дал им негативную, сугубо политическую оценку. На полях отзыва было помечено «троцкизм». Впоследствии он, правда, сетовал, что не предполагал о целях рецензирования...

Но роль свою при исключении М. К. Петрова из партии рецензия сыграла. Формулировка исключения: «За недостойное поведение, выразившееся

в написании и посылке в ЦК КПСС повести антипартийного содержания (выделено мной.— С. Н.)».

Известно, что в Средневековье рукописи сжигали. Сжигали и при фашизме, и мы называем это актами вандализма. Удивительно и то, что рукопись М. К. Петрова также была сожжена. Это не преувеличение и не фигура речи: вежливо его попросили принести ее для...

Михаил Константинович подал апелляцию на съезд. Лично ездил в ЦК. 18 июля 1962 г. Комитет партийного контроля при ЦК КПСС, рассмотрев его ходатайство, «не нашел оснований для восстановления Петрова, исключенного из партии за антипартийные взгляды, несовместимые с пребыванием в Коммунистической партии, выраженные им в посланной в ЦК КПСС повести... В ней Петров устами ее героев выступил с клеветой на Коммунистическую партию, на советский общественный строй, на социализм и коммунизм, подверг ревизии учение марксизма-ленинизма. В повести нет положительных героев, которые разоблачили бы эту клевету на наше советское общество, нашу действительность».

Из Ейска Михаил Константинович уволился. Год перебивался переводами, а с января 1962 г. поступил в Ростовский государственный университет на кафедру иностранных языков преподавать английский. С января 1965 г. одновременно вел курс истории философии.

В июне 1965 г. университетская парторганизация при поддержке райкома возбуждает ходатайство о восстановлении М. К. Петрова в партии. Случай сам по себе был нетривиальным, ведь Михаил Константинович был исключен из КПСС в то время, когда многие в ней были восстановлены. Однако бюро Ростовского горкома решением от 4 марта 1966 г. отклонило его заявление о восстановлении. То же сделало и бюро Ростовского обкома «за отсутствием к тому оснований».

И все же он по-прежнему мог заниматься профессиональной деятельностью. Защитил диссертацию, первую в Советском Союзе науковедческую диссертацию «Философские проблемы науки о науке». Полностью перешел на преподавание философии, совершив к тому же еще один подвиг (по тем временам именно подвиг!), переведя роман-антиутопию Дж. Оруэлла «1984» на русский язык. Антифашистский пафос Дж. Оруэлла, соединенный с антисталинским настроением М. К. Петрова, дал двойной эффект: можно даже сказать, что с 1968 г. этот роман стал по-настоящему известен в нашей стране.

Был Михаил Константинович к тому же необычайно работоспособен. «Для тебя и для меня письменный стол — рабочее место. Для него — образ жизни», — так говорит об одном из героев, прототипом которого был М. К. Петров, в рассказе его друга Виталия Семина «Эй». И дальше: «Ученые труды его достигли таких размеров, когда удивляет, что это сделал один человек. Крупные специалисты считали его талантом. А мы сверх того могли примерить на себе его образ жизни. Сквозь этот образ многое светило нам ярче, чем через его работы. Дело, конечно, не в папиросах „Беломорканал“... Ему уже нельзя было сказать: „Курил бы поменьше“. Кто-то из нас не курил совсем. Но результатов таких не достиг никто. И было еще одно. У такого беззлобного человека совсем не должно быть врагов. Однако неприятели его были обширны и разнообразны...»¹.

¹ Семин В. Нагрудный знак «ОСТ». М., 1978, с. 585—586. М. К. Петров был также героем его рассказа «На реке».

Новые начались с концом Шестидесятых.

В 1969 г. журнал «Вопросы философии» открыл дискуссию по поводу методов изучения истории философии. Почему возникла дискуссия? История философии преподавалась в основном в русле идеи целе- и однонаправленного развития всех форм общественного сознания, при котором исключалась специфика разных типов культуры (например, западного и восточного), логического и мифологического способов познания, научного и традиционного. Во втором номере журнала была напечатана статья М. К. Петрова «Предмет и цели изучения истории философии», в которой автор подверг критике идущую от Гегеля теорию, согласно которой европейская история объявлялась абсолютом, приводящим к единому знаменателю все возможные альтернативы.

М. К. Петров предостерегал от подхода к разным культурам, к разным типам социальности и разным идеям, носящим на себе печать своего времени, с заранее заданным стандартным набором характеристик типа «материализм — идеализм», «прогрессивное — реакционное» и т. д. Характеристики любой культуры, полагал М. К. Петров, необходимо выводить из нее самой, если хочешь плодотворно с нею общаться. Странности модернизаторского подхода к истории усугубляются тем, что культуру, как правило, выводят из социально-экономической ситуации того или иного общества. Связь эта, доведенная до крайности, часто напоминает, пишет автор статьи, «связь между бузиной в огороде и киевским дядькой», ибо, например, «как вывести из социальной обстановки торгового города Милета Фалесово „все из воды“, а если и когда это получится, „все из воздуха“ Анаксимандра?.. Только отсутствие свидетельств о том, кто еще сказал „все из...“, может помешать нам получить тридцать три или триста тридцать три результата той же доказательной силы»². Потому, чтобы понять тот или иной тип мышления, мало кивать на принцип историзма. Надо изучать всю ментальность, все формы общественного бытия, психологические, нравственные, культурные установки.

Михаил Константинович прекрасно понимал, что вылетит из приоткрытого им «ящика Пандоры». «Поскольку марксистская философия,— писал он там же,— вершина философского развития, то кое-кому кажется, что отсюда все как есть видно и марксистская история философии может освободить себя от черной работы кропотливых конкретно-исторических исследований, может идти... „обратным путем“: не по линии вывода форм сознания из форм социального бытия, а совсем напротив, по линии вывода форм бытия из заведомо известных и ясных (с нашей колокольни все видно!) форм сознания. Хотя этот путь удобен и легок, видимо, излишне доказывать его ошибочность и непричастность к действительно марксистской истории философии»³.

Повторим: все написанное в этой статье публиковалось в порядке дискуссии. Темы и проблемы наболели: был накоплен громадный материал, энергично сопротивлявшийся заданным концепциям. Наиболее предприимчивые из работников науки пытались приспособить его к бытующим схемам под видом критики. Но одновременно те же проблемы — альтернативность общественного развития, подход к культурам без мерок современных идеологических установок, невозможность рассмотрения разных типов сознания и

² Петров М. К. Предмет и цели изучения истории философии.— Вопросы философии. 1969, № 2, с. 131.

³ Там же, с. 133.

мышления с помощью гегелевской идеи прогресса, где прошедшие культуры рассматривались как ступеньки при переходе от низшего к высшему, — рождались в ученых кругах «по гамбургскому счёту». В Институте всеобщей истории АН СССР сектор методологии истории, руководимый М. Я. Гефтером, разрабатывал тему многовариантности исторического развития. Социологи и культурологи Института конкретных социальных исследований АН СССР под руководством Ю. А. Левады изучали соотношения ценностей и культурную типологию различных регионов мира. Много лет шла работа в семинаре В. С. Библера над проблемами диалога культур. Издавали и анализировали многочисленные тексты христианского средневековья А. Я. Гуревич, С. С. Аверинцев и др.

Но в то время дискуссии не получилось. Зато был грубый окрик в адрес М. К. Петрова и прямой запрет нетривиального мышления. В 1970 г. статья подверглась уничтожающему разному в журнале «Коммунист». Автор обвинялся ни много ни мало в «отступлении, отходе от одного из коренных принципов марксистской философии», в том, что он «фактически отошел от партийного требования вести последовательную идеологическую борьбу против любых извращений истории общественной мысли», хотя из статьи М. К. Петрова следует прямо противоположный вывод.

Одновременно, чтобы не тратить силы и энергию, были ликвидированы секторы М. Я. Гефтера и Ю. А. Левады. Правда, не были подсчитаны затраты на восстановление добрых имен этих ученых, которые сейчас активно работают, а мыслить и не переставали...

Итак, это граница. В Шестидесятые экзамен не состоялся. В Семидесятые М. К. Петрову поставили твердый «неуд». В Шестидесятых он работал, хотя и исключенный из партии. В Семидесятые та самая работа, которая еще недавно была ходатаем за его восстановление в рядах КПСС, повернула курс на 180°. 8 июня 1970 г. в газете «За советскую науку» (орган ректората, парткома и профкома РГУ) появилась статья, где было сказано: «Преподаватель кафедры философии М. К. Петров в своей статье „Предмет и цели изучения истории философии“ отошел в своей концепции от принципа партийности... Партком осудил эту статью и принял меры, чтобы не допустить впредь подобных выступлений».

Что же это за меры?

Выписка из трудовой книжки М. К. Петрова: уволен из РГУ «за невозможностью использования на преподавательской работе по философии».

Впрочем, вскоре его зачислили в Высший Северокавказский научный центр, сперва старшим научным сотрудником, потом просто научным, в конце — инженером. Единственное требование к нему — неучастие в работе. Как на работу, ходили к нему: друзья, ученики. У него был даже свой Левий Матфей: светлоголовый молодой человек, ловивший и записывавший каждое его слово на скрижали памяти или на белую бумагу. Носил ему цветы и клал на подоконник.

Букеты и скрижали, да еще то, что имел высокий рост, красивое, скульптурно выточенное лицо, — конечно, романтика. Но совсем не романтической была его жизнь почти два десятилетия, когда он, переживший, как и многие люди его поколения, страшное потрясение в Пятидесятых, оказался за бортом официальной науки. Нечасто появлявшиеся и прежде, с этих пор его труды печатались в строго дозированных объемах, в основном по науковед-

нию и системным исследованиям. Так, например, им написана шестая глава в коллективной монографии «Дисциплинарность и взаимодействие наук» (М., 1986; глава называется «Когнитивно-лингвистические аспекты дисциплинарной организации научной деятельности»), статья «Системные характеристики научно-технической деятельности», опубликованная в ежегоднике «Системные исследования» (М., 1972), и «Наука познает себя» (совместно с А. В. Потемкиным), появившаяся в девятой книжке «Нового мира» за 1969 г. Статей по собственно культурологической тематике опубликовано немного. Из них, пожалуй, наибольшее значение для его концепции имеет статья «Перед „Книгой Природы“». Духовные леса и предпосылки научной революции XVII в.» (Природа. 1978, № 8). При жизни М. К. Петрова в печати появилось всего около 50 его статей и заметок и столько же печатных листов переводов. Между тем после него остались 12 тыс. страниц рукописей. Статьи и книги о самых разнообразных проблемах науки и культуры, истории философии и социологии, этики и образования — итог его труда. Вот краткая сводка из его архива:

1964 г. Условный рефлекс и формирование второй сигнальной системы.

1965 г. Человек и наука.

1967 г. Социальные основы самосознания и научного творчества.

1968 г. Формальные выявления интуиции.

1969 г. Психика как объект исследования; Подлинный гуманизм, антропогенетика, психика и методология ее исследования; Язык и предмет истории философии; Проблема предначала (опыт социологического исследования европейского образа мысли).

1970 г. Догмат Троицы и разработка объективного бытия; Проблема доказательности в историко-философском исследовании.

1972 г. Идолы площади в водоворотах научно-технической революции.

1973 г. Гегель и современный кризис в гносеологии.

1974 г. Преподаватель университета; Университет в системе социальных институтов; Наука уходит в монастырь.

1975 г. Социология познания и «начало» философии.

1976 г. Универсалии и типы культуры.

1977 г. Знаки на камне творения «интеллектуальной революции XVII в.»

1978 г. Человекоразмерность. Типы культур и отношение человека к природе.

1980 г. Формирование предмета исследования буржуазной социологической науки в 1970-е годы.

1981 г. Время как чистая форма чувственного созерцания, единство апперцепции и человекоразмерная характеристика истории научного познания.

1982 г. Фундаментальные исследования и научно-академическое сообщество в системе современного развитого общества.

1983 г. История институтов науки (опыт изложения институциональной истории науки на материале англо-американской научной традиции).

1985 г. Проблемы онаучивания общества.

1986 г. История европейской культурной традиции и ее проблемы в свете основных положений тезаурусной динамики.

Последняя работа занимает около 1680 страниц.

Все это аккуратно складывалось в папки и заняло в его кабинете целый стеллаж.

Сейчас время разборки архивов — писателей, ученых, политических деятелей, военачальников. Ткутся воспоминания, соединяются листок к листку записные книжки, обнаруживаются неожиданные автографы и тщательно припрятанные стихи. Духовный подъем, проходящий сегодня в нашей стране, некоторые, даже весьма изощренные на поприще культуры люди иногда переводят в плоскость душевной эйфории и, настраиваясь на все важное и нужное, боятся, как бы червь сомнения не развел это важное и нужное. Люди, впадющие в такого рода эйфорию, забывают, что «боящийся не совершен...». А сомнение есть субстанция интеллигентности. Ибо, рассчитанное на изобретательность, гибкость, поворотливость, оперативность, подвергая критическому анализу поднимаемые проблемы, сомнение выставляет их на свет разума — главного демократа нашего времени, а впрочем, и любых времен.

В свете этого разума становится особенно ясно, что щедро прокламируемое воздаяние по справедливости оказывается благородной игрой, своего рода тренажером, гонящим по жилам кровь, слегка щекочущим нервы, рождающим чувство глубокого уважения к себе или к тем, кто эту справедливость воздает.

Но трагедия, кажется, состоит в том, что задним числом справедливости не восстановить. Михаила Константиновича уже нет. И сейчас лишь от нас зависит, чтобы не случилось по древней эпитафии: «Не был, был, никогда не будет». Ибо настала пора и его публикаций. Уже вышли статьи в журналах «Вопросы истории естествознания и техники» (1987, № 3: «Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли») и «Народы Азии и Африки» (1989, № 2: глава из диссертации, названная нами «Трансплантация науки», и 1990, № 2: глава из книги «Язык, знак, культура» — «Мы через призму традиции»). В журнале «Дон» (1989, № 6—7) опубликована та самая повесть «Визамен не состоялся», за которой в свое время последовало исключение из партии. Подготовлены к выпуску в альманахе «Восток — Запад» «Пираты Эгейского моря и личность» (1966). В Ростове-на-Дону уже трижды проходили Петровские чтения, телевидение посвятило ему специальную передачу. 29 апреля 1989 г. газета «Советская культура» опубликовала мою статью «Тише, не шумите, афиняне», в которой жизненный и творческий путь М. К. Петрова был представлен как типичный путь интеллигента в нашей стране. Его идеи относительно равноправия разных типов культуры, анализа проблем из ментальности тех эпох, откуда они родом, невозможности модернизаторского подхода к истории давно и без начальственного разрешения обрели права гражданства.

И все же что именно заставляет нас обращаться вновь и вновь к творчеству М. К. Петрова?

Целостность и своеобразие его авторской концепции состоят в том, что проблему сосуществования разнообразных, несводимых друг к другу способов бытия и мышления, разительно выраженных в странах Запада и Востока, он осветил через призму культуры, внутренние изменения которой рассматривались через механизмы передачи и преобразования накопленного и нового знания. Однако наличное представление механизмов и схем (некоторые из них устанавливались весьма плодотворным методом «догадничества» — восстановлении целого по «намекающим» фрагментам) фактически обнаруживало ~~поддержание~~ культуры исследуемого региона. Учитывая трудности, связанные в предмете его анализа, М. К. Петров несуетливо разбирался в понятийных

системах Запада и Востока, собирал разножанровые источники для освоения способов мышления в определенные периоды их развития, чтобы через историко-психологическую и философскую ситуацию понять необходимость их возникновения и функционирования в той конкретности, где им время и место. Словом, действовал по принципу невмешательства современности во внутренние дела прошлого, по принципу проблематизации прошлого для настоящего.

Рассматривая культуру в ее типологических особенностях, М. К. Петров показывает их генезис (одной из другой) и жесткое разведение по разным полюсам, когда они, забывшие о своем родстве, вынуждены искать общности друг с другом, разместившись на одной планете. Такая общность может быть осуществлена, если единство культурных составляющих (будь то наука на Западе или традиция на Востоке) будет осознано в их особом сопряжении: формировании сознания и самосознания человека, где человек образуется не как человек вообще, а как конкретный, неповторимый, «вот этот самый», особенный. В этом пункте наметились первые отклонения от официальной идеологии.

«Человеком все еще принято оперировать как величиной абстрактной...— писал он в статье „Человек в научно-технической революции“,— его все еще принято „определять“ то от машины, и тогда он становится ее регулятором, „мозговым придатком“, наименее надежной ее деталью, то от социального института, и тогда он становится близким носителем „ролей“... Научно-техническая революция... все более подчеркивает, выдвигает на первый план творческие потенции человека, его способность уклоняться от предзаданных определений быть „избыточным“, большим тех ролей и функций, в которых он взаимозаменяем и предстает лишь очередным носителем бессмертного социального начала. Сегодня человеку и дано больше, и спрос с него больше... В новых обстоятельствах жизни человеку нужно прибавить способность исторической ориентации, исторического предвидения, способность логически и системно переводить конечные цели собственного существования в достижимые цели ближайшего будущего» (Вопросы философии. 1990, № 5).

Написанные в начале Семидесятых, слова эти органически вплетаются в современные споры об альтернативности собственного развития, о культурном диалоге и вообще о том, что есть человек XX столетия.

Дальновзоркий от природы, человек ныне охотно надевает очки для чтения исторической прозы, чтобы увидеть будущее. Ибо без обращения «к актуальной древности мы рискуем,— говорит автор,— остаться в плену бессодержательных фраз и недоказуемых аналогий. Мы можем, например, сказать, что цель научно-технической революции — накопление экономического качества... что именно накопление экономического качества — рост производительности труда и снижение всех видов затрат на единицу общественно необходимого продукта — создает творческую необходимость и практическую возможность все более полно и гибко сочетать человеческие склонности, увлечения, интересы с социально полезной деятельностью, т. е. реализовать основной принцип коммунизма: каждый по способности, каждому по потребности. И такое заявление будет, видимо, справедливым. Во всяком случае, опровергнуть его нельзя: растущий спрос на человеческое разнообразие, на оригинальность мысли и дела, готовность общества идти на огромные и быстро растущие расходы по обнаружению, шлифовке и утилизации человеческого талан-

та — факт, так сказать, статистический... свидетельствующий о том, что человеческое разнообразие и оригинальность все более органично сплетаются с потребностями общества. Но пока это заявление о целях, средствах и последствиях научно-технической революции не будет показано в форме вывода, не будет включено в динамику действительности как ее реальная связь и как фокус ее интеграции, такое... заявление будет прописано скорее по областям веры и слепой надежды, чем по области знания. Чтобы этого не произошло, нужна рефлексия, нужно самосознание по поводу вещей древних, но актуальных».

Что за мысль здесь утверждается? Общество не может развиваться без материального производства и одновременно без передачи накопленной культуры. Причем два эти условия равносильны. Сейчас эта мысль — спустя почти два десятилетия — обретает права гражданства. Долгое пренебрежение культурой, рассмотрение ее всего лишь в виде надстройки породило впечатление, что без этого фактора можно обойтись, в крайнем случае прибегнуть к десерту. Главное же — производство, а за ним, следовательно, потребление. Но человек на то и человек, что не может разбрасываться природой ему дарованным достоянием. Игнорируя фактор культурного наследия, мы как бы вышибали из духа дух. Обезличенная вещь проецировалась на самого человека, который казался таким же производным, как вещь. Он лишался своего лица, становился стертым, выровненным.

Проблема передачи культурного наследия, или — в терминах М. К. Петрова — трансляции его и последующей трансмутации, изменения, поставила перед ученым задачу разобраться в соотношениях уникального и повторяющегося, творчества и репродукции, канона как грамматики творчества и закона как демурга повтора. Он искал формулу нормирования уникального, вводя для этого внутрь пары «творчество — репродукция» промежуточный термин, названный им «творчество репродукции». Решению этого вопроса посвящено произведение «Искусство и наука», написанное еще в 1968 г. В полном виде культурологические проблемы в нем не представлены: работа эта — момент в эволюции взглядов самого Михаила Константиновича. Но в ней очевидна связь многих последующих произведений М. К. Петрова.

Михаил Константинович подхватил кочующие в 60-е годы по аудиториям строки «Что-то физики в почете, что-то лирики в загоне» и попытался показать истоки конфликта, при котором наука в определенное время получила приоритет перед прочими видами творчества. С точки зрения М. К. Петрова, конфликт этот надуман, и надуманность происходит от забвения природы творчества вообще и состава канонов отдельных его видов, в частности — науки, которую в силу ее некорректного отождествления с репродукцией, т. е. с биосоциальной деятельностью по передаче знания, подверженной действиям независимых от человека законов, настойчиво призывают гуманизироваться, будто можно гуманизировать то, что со времен Аристотеля осмыслено как действующее за скобками человеческой индивидуальности в рамках автоматического, механического повтора.

Это впечатление было порождено ситуацией XVIII в., когда, по утверждению М. К. Петрова, начал действовать новый механизм обновления репродукции, основанный не на постепенной эволюции устоявшихся навыков и профессий, а на замене их другими, прежде небывалыми, возникшими на базе новых технологий. Казавшиеся вечными традиции обнаружили свою

долечность. Это обстоятельство, усугубленное идеей тождества субъекта и объекта, привело к растворению понятия «репродукция» в понятиях деятельности, мышления, опыта и — творчества. Категориальная неразличимость репродукции и творчества способствовала тому, что автоматическая репродуктивная деятельность обрела видимость законодателя бытия.

Канон науки, таким образом, изначально исключает из своего состава свободного, творческого человека, зато ориентирован на машину или, что то же, на античного природного раба, безликого и аналогичного столь же безликий — в понимании Нового времени — природным силам. В этом смысле Античность в Новое время в рассуждениях М. К. Петрова смыкаются. Ибо именно в Античности был выработан универсально-понятийный способ кодирования знания, который характеризуется разрывом теоретического и практического, слова и дела, господина-творца и раба-исполнителя. Труд раба-исполнителя есть репродуктивная деятельность, являющаяся плодом творения по слову, которое тем самым оказывается организатором человеческого и — аналогично — космического дома. Слово, полагает М. К. Петров, обладает абсолютным авторитетом. Благодаря ему появляются и уникальные произведения искусства, и идея-образцы для научного воспроизводства.

Вывод этот М. К. Петров считает по сути верным и для наших дней, с той только разницей, что в отличие от Античности в средневековом христианстве, специфически закрепившего античный универсально-понятийный способ кодирования знаний, в котором творческая способность олицетворялась творцом-демургом-царем-героем, в наше время эти функции переданы человеку. «С той только разницей», впрочем, означает весьма существенный сдвиг ориентиров: в эту разницу включается культурная дополнительная к истории и философии, постановка понятия «культура» в средостение исследований современного мира, вызванная и мировым политическим кризисом, обнаружившим невозможность для стран Востока следовать европейским культурным образцам, и необходимостью пересмотра оснований в науке, искусстве, логике, и той парадоксальностью, при которой, желая понять прошлое, мы отказываемся от модернизаторства, но едва начинаем постигать смыслы, этим прошлым представленные, неизбежно вынуждены соотносить их с современным мышлением, ибо только с его помощью можно обнаружить разные логики бытования разных же смыслов. Чтобы не оказаться в шизофренической ситуации раздвоенности личности, человек, находящийся в центре смысловой разногласности, обречен на выбор, притом выбор ответственный, производя при этом новый, до него неведомый смысл, ибо само это событие вкупе с индивидуальными особенностями рождает и особый способ выражения осмысленного. Именно этот анализ смысловых сдвигов внутри одной и той же универсально-понятийной системы блестяще осуществлен М. К. Петровым.

Рассматривая типы репродукции и передачи знаний, двигаясь мысленно с Востока на Запад, от традиционного типа кодирования информации с жестким закреплением сельскохозяйственных, ремесленных и административных навыков за определенной общественной стратой — к универсально-понятийному, М. К. Петров отмечает ситуацию оборачивания понятий. Мир традиции с нерасчлененными категориями слова и дела, теории и практики, с почти не меняющимися профессиональными связями — стабилен. Это восточная стабильность-гомеостазис замещается на Западе — вследствие качественно иных географических, социокультурных и прочих условий — нестабильностью-дви-

женнем, связанной, вследствие различности понятий теории и практики, слова и дела, свободного выбора профессий, с постоянной трансформацией человеческой деятельности. Вопрос в том, что понимать под термином «деятельность». Воспроизведение человеком самого себя как самоцели, каждый раз как нового человека — или же воспроизведение навыков? И тот и другой тип воспроизведения М. К. Петров называет творчеством. Нежелание констатировать именно два вида творчества — самотворчества человека как искусства, а также наука, понятая как деятельность по созданию идеализированных объектов, входит в права одного из его канонов, и творчества репродукции, т. е. творчества человеком отчуждающихся от него предметов науки, или нематериального, — и создает, полагает М. К. Петров, многочисленные недоразумения относительно сущности науки и искусства.

Сама постановка вопроса о парности, дуализме творчества как основания бытия человеком является очевидным вкладом в исследование принципов философии творчества, тем более что под дуализмом М. К. Петров понимал реальное противоречие конечного и вечного, которое разрешается в двух качественно различных типах творчества: по воспроизводству субъектов, способных создавать предметы-произведения в исторически сложившейся социальной форме, и по производству репродуцируемых вещей. Правда, «с точки зрения традиционной философской нравственности это уже смертный грех». Итоговые слова Михаила Константиновича, сказанные с нескрываемой иронией, оказались тем не менее пророческими: именно дуализм поставил ему в вину журнал «Коммунист» два года спустя.

«Искусство и наука» была преддверием книги, предлагаемой ныне читателю. Впрочем, наряду с «Пиратами Эгейского моря» и др.

Несколько слов о книге «Язык, знак, культура».

Она была написана в 1974 г. и под заглавием «Социологический анализ проблем культуры» готовилась к печати в издательстве «Прогресс». В 1975-м книга, однако, выпала из издательских планов (хотя с автором был заключен договор), поскольку она шла по ведомству Л. В. Карпинского, возглавлявшего в то время редакцию литературы по научному коммунизму и за практику административно-командной системы исключенного из партии и снятого с работы⁴. С тех пор она разделяла судьбу архива.

Между тем при чтении поражает ее удивительная актуальность для нашей науки, выразившаяся и в способах разрешения поставленных проблем, и в освоенности во многих дисциплинарных областях знания (например, в структурной лингвистике, социологии). М. К. Петров предъявлял читателю не только разнообразные способы (образы) философствования, обнаруженные еще в разных регионах мира, но и собственный образ мышления, выраженный в замедленном речевом ритме, позволяющем всматриваться в детали, формирующемся почти «на глазах», с особыми неологизмами типа «трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики», абсолютно оправданными и необходимыми для передачи точности мысли, что лишь подтверждает авторскую концепцию о связи языка с определенными формами передачи знания. И образность, и историко-теоретическое единство, и фактура речи свидетельствуют не только об особом литературном даре М. К. Петрова. Они —

Карпинский Л. Нелепо мяться перед открытой дверью. — Московские новости, 1987.01.03. Редакторский (1975 г.) вариант книги лег в основу настоящего издания.

составляющие содержательной стороны дела, ибо с их помощью срабатывают механизмы сопоставления и взаимодействия разных типов культуры, вскрывается особая ситуация втягивания человека во всемирный исторический процесс — не только по *горизонтали*, в связи с ныне действующими традициями, но и по *вертикали*, с прошлым, предоставившим современности наличный массив знаний, смысл которых оказался переформированным.

М. К. Петров выделяет в книге три типа культуры: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный. Первый тип характерен для первобытных коллективов, где знание кодируется по имени Бога-покровителя, второй тип соответствует традиционным обществам Востока (Китай, Индия), третий — современному западноевропейскому. Основой для подобной типологии служит, по М. К. Петрову, «социальная наследственность», под которой понимается преемственное воспроизведение людьми определенных характеристик, навыков, умений, ориентиров. В роли же «социального гена» выступает знак с его способностью фиксировать и долго хранить значение. Содержательной характеристикой знака является свернутая запись видов социально необходимой деятельности. Поскольку весь корпус знаний превышает возможности отдельно взятого индивида, его физическую и ментальную вместимость, то знание нуждается во *фрагментировании* по контурам вместимости индивидов в посылные для них части, а затем в интегрировании этих частей в целое. Практически речь идет о соотношении социокода и индивидуального ума. Выделив этот критерий — необходимости фрагментации и интеграции знаний по человеческой вместимости, — М. К. Петров обнаруживает *формы* перевода общезначимого смысла в особые для каждой культуры индивидуальные ячейки, что уже есть некая сообщаемость всеобщего и особенного, ведущая к изменению самих форм общения. Причем — общения по смыслу, перерастающего рамки семиотического — на первый взгляд — подхода к кодированию знаний.

Нормальное функционирование социокодов обеспечивается механизмами коммуникации (координации деятельности людей), трансляции (передачи освоенной информации от поколения к поколению) и трансмутации (введения нового и уникального знания, изобретений и открытий), на деле оказавшейся ключевой для сопоставления разнообразных способов хранения и обновления знания в разных культурах. Эвристическая роль трансмутационной схемы особенно наглядно выражена в главе «Мы через призму традиции». «Мы» — это западноевропейский способ усвоения и выработки знаний, это наука с ее наукометрическими процедурами: сетью цитирования, запретом на плагиат в научных публикациях, текстовыми связями, бесконечным индивидуализмом. «Мы» предстаем перед глазами «традиции» по меньшей мере странными, биологически и социально ущербными, ибо, выскочив из объятий Бога-покровителя, рода, «колена», цепляемся за собственную личность, непомерно одну-ую и слабую перед грозными, окружающими ее общественными и природными силами. Средняя норма развитости наших «частичных» профессионалов кажется «традиции» ниже всякого порога грамотности, а жизнь, подчиненная всеобщему научному закону, просто жалкой. Эта глава — критика научно-технической культуры, с одной стороны, и серьезнейший мыслительный эксперимент — с другой. Эксперимент, вскрывающий и необратимость европейского процесса усвоения и выработки знания, и неповторимость и уникальность научного способа познания мира, который лишь *кажется* кривым путем в тот

ше самый мир традиции, и его историзм и локальную ограниченность, лишаящие науку права на арбитраж в познании.

Однако размышления М. К. Петрова о науке существенны еще и тем, что автор анализирует наукометрические процедуры по связи и аналогии с речью. Еще недавно, у структуралистов в особенности, единицей выказывания считалось предложение. Однако, как убедительно показано в книге, предложение не способно «сжать» в языке весь наработанный культурой массив знаний. Смысл можно формализовать лишь в «серии предложений». Это означает разрыв с классическими представлениями о единстве формы и содержания лингвистических структур с общелогическими понятиями.

Установление подобного разрыва позволяет М. К. Петрову провести исторические сопоставления и — соответственно — выявить различия в транскрипционно-трансмутационном механизме передачи и преобразования заложенных в культуре смыслов, характерные для научного Запада и традиционного Востока. Все это откровенно свидетельствует о том, что предлагаемые М. К. Петровым технологические и схематические конструкции направлены на выявление именно содержания разных культурных типов. Вот почему вызывает особый исследовательский интерес обнаружение им связи между типами языков и типами трансляции знания. Античные формы трансляции, оказывается, тесно связаны с флективными древнегреческими языковыми структурами, а нововременные — с аналитическими структурами английского языка. Современными же формами транскрипционно-трансмутационного механизма, по мнению М. К. Петрова, непременно порождаются особые метасинтаксические лингвоструктуры, рождающиеся из взаимопроникновения западноевропейских и восточных, главным образом английского и японского языков.

Подобное движение мысли, очевидно плодотворное для дальнейшего исследования, обнаружило в то же время и существенный парадокс в собственном теоретическом сознании М. К. Петрова. Михаил Константинович предполагал, что овладение смыслами разнотипных культур необходимо для создания некоей метакультуры, что в известной степени ставит под вопрос тезис о необходимости культурного или — в его терминологии — социокультурного выравнивания. Ячейку, в которой можно было бы разместить возникшие на европейской почве науку и технику, он обнаружил в репродуктивных (транскрипционных) механизмах любого общества, но тем самым — *volens nolens* — сотворил уникальное, что есть культура, в постоянно действующих жизнеобеспечивающих структурах. Не случайны поэтому его колебания в определениях культуры, понимаемой то как этнотрадиция, то как неповторимый единственный текст-произведение, то как социокультурный институт, произшедший перевод образа в норму.

Это, однако, проблема, требующая внимательнейшего анализа после того, как книга будет опубликована и тем самым войдет в современный фонд культуры.

Концепция М. К. Петрова не была бы универсальной, если бы не касалась всех общественных структур. Но сама идея трансляции знания замыкается на идее образования. И в этом смысле анализ феномена науки в современном мире оказывается чрезвычайно актуальным. Как уже говорилось выше, философией творчества М. К. Петрова была борьба с фетишизацией институциональных и знаковых форм науки, что ведет к принижению роли личности. Забвение, вытекающая из подобной фетишизации, охватывает все этажи

общества, включая детей, которые все обучаются по единым текстам единых учебников, рассчитанных на «совокупного» ребенка с одной головой. Однако «нынешний путь в герои науки не единственный,— писал М. К. Петров,— были герои, как говорили греки, и до Агамемнона». Поэтому одним из важнейших шагов перестройки системы образования, на его взгляд, могло бы стать изучение в школах «общенаучных языков» — греческого и латыни, одновременно обращенных и в мир традиционных способов усвоения знания. Это одно. Есть и другое рассуждение. Передний край науки, по М. К. Петрову, представлен совокупностью постоянно растущего числа научных дисциплин. С переднего края науки идеи движутся в производство через систему образования. Наука является своего рода генератором технологий, которые могут эффективно применяться только при условии, что они окажутся в руках научно образованных людей. Именно движение научных идей от переднего края науки на начальные этапы системы образования и движение людей через систему образования в различные специализированные виды деятельности — в состав того или иного научного сообщества (М. К. Петров назвал такие движения «концептом тезаурусной динамики») — являются основным каналом научного обновления общества. Адекватный анализ феномена науки может быть осуществлен только тогда, когда ее передний край (научные дисциплины) и ее тылы (система специального и общего образования) будут рассматриваться именно в ключе тезаурусной динамики, с которой неразрывно связаны два понятия — философия и человекообразность. Философия европейского очага культуры берет на себя роль «теоретической номотетики», универсального средства трансляции наличного корпуса знаний, который «сжимается» в Логосе Гераклита, атомах Демокрита, идеях Платона и т. д. С другой стороны, именно философия способствует трансмутации культуры. Не случайно предметом тщательного анализа М. К. Петрова становится философия И. Канта, в которой впервые соединились накопление опыта и творческая сила воображения.

Концепция образования М. К. Петрова глубоко демократична, поскольку предусматривает движение от тезауруса (слов, понятий, программ) первоклассника к тезаурусу ученого-творца. Одной из помех на этом пути является раннее разведение по профессиям в системе образования, что часто не позволяет человеку не только выйти на передний край науки, но и овладеть в полной мере тезаурусом взрослого, способного обсуждать и решать общественно значимые проблемы ⁵.

Проблемами образования М. К. Петров занимался последние годы жизни. Возможно, обращение к его идеям позволило бы создать новую концепцию образования. Возможно, и нет. Но в те годы подобные идеи снизу мгновенно перекрывались. Никаких крайностей, умеренность и благонамеренная осторожность создавали серую цветовую гамму времени.

Михаил Константинович совершенно не владел серым цветом. Его речь (надеемся, читатель это заметит) упруга, мускулиста, точна, как у всякого

⁵ См.: *Петров М. К.* Когнитивно-лингвистические аспекты дисциплинарной организации научной деятельности.— Дисциплинарность и взаимодействие науки. М., 1986, с. 165—192. Этим проблемам были посвящены доклад В. Н. Дубровина «Жизнь, деятельность и мировоззрение М. К. Петрова» и сообщение В. Н. Молчанова на первых Петровских чтениях в РГУ, состоявшихся 11 апреля 1988 г. См. об этом: Вопросы истории естествознания и техники. 1988, № 3, с. 166—167.

мастера, знающего, что слово — это дело, за которое он несет полную ответственность. Ритмы, метафоры, интонации создают особую, я бы сказала, художественную атмосферу текста, особый мыслительный напор, разламывающий традиционно сбитые рамки. Как-то мгновенно обнаруживалась брешь, дыра, дыра которую (читай: запрещать статью) мчался какой-нибудь чиновник. Сколько раз опытные редакторы обкладывали тексты М. К. Петрова подушками только что принятых решений, окутывали пеленами руководящих цитат — его слово гвоздем торчало из них.

Даже сейчас, когда поднимаются многие важные проблемы культуры, они чаще всего возникают в отработанных суконым языком схемах. И отделиться от них трудно. Мы учились по максиме: дело прежде всего. Но что это дело нуждается в пространстве мысли, смысла, наконец, формы (а что такое слово?), в которой мысль доносится до адресата, это было выбито напроочь. Требовалось особое, стойкое сопротивление примату абстрактного (а потому никому не нужного) дела (насиленно выданного из пропитанной мыслью и метафорой, эмоцией и иронией почвы), чтобы вернуть слову его первоначальный высокий статус. Таким сопротивлением М. К. Петров обладал в полной мере, но именно оно оказалось категорией наказуемой.

Судьба Михаила Константиновича, как это ни парадоксально, типична для мыслящих людей. Если слово «мыслящий» синонимично стойкости, мужеству, ответственности, нравственности.

Конечно, направления в науке, активным создателем которых был М. К. Петров, существуют и ныне прекрасно обходятся или делают вид, что прекрасно обходятся без него. Они — как замечательная картина с подписью «Автор неизвестен». Его делали неизвестным в то время, как он был. В этом провале «не был в то время, как был» и царит застой, танком прошедшийся по его судьбе. Между тем гуманитарность не может существовать анонимно. Автор жив в стиле, эмоциях, мыслях. В известном смысле можно сказать, что любое гуманитарное знание — это не направление, не школа. Это — имя. Да он это и сказал в «Искусстве и науке».

История Михаила Константиновича Петрова стара как мир.

Наверное, если бы он занимался тем, чем все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков.

Я намеренно не стала брать предыдущую фразу в кавычки, хотя выписала ее из Платоновой «Апологии Сократа». Посчитаем, сколько веков прошло в тех пор, а может быть, и вздохнем: сколь же мало изменилась человеческая природа. И все так же говорит Сократ: «Прошу вас, не шумите, друзья!».

Но и писать бы обо всем этом было незачем, если бы не изменилась человеческая природа. Сократ был гражданином своего города и умер как гражданин, что составляло неотъемлемое его свойство как человека.

К Петров жил всего лишь как человек и умер всего лишь как человек. И именно «жить и умереть как человек» и было истинным героизмом в ситуации, когда самостоятельный ум считался аномалией, когда слово «интеллектуал» звучало презрительно. Десятилетиями внедрялись в головы администраторов представления, что «свойство профессии интеллигента» — обман, что подлинная «революция... творится из наличного человеческого материала», что «в классовом обществе единственное подлинное дело любви —

ненависть, и тот, кто проникся ею, — сделал первый шаг к новому человеку»⁶.

Хотя эти слова из Двадцатых годов повторялись десятилетиями, я все равно не могу писать их без кавычек, как Платона. И не думаю, что пристойно бить себя в грудь и клясться, что больше так не будет. Тем более что большинство считают себя виновными «вообще», но почти никто не считает себя виновным в гибели конкретного, имеющего семью, дом, имя человека. За всех — каюсь со всеми, а за Васю, Петю, Мишу — это, простите, мне указали, мною распорядились. А ведь именно это важнее важно: внутреннее осознание.

История — не наставница жизни. Она не абсолют, в чем мы неоднократно убеждались. У нее свои, сугубо творческие задачи. «У нее», конечно, метафора; я имею в виду: у того, кто пишет историю, всегда авторскую, всегда являющуюся чьим-то произведением. Как легко нам было бы жить, если бы она была слепа, а ее законы непререкаемы: в них и таилось бы всегда полное оправдание всему. Но она не слепа, око ее автора не дремлет. И наша клятвопреступность, и наше покаяние — ее чернила. Мы все — герои романа, имя которому История, где от века — от Адама — были свои Кайны и свои Авели. Но были и те, кто время от времени говорил: «Прошу вас, не шумите, афиняне...».

По-видимому, то, что ныне называется восстановлением справедливости, лучше назвать духовным опытом, который не проходит даром, а входит в плоть и кровь науки, сознания; мышления, культуры. В этой плоти и крови хотелось бы обнаружить его незамещаемость, представить, что то место, которое сейчас занимает этот духовный опыт, пусто.

И обнаружить в этом человекообновляющую функцию.

Во введении человеческой судьбы и творческого наследия М. К. Петрова в новый контекст истории культуры, в придании ей как бы новой судьбы — наше слабое оправдание перед жизнью, которая была и которой все-таки, как жизни, больше не будет.

С. С. Неретина

⁶ См.: Под знаменем марксизма. 1922, № 1—2, с. 34; 1923, № 10, с. 89.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая работа носит междисциплинарный характер, опирается на данные нескольких дисциплин — истории, философии, лингвистики, антропологии, этнографии, науковедения, социологии — и поэтому не имеет четкого дисциплинарного адреса, а следовательно, и читателя, к которому можно было бы обратиться в предположении, что ему досконально известны имена, теории, взгляды отдельных авторов, понятийные и концептуальные аппараты вовлекаемых в анализ дисциплин. Одна из центральных тем работы — проблема объяснения, перевода нового и неизвестного в наличное, известное, освоенное. По смыслу авторской концепции, развитой в книге, общение и объяснение, если оно рассчитано на понимание, предполагают известную общность предыдущих актов общения, более или менее общий контекст, который используют стороны общения и для объяснения, и для понимания. Междисциплинарность в этом смысле — предельно неблагоприятная почва для взаимопонимания, что требует постоянного внимания автора и постоянных усилий удержать изложение в предметной области взаимных пересечений различных дисциплин, что делало бы его доступным для читателей, специализирующихся в той или иной дисциплине и имеющих лишь общие представления о том, что происходит в других дисциплинах.

Совершенно очевидно, что такой подход не без издержек. Области взаимного пересечения проблематик различных дисциплин, как правило, периферийны для каждой отдельной дисциплины, и попытки удержаться на периферии дисциплинарной mobility дня, текущего дисциплинарного интереса будут, вероятно, осознаваться как не всегда правомерные смещения и перемены, не всегда оправданное стремление опереться на второстепенные детали, реконструировать результаты, оставшиеся за пределами основного дисциплинарного течения в омутках и водоворотках преходящих, не нашедших ни объяснения, ни использования гипотез, концепций, эмпирических наблюдений.

Вероятность срывов взаимопонимания высока, но автор вместе с тем не видит другого пути к опредмечиванию и научному освоению той новой проблематики, которой посвящена книга, — проблематики сосуществования культур, межкультурных контактов и межкультурного общения, культурных революций. Как часть острых и актуальных проблем современности,

вызванных к жизни научно-технической революцией, эта проблематика обладает двумя неприятными и непривычными для науки особенностями: тем, что принято называть «таймированностью» — ограниченным сроком, на котором проблемы этого сорта позволяют решать себя, не переходя в социальные и глобальные конфликты и катастрофы, и тем, что называют междисциплинарностью, комплексностью и другими терминами, констатирующими в общем-то тривиальнейший факт — проблемы этого типа невозможно распределить ни по традиционно сложившимся дисциплинарным членениям науки, ни по «министерским портфелям», столь же традиционно сложившимся областям социальной ответственности. На правах условий собственной разрешимости и теоретического обоснования возможных решений эти проблемы требуют несколько искусственных и насильственных перестроек, в частности и в сфере дисциплинарных членений науки, что неизбежно связано с издержками и потерями.

Пытаясь избежать возможных срывов взаимопонимания, автор в основной текст включает лишь то, что, по его мнению, может быть воспринято читателем без специальной дисциплинарной подготовки, а трудные для неспециалиста места подкрепляет примечаниями, которые оформляются как сноски на том же листе текста. Список использованной литературы вынесен в конец книги, а в тексте оставлены ссылки лишь на порядковый номер работы в этом списке, за которым, если это необходимо, указывается соответствующая страница. Исключение составляют только ссылки на тексты, в основном античные и средневековые, имеющие традиционную пагинацию и соответствующую традицию цитирования. Эти ссылки располагаются в скобках после цитируемого текста. Часть античных текстов дана в авторском переводе, реинтерпретирована им в контексте данной работы, поэтому читателю не следует удивляться, встречая старых знакомых в несколько ином смысловом одеянии.

Сознавая трудности предприятия, наличие подводных камней и ям на пути к взаимопониманию, автор все же глубоко убежден, что трудности эти преодолимы и, более того, их тем или иным способом придется преодолевать в ближайшем будущем ради своевременного и с наименьшими потерями решения тех острых проблем культурного строительства, не решать которые нельзя и тянуть с решением которых опасно для каждого человека, независимо от цвета кожи, расы, убеждений, симпатий и антипатий, принадлежности к типу культуры. Только естественно, что автору хотелось бы вложить и свой вклад в это полезное и нужное дело.

ВВЕДЕНИЕ

Представления о новой проблематике плохо вяжутся с феноменом культуры — предмета пристального внимания и исследования со времен Геродота и даже более ранних, если учесть, что и самые древние тексты вроде эпоса о Гильгамеше или законов Хаммурапи, не говоря уже о поэмах Гомера и Гесиода, не только памятники культуры, но и свидетельства определенного отношения к феномену культуры. И все же древность предмета пусть даже самого пристального внимания и изучения никак не гарантирует от появления новых проблем. В изменившихся конкретно-исторических условиях любой, казалось бы, вдоль и поперек изученный, расписанный по учебникам, школьным и университетским программам, остывший и потухший предмет может оказаться действующим вулканом, который требует к себе внимания с какой-то совсем новой и неожиданной стороны. Обычно это как раз та сторона, что до поры до времени была прикрыта постулатами, абсолютами, началами, которые принимают как самоочевидные и не требующие доказательств и исследований. Роль меняющихся конкретно-исторических условий состоит, как правило, в том, что они формируют новые точки зрения и соответственно новые проекции на предмет, позволяющие увидеть нечто за ширмой самоочевидности.

Та новая проблематика культуры, о которой пойдет речь в книге, появилась в массовом, целостном, доступном для полевых и теоретических исследований виде совсем недавно, после второй мировой войны, по связи со столь же массовыми и требующими теоретического обеспечения попытками стран, освободившихся от колониального гнета, наладить новую, независимую жизнь на «развитых» началах всеобщей образованности, науки, приложения научного знания для решения практических социальных проблем, прежде всего экономических. Задача оказалась куда более сложной, чем она представлялась еще лет двадцать тому назад, и мера этой сложности имеет тенденцию к росту.

Многочисленные попытки полевого в основном типа изучить помехи на пути тех социальных преобразований, которые, по замыслу их инициаторов, должны были бы повести к быстрому и безболезненному переходу из «развивающегося» в «развитое» состояние, обнаруживают целый набор препятствий разной

природы и сложности. В этом наборе присутствует, как правило, «культурная несовместимость» — неготовность ряда стран принять научное мировоззрение и развитой способ жизни в капиталистическом или социалистическом его вариантах без серьезных преобразований в сложившемся у них способе сохранения социальной преемственности — передачи от поколения к поколению накопленного предшественниками и закрепленного в социальных институтах опыта совместной жизни, разделения труда, обмена, познания, обогащения социальных структур и трудовых навыков новым знанием.

Было бы неразумно отрицать наличие множества других препятствий внешнего и внутреннего характера, препятствий экономических и политических, но то, что мы ниже будем идентифицировать как новую культурную проблематику, стараться выявить и опредметить, свести в целостный и обогащенный структурой предмет исследований, концентрируется, локализуется, стыкуется, входит в целостность и получает осмысленные различия как раз в области пересечения социальной преемственности и социального познания. Социальная преемственность представлена действующими институтами социализации входящих в жизнь поколений, их употреблением предшественниками, их распределением в сложившуюся матрицу наличных видов социально необходимой деятельности. Социальное познание задано такими институтами, как форма познавательной деятельности и как сумма требований к продукту познавательной деятельности индивидов, выполнение которых позволяет социализировать результаты индивидуального творчества живущего поколения людей для передачи их через механизмы преемственности будущим поколениям на правах общесоциальных ценностей.

На любые кризисные ситуации, в том числе и на появление новых проблем, наука реагирует более или менее однозначно — обращается к своему прошлому в поисках прецедентов, антиципаций, понятийных аппаратов и концепций, позволяющих «понять» проблему, идентифицировать и формализовать ее, т. е. представить ее в осмысленной для данной дисциплины и разрешимой форме. Ниже нам часто придется возвращаться к этому способу реакции на новое и непознанное, к одной из универсалий человеческого общения, освоения нового и перевода нового в наличное. Пока же достаточно будет отметить, что обращение к прошлому, к истории всегда имеет для науки смысл *gesculer pour mieux sauter*, поиска опор для прыжка к пониманию и решению, к «спасению» от непознанного и тем уже вызывающего. Ясное дело, что само желание прыгать, понимать, решать не гарантирует удачного исхода — проблема может оказаться совсем не той, которая опознана-идентифицирована через одну из призм прошлого опыта, могут подвести опоры, может и глазомер. Нам кажется, что именно это и происходит сегодня в широко развернувшихся полевых исследованиях но-

вой культурной проблематики — не совсем те выбраны опоры и ориентиры, исследователи явным образом не допрыгивают до той критической отметки, которая позволила бы объединить массу ценных самих по себе результатов в единую систему смысла.

Социологический актуализм и концепция материалистического понимания истории

За последние годы проведено большое число исследований по проблемам культуры, только по индийской деревне более 500 исследований полевого плана [101, с. 87]. Исследования проводились и проводятся частью при поддержке агентств ООН, частью по заказам различных фондов, частью по просьбе правительств развивающихся стран, частью в дисциплинарных рамках этнографии и антропологии, но все они, как правило, нацелены на выяснение природы, характера, степени прочности и опасности тех препятствий, которые мир развивающихся стран встречает на пути социальных преобразований.

Результаты исследований позволяют говорить о существовании в современном мире по крайней мере трех типов социальности, каждый из которых обладает своим особым набором социальных институтов, обеспечивающих преемственное существование и воспроизводство данного типа в смене поколений. Все социальные типы функционально идентичны: все они удерживают в единстве некоторое число индивидов, распределяют по ним виды социальной необходимой деятельности, обеспечивают подготовку подрастающих поколений к деятельности, замену стареющих и умирающих индивидов без срыва социальной преемственности. Но функциональная идентичность не означает структурной идентичности. Именно особенности структуры распределения корпуса социально необходимой деятельности по социально-значимым ролям, ролевым наборам, институтам образуют типологические различия, поэтому понятие социального и культурного типа есть прежде всего понятие структурное. Структурные различия лежат и в основе «культурной несовместимости»: набор институтов любого из социальных типов образует замкнутую, целостную и устойчивую во времени систему, так что попытки убрать из системы тот или иной институт или, напротив, ввести в систему инородный институт вызывают различного рода «системные эффекты» и ее «защитные реакции».

Практически все полевые исследования используют методологический принцип восхождения от регулярностей поведения к структуре, интегрируют структуру в целостность социального типа, поднимают по лесенке уровней: индивид—роль—ролевой набор—институт—социальное целое. Этот путь, рекомендованный Бэконом для опытной науки и Мертоном для социоло-

гия [85, с. 56—62], есть, по сути дела, уподобление социологического исследования высоким образцам естественнонаучного исследования, что всегда вело и ведет к одному: к представлению результата *в форме объекта*. Иными словами, исследователь, пока он находится под гипнозом опытной науки, ищет за частным общее и устойчивое, отбрасывая все случайное, уникальное, отклоняющееся, краткоживущее как «несущественное», а затем уже из этого общего и устойчивого складывает целостную картину, которая, по его мнению, представляет предмет изучения «как он есть». Жертвой такого подхода оказывается и человек в его конечных определениях как монопольный смертный и недолговечный субъект социального познания. Он автоматически выпадает из результата исследования.

В общую картину индивиды допускаются лишь на правах безличных, инертных, вечных мест крепления и адресов распределения столь же вечных ролей, видов деятельности, так что картина начинает напоминать чертеж машины или рентгеновский снимок: видны сочленения, связи целостности, но исчезает плоть в ее назначении и ограничениях, хотя совершенно очевидно, что и в творениях природы, и уж тем более в творениях человека (а социальность — определено человеческое установление и творение) не скелеты создают плоть по контурам собственных определений, а живая плоть, сам организм определяет форму скелетов по контурам собственных потребностей, назначений, возможностей.

Чертежно-скелетное представление результата в форме объекта — неизбежное следствие методологического актуализма, который философски санкционирован Лейбницем в виде постулата: «Свойства вещей всегда и повсюду являются такими же, каковы они сейчас и здесь» [28], он осознанно использован Лайелем в геологии. Ученые-естественники — прирожденные стихийные актуалисты: в предметах их дисциплин нет ничего, противоречащего постулату Лейбница, — принципы наблюдаемости и экспериментальной верификации надежно защищают эти дисциплины от вторжения единичного, уникального, исторического, имеющего отметки в пространстве и времени. Но вот актуализм в социологии, который усиленно пропагандируется и насаждается Мертоном [85], Парсонсом [93], Сорокиным [105], есть нечто совсем иное. Для социологии постулат Лейбница может означать только одно: перевод социальной данности из статуса человеческого установления и творения в статус «естественного», не зависящего ни от человека, ни от человечества объекта. Попутно происходит и редукция познавательной позиции социолога до *открывающей, и только открывающей* познавательной позиции ученого-естественника. В этом смысле актуализм в социологии — теоретическое оправдание апологетики по отношению к любой социальной действительности: актуализм исключает появление критических точек зре-

ния на изучаемую данность, будь эта данность естественной, социальной, знаковой или любой иной.

Распространенность в исследованиях по культуре представлений социальной данности в форме объекта делает современной и справедливой для основного массива результатов ту критику, которую мы обнаруживаем у Маркса в его тезисах о Фейербахе. Действительно, «главный недостаток всего предшествующего материализма» есть именно тот недостаток, который характерен сегодня для исследований по типологии культуры: «Предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*» или в форме *созерцания*, а не как «*человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно*» [5, с. 1]. Единая для всей опытной науки селекция на репродуктивность дает в социологии эффект однотонности представления социальной данности как раз в том методологическом срезе, который фиксируется у Маркса: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания,— это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан... Совпадение обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» [5, с. 2].

Иными словами, представление социальной данности в форме объекта прекрасно справляется с первой частью проблемы: выделяет и в целостном виде представляет наличную «сумму обстоятельств», выполняя тем самым необходимую и важную, но при всем том *предварительную* исследовательскую работу, дает исследовательский полупродукт. Но если такое представление выдается за окончательный продукт, то оно отрезает пути к пониманию того, как возникла эта наличная сумма обстоятельств, почему она именно такая, как, в каком направлении и в каких пределах данная «сумма обстоятельств» способна изменяться в результате практики живущего поколения. Методологический актуализм в социологии «не отрицает» изменений в социальной структуре и даже охотно «признает» их, когда изменения уже произошли. Но актуализм отрицает за единичным, конечным, субъективным статус определителя социальных изменений. Жизнь данного поколения вводится в теоретическую картину как чистая и бесструктурная возможность изменений — способность человека «адаптироваться к меняющимся условиям», а направление и состав изменений должны быть определены какой-то внешней человеку причиной того же объективного статуса, что и сама сумма обстоятельств. Подобная интерпретация социальных изменений не является для актуализма чем-то внешним и устранимым, она производна от исходных постулатов.

Предложенная Марксом и Энгельсом концепция материали-

стического понимания истории также опирается на представление социальной данности в форме объекта, но дополняет его субъективно-динамическими моментами, позволяющими вскрыть диалектику взаимных переходов единичного, общего и всеобщего. В основе концепции лежит идея наследования живущим поколением «суммы обстоятельств» — творения предыдущих поколений — и преобразования этой суммы в процессе революционной практики: «Эта концепция показывает, что история не растворяется в „самосознании“, как „дух от духа“, а что каждая ее ступень застает в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застает передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» [5а, с. 37].

Концепция очевидно универсальна, имеет силу для любых социальных типов, для социальности вообще. Она важна для нас не только тем, что она марксистская и материалистическая, — она рассматривает живущее поколение людей, наследников структурно оформленного опыта предшественников, как монополярный субъект истории, субъект любых возможных изменений в этом наследстве, который сам, без определяющего и направляющего влияния внешних человеку и надчеловеческих существ, сил и прочих реалий сверхъестественной природы решает в меру собственного разума и понимания, как и куда менять унаследованную от предшественников сумму обстоятельств. Надо думать, что эта материалистическая сторона концепции останется актуальной до тех пор, пока не переведутся любители подыскивать человеку хозяина и властелина, будь он божественной, знаковой или электронно-вычислительной природы, и пока не переведутся «рабы по природе», для которых ответственность за свою судьбу — непосильная ноша. Но в нашем специфическом контексте концепция материалистического понимания истории особенно важна другим, а именно исходным членением предмета на две взаимосвязанные и противоречивые составляющие — на инерционную составляющую наследования входящим в жизнь поколением не им созданных обстоятельств собственного существования, что обеспечивает преемственность общественной жизни, и на отклоняющую, изменяющую, преобразующую познавательную составляющую, что обеспечивает трансформацию унаследованных обстоятельств по ходу революционной практики и передачу их наследникам в измененном виде. Именно здесь, в этом проти-

воречивом единстве наследования прошлого и изменения настоящего, располагается, по данным полевых исследований, эпицентр трудностей, а вместе с ними и те ключевые связи, сочленения, структуры, которые ответственны за типологические различия культур и за «культурную несовместимость».

Судя по данным исследований, межтипковые различия носят скачкообразный характер, без труда прослеживаются в предельной однородности однотипных социальных структур и в столь же явственным несходстве разнотипных. Основываясь на ключевых структурах распределения деятельности по индивидам и интеграции различий в целостность, можно различить три типа: а) лично-именной (охотничье, «первобытное» общество); б) профессионально-именной (традиционное земледельческое общество, «развивающееся» общество); универсально-понятийный (общество европейской культурной традиции) [41]. Не выходя за рамки концепции материалистического понимания истории и пытаясь понять, как возможны культурные типы, что именно создает и воспроизводит существенные структурные различия, мы оказываемся перед весьма ограниченным выбором возможностей. Источник типологических различий может быть локализован: либо в экологической нише — в специфических природных условиях; либо в биологических различиях людей; либо, наконец, в механизмах социального наследования. Несостоятельность первых двух вариантов более или менее очевидна.

Первый, связанный с типологическими различиями природных условий, требует со стороны природы и законов природы избирательного отношения к различным формам биологической и социальной жизни. Но у природы нет любимчиков и постылых. Она предъявляет тождественные наборы правил, ограничений, запретов ко всему живому, «позволяет» и биологическим видам, и социальным типам существовать лишь в меру их способности приспособиться, в меру их способности извлекать средства к жизни из независимого от них окружения. Экологические ниши обществ могут различаться по номенклатуре значимых для социального типа объектов окружения, потребительский контакт с которыми выступает как условие существования данного типа. Но законы природы одни и те же для всех ниш. Они равносильны и равнообязательны для всего живого. Из этого следует, что, двигаясь от специфики природных условий, мы не сможем обосновать различия социальных типов. Определенные свойствами внешних объектов программы деятельности — не та область, из которой можно вывести различия типов культуры. На берегах Ганга и Дона с давних пор выращивают сравнимый набор злаков, используя сравнимые орудийные арсеналы и программы деятельности, даже общаясь по поводу этой деятельности на языках единой индоевропейской семьи, но живут земледельцы Ганга и Дона в разных типах культуры и по разным нормам «жизни сообщества».

Второй вариант — биологические различия людей, — не говоря уже об очевидном расистском смысле, что делает его наименее желательным и наиболее опасным вариантом локализации источника возникновения и воспроизводства культурных типов, отвергается сегодня множеством фактов межкультурной миграции индивидов и даже этнических групп. Так, мусульманские и христианские группы, принадлежавшие некогда к универсально-понятийному типу культуры, вошли, не теряя этнической целостности, в традиционную культуру долины Ганга, получили со временем наследственную профессию и стали кастами среди каст Индии [26]. У моряков-радиостов, мобилизованных во время войны из малочисленных индейских племен флотом США, что позволяло обходиться в радиосвязи без шифра, появились от жен того же генетического пула дети, которые выросли в обычных «европейских» условиях и обучались в обычных школах. Исследования показали, что уже это первое поколение целиком принадлежит к универсально-понятийному типу культуры и ничем не отличается от средних американских школьников и студентов [72]. Одно из крупнейших открытий современной физики, которое Сноу в «Двух культурах» называет классикой того же ранга, что и Шекспир для гуманитария, сделало учеными традиционного генетического пула Ли Цзундао и Ян Чжэньнином, Нобелевская премия 1957 г. [47, с. 29]. Эти и множество других близких по смыслу фактов делают невозможным как биологическое, так и расистское, «от генов» истолкование природы культурных типов.

Остается, таким образом, упомянутая Марксом на правах «материалистического учения» возможность: «Люди суть продукты обстоятельств и воспитания» [5, с. 2], т. е. социальная, а не биологическая наследственность. Однако, будь она хоть трижды социальной, наследственность остается наследственностью — преемственным воспроизведением в смене короткоживущих поколений определенных характеристик, навыков, умений, ориентиров, установок, ролей, ролевых наборов, институтов, т. е. всего того, что составляет социальность как таковую и без чего, если социальная наследственность исчезнет и преемственность прервется, человечеству незамедлительно придется вернуться в животное царство неорганизованных и некооперированных особей с обычными, основанными на биологическом кодировании шансами на выживание. Социальной наследственностью если она существует как нечто отличное от биологической наследственности и несводимое к ней, необходимо указать свои особые средства и механизмы, способные выполнять, по сути дела, те же функции уподобления поколений по типу и способам извлечения из окружения средств к жизни, которые несут ген и биокод в биологической наследственности. Более того, поскольку ни общество, ни живущее в структуре этого общества поколение людей не избавлены от необходимости приспособления к меняющимся или меняемым условиям среды,

в чем бы эта среда ни состояла, социальной наследственности должны быть указаны средства и механизмы изменчивости, сравнимые хотя бы с биологическим мутационным разбросом.

Передается ли социальность по биокоду? Хотя по этому вопросу налицо широчайший спектр мнений — от полного преформизма, всерьез озабоченного проблемой биологической репродукции гениев и умельцев массовыми тиражами, до стыдливо-академического педпуританизма, вообще находящего неприличной гениальную прозу жизни, вопрос, нам кажется, ставится не совсем корректно. Если его переформулировать в вопрос: предполагает ли социальность человеческое биологическое кодирование, ответ оказался бы положительным — предполагает. Из многочисленных поколений кошек, собак, свиней, крупного и мелкого рогатого скота, ослов, живших бок о бок с человеком и в человеческом окружении, никому еще не удавалось пока стать человеком в полном наборе социальных функций — философом, например, или хотя бы физиком, хотя обратные метаморфозы бывали отмечены даже и на научном уровне — воспитанные волками дети, например. Что социальное наследование опирается на возможности и специфику человеческого биокода, следует, видимо, признать бесспорным. Но, похоже, бесспорно и то, что как раз социальность в тонкостях ее структурно-институциональных различий не берется биокодом в том смысле, в каком биокод пчел, муравьев, термитов способен дифференцированно определять будущие особи в функционально различные виды целого. Там, где начинается культурный тип, начинается область действия какого-то другого, а именно социального кода, деятельность которого носит «постредакционный» характер, т. е. начинается не с семени и не ab ovo, а с младенца, программируя его на длительном периоде роста в одну из разновидностей социально полезной деятельности.

Есть лишь один возможный претендент на роль социального гена, социальной наследственной сущности — знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение. Знак и язык совечны обществу, но если язык в основном наборе функциональных нагрузок выступает как средство общения, то знак, как правило, оказывается носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения. Если социальное наследование определено через внебиологическое кодирование наличной суммы обстоятельств и передачу программирующей информации средствами общения, то контакт поколений, уподобление последующего поколения предшествующему возможны лишь при опосредовании этого контакта знаком.

Так что же тогда знак? Если знак действительно выполняет функцию социальной наследственной сущности и минующая знак передача социальности как наличной суммы обстоятельств столь же невозможна, как и минующая ген передача биологических видовых признаков, то знак приобретает тот же статус

условия существования общества, что и деятельность. Без деятельности общество и живущее поколение гибнут незамедлительно по равносильным для всего живого причинам. Без знака общество гибнет как общество, представляя живущему поколению, если оно сможет, существовать по правилам животного мира. Но тогда все в составе социальности, что передается от поколения к поколению, но не может быть передано средствами биокода, должно оставаться фиксированным в знаке или хотя бы проходить стадию фиксации в знаке, поскольку ничто не может быть передано в каналы социальной наследственности без предварительного кодирования в знаке. Это, видимо, в равной степени касается всех видов деятельности, направленных на объекты окружения (труд), на входящих в социальность индивидов (воспитание), на наличную сумму обстоятельств (революционная практика).

В рамках концепции материалистического понимания истории мы могли бы сказать, что есть две взаимосвязанные формы существования наличной суммы обстоятельств — деятельность и знак. Форма деятельности столь же конечна, единична, «актова», как и субъекты деятельности, смертные индивиды, и предметы деятельности — объекты окружения, входящие в социальность индивиды, различения внутри суммы обстоятельств. Повтор, бесконечная серия идентичных актов, репродуктивная характеристика трудовых и воспитательных видов деятельности не делают погоды: действенность любого из видов, пока они остаются *деятельностью*, основана на выходе в единичное.

Знаковая форма существования суммы обстоятельств, напротив, не имеет отметок пространства, времени, единичности. В традиционном, идущем от античности понимании эта форма существования суммы обстоятельств суть *знание* — сокращенная путем обобщения и типизации и свернутая для целей передачи новым поколениям запись видов социально необходимой деятельности. Лишенность этой формы отметок пространства, времени и единичного вызывает два сопряженных эффекта. Во-первых, это внебиологическое знаковое отчуждение деятельности в виде знания от конечных смертных индивидов, субъектов деятельности, и от столь же конечных единичных предметов их деятельности. Отчуждение в знание делает знаковую форму существования суммы обстоятельств относительно автономной и независимой от перипетий жизни любого отдельно взятого индивида, транспортабельной по потоку входящих в жизнь индивидов, что и придает ей черты устойчивости и вечности, позволяющие использовать остановленную в знаке реальность знания для передачи социальности от поколения к поколению. Во-вторых, как раз лишенность знаковой формы единичного, отметок пространства и времени, которая позволяет перемещать социальность во времени и обеспечивает преемственное существование общества на материале смертных поколений, делает знание само по себе недостаточным, тре-

бующим дополнительной деятельности по связи общего с единичным. И поскольку субъект всегда «раньше» собственной деятельности, опосредованный воспитателями процесс включения индивидов в социальную деятельность приобретает отчетливую структуру последовательности: знание — индивид — деятельность.

Иными словами, в обществе любого типа культуры индивиды, включенные в последовательность: знание — индивид — деятельность, всегда воспринимают наличную сумму обстоятельств как не ими созданную в знаковой форме данность, т. е. отмеченная Марксом как недостаточная точка зрения «люди суть продукты обстоятельств и воспитания» имеет психологические основания: любой индивид любого общества определен в своем качестве субъекта общественно необходимой деятельности прошлым, и это определение приходит к нему как опосредованное деятельностью воспитателей знание в виде типизированных программ решения столь же типизированных задач.

Уже здесь в последовательности «знание — индивид — деятельность» обнаруживается дополнительный *субъективный* определитель структуры — воспитуемый индивид, который остается в тени, когда к социальной данности идут с постулатами актуализма и представляют ее в форме объекта. Индивид конечен не только как существо смертное и проходящее неравноценные в терминах социальной пользы периоды жизни, но и как существо, имеющее физические и ментальные ограничения. В процессе обучения-воспитания индивиду нельзя дать больше субъективности, чем он способен взять и пронести по жизни, развывая субъективность в деятельность. И поскольку объем социально необходимого корпуса знания и соответствующей ему деятельности всегда превышает возможности отдельно взятого индивида — его физическую и ментальную «вместимость», корпус знания необходимо *фрагментировать*, иссекать по контурам вместимости индивидов в посылные для них части, а также интегрировать эти части в целостность корпуса знания. Именно фрагментация и интеграция, принятый в данном обществе *способ* фрагментации и интеграции знания определяют структурные контуры культурного типа, возможные для данного типа способы познания мира и изменения суммы обстоятельств.

Если знак в его основной функции обеспечения социальной наследственности универсально, единым для всех обществ способом определяет форму знания как типизированную, обобщенную, лишенную единичности, отметок пространства и времени программу деятельности, то физическая и ментальная «вместимость» индивидов — *столь же универсальная субъективная характеристика* социальности — определяет возможные способы решения двуединой задачи наследования и преемственного изменения суммы обстоятельств. Существование в современном мире трех культурных типов свидетельствует о том, что эта

задача допускает некоторое множество решений, причем реализованный в данном типе способ фрагментации и интеграции корпуса знания следует понимать как один из проверенных жизнью вариантов решения.

Таким образом, рассматривая эмпирический материал, накапливаемый полевыми исследованиями культуры через призму членений концепции материалистического понимания истории, мы получаем дополнительное субъективное измерение, позволяющее, во-первых, ввести в чертежно-скелетные картины социальных типов своего рода функциональную перспективу, расставляющую опознанные исследователями реалии в многомерном континууме культуры, а во-вторых, осознать производность реалий культуры и их связей не только от универсальных характеристик окружения, которое всегда дано социальности под формой объекта, но и от универсальных возможностей и ограничений смертного человека, который дан социальности под формой наследника-субъекта, способного трансформировать собственное наследство. Это последнее обстоятельство — способность наследника-субъекта трансформировать собственное наследство — настолько важно и с ним так часто придется иметь дело, что уже с самого начала необходимо самое общее и предварительное представление о составе проблемы.

Фрагмент знания и интерьер деятельности

Физиологические и ментальные ограничения человека, его «вместимость» как субъекта любых видов социально необходимой и социально полезной деятельности вынуждают общества любых типов, если они несут через поколения массив знаний, превышающий возможности индивида, фрагментировать этот массив на части, посильные человеку. Поскольку объем фрагментов лимитирован лишь трудоемкостью и сложностью входящих в него программ деятельности, в состав фрагмента программы могут входить в самых причудливых сочетаниях. В долине Ганга, например, фрагмент «парикмахер», прописанный по касте нан, в качестве одной из программ включает обязанность устраивать матримониальные дела семей клиентов [26, с. 118]. Этому и множеству подобных фактов можно подыскать сколько угодно правдоподобных объяснений, но, видимо, проще принять тезис о немотивированности состава фрагмента, набора входящих в него программ. Объем фрагмента лимитирован «вместимостью», состав же — дело случая, поэтому и в однотипных обществах линии разломов массива социально необходимого знания вовсе не обязательно должны совпадать или следовать какому-то общему правилу, порождая подобие фрагментов и сравнимость их по составу. Фрагмент «аптекарь», например, означает совершенно разные вещи в странах Европы и в США; хотя они и принадлежат к единому типу культуры.

С другой стороны, единожды возникнув в знаковом оформ-

лении как условие обеспечения социальной преемственности в смене поколений, фрагмент знания, во-первых, диктует своему смертному носителю социально значимые виды деятельности, обеспечивающие его причастность к социальному целому и извлечению средств к жизни из самого факта этой причастности, а во-вторых, фрагмент сам оказывается в окружении других фрагментов, испытывая давление извне и сам оказывая давление, входя с фрагментами в более или менее жесткие отношения целостности массива социально необходимого знания. Оба вида отношений — отношения между фрагментом знания и его смертным носителем — преобразователем знания в действие и отношения между фрагментом и другими фрагментами самым существенным образом влияют на состав и форму социальных новаций в данном культурном типе.

В рамках отношения «фрагмент знания — смертный индивид» фрагмент задает индивиду через наследуемые им программы социально значимой деятельности вполне определенный круг реалий окружения, алгоритмы воздействия на эти реалии, орудийные арсеналы, формы конечного продукта и тип. Деятельность всегда единична, «актова», в каждом из своих актов она привязана к текущим условиям пространства и времени. Но деятельность и репродуктивна, фрагмент знания как раз и возможен в силу ее репродуктивности, поэтому относящиеся к делу реалии — материалы, орудия, продукты — получают некоторую обобщенную характеристику, которую мы ниже будем называть *интерьер* — вычлененное из социального окружения вообще и прихватывающее реалии самой социальности «рабочее место» данного смертного индивида, как оно определено фрагментом знания. Границы и состав интерьера должны определяться тем минимумом, без которого зафиксированные во фрагменте виды деятельности становятся невыполнимыми. При этом только следует иметь в виду, что речь идет именно о социально необходимой и социально полезной деятельности, о «рабочем месте», поэтому в интерьер водителя автобуса, например, войдут и сам автобус, и пассажиры, и дороги, как в интерьер гончара — глина, круг, печь и т. п. Мертон в близком значении употребляет термин «ролевой набор» [85, с. 41—45], но в его определении отсутствует весьма существенная для нас черта — жизненно важная для индивида связь интерьера с фрагментом знания, а через фрагмент с социальным целым как долгоживущей, практически вечной сущностью, сроки жизни которой неограниченны по числу поколений. Связь интерьера деятельности с фрагментом знания, обязательное присутствие фрагмента в интерьере на правах весьма существенной его реалии важны для нас в том именно плане, что индивид способен внести какой-то вклад в социальную наследственность, модифицировать или, как мы будем говорить ниже, «трансмутировать» ее только через унаследованный им фрагмент знания.

В подавляющем большинстве случаев у индивида нет другого пути воздействовать на общесоциальную «сумму обстоятельств», кроме как изменить унаследованный им фрагмент знания и убедить своих коллег, если они есть, или носителей других фрагментов, если коллеги не положены (в лично-именном типе культуры их нет), что его вклад действительно заслуживает внимания, признания, применения и распространения. Типы культуры различены и по механизмам признания — в одном нужно плясать, в другом сочинять миф, в третьем писать статью, — но в любых типах попытки воздействовать на закодированную в массиве знания сумму обстоятельств идут через фрагменты, этот массив образующие. В нашем европейском типе культуры с высокой межпрофессиональной мобильностью, когда вчерашний физик или крупный специалист по теории вероятностей оказывается сегодня писателем или философом по образованию — талантливым хоккеем, это обстоятельство — любой индивид способен внести свой вклад в изменение суммы обстоятельств только через свой фрагмент знания — представляется размытым и нечетким, но отнюдь не отмененным. Если Сноу, например, желает быть не только физиком, но и писателем или биохимиком Нидама — историком науки и науковедом, то приходится менять правила игры, осваивать новый фрагмент знания и новый интерес деятельности.

Как только индивид-новатор открывает или изобретает нечто в собственном интерьере, перед ним кроме задачи знакового оформления, объяснения и признания, без решения которой его вклад не будет принят для передачи-трансляции будущим поколениям, встает и дополнительная задача, скорее даже препятствие общесоциальной культурной природы — интеграционные отношения различения и целостности фрагментов знания. Можно с уверенностью сказать, что, если новация, в каком бы фрагменте она ни объявилась, задевает интеграционные отношения и угрожает им, ее шансы на признание невелики. Каждый тип по-своему ограничивает творчество, самодетельность и изобретательность индивидов. В индийской общине, например, где интеграционные связи фрагментов знания подкреплены на уровне деятельности наследственными контактами семей различной кастово-профессиональной принадлежности и норма взаимных услуг исчислена в долях урожая, в количестве поставляемых ежегодно горшков и плошек, в исправном состоянии построек и сельскохозяйственного инвентаря, попытка, скажем, кузнеца-новатора изобрести стальной плуг или косилку резко нарушила бы социальное равновесие, вряд ли была бы признана. Рахман, к примеру, отмечает, что Дели после 20 лет независимости не обзавелся городской канализацией и другими санитарными службами просто потому, что есть касты неприкасаемых, социальное назначение которых — поддерживать санитарные стандарты [99, с. 171].

С европейской точки зрения все это может показаться

странным, но дело, видимо, в том, откуда смотреть. Любая культура интериоризирует свои точки зрения, меры естественности и странности, переводя их в подкорку само собой разумеющегося. И хотя химик Уорф, один из соавторов теории лингвистической относительности, во многом был не прав, о чем нам еще придется говорить ниже, он безусловно прав, когда пишет: «Никто не волен описывать природу абсолютно независимо, но все мы связаны с определенными способами интерпретации даже тогда, когда считаем себя наиболее свободными. Человеком, более свободным в этом отношении, чем другие, оказался бы лингвист, знакомый со множеством самых разнообразных языковых систем» [55, с. 175].

То, что Уорф описывает применительно к языку, в еще большей степени характерно для любого фрагмента знания и соответствующего ему интерьера деятельности. Реалии интерьера, его границы, орудийные арсеналы, программы или каноны деятельности наследуются смертным носителем в процессе воспитания и обучения как не им созданная данность, которая должна быть принята и освоена как она есть без попыток критического, каузального или иного рационально-«понимающего» представления, т.е. на правах постулата, абсолюта, начала, и интериоризирована в этом качестве как нечто вполне определенное, участвующее в любых попытках объяснения индивида-новатора по поводу очередной новации, но никогда не определяемое и не объясняемое; логика со времен античности знакома с проблемой *regressus ad infinitum*, движения вспять до бесконечности в поисках опор для объяснения, с необходимостью искусственно прерывать это движение вводом абсолюта, функция которого — объяснять, оставаясь необъясненным. Фрагмент знания и соответствующий ему интерьер деятельности как раз и образуют для индивида-новатора такой абсолют, пресекающий понятное движение, что создает сложный по составу «эффект ретроспективы», опоры любых объяснений на любом уровне на наличное, освоенное уже и принятое на правах абсолюта-данности. Любое объяснение, и особенно объяснение, рассчитанное на изменение фрагмента знания, всегда отвечает на вопрос: *Unde vadis?* [41] — и никогда на вопрос: *Quo vadis?*

Социокод и виды общения

Существование «суммы обстоятельств» в двух относительно независимых формах: деятельности, обеспечивающей постоянное, в должных составах и объемах извлечение средств жизни из природного окружения общества, и знания, обеспечивающего преемственность сложившейся формы деятельности в смене поколений, не отменяет того факта, что наличный массив знания, в котором закодирована эта сумма обстоятельств и кото-

рый расфасован тем или иным способом на посылные для индивидов фрагменты, образующие на уровне деятельности устойчивые интерьеры, сам подвержен изменениям. Оставаясь в рамках концепции материалистического понимания истории, мы не можем истолковать это изменение ни как результат вмешательства сверхъестественных сил, ни как результат некой «самости» (самодеятельности, самодвижения, саморазвития, самоизменения...) этого массива знания. Знакомый характер массива ничего не прибавляет и не убавляет в этом отношении.

Знак для нас — сущность инертная, пассивная, к надеждам, нуждам и стремлениям человека явно безразличная. Знак прекрасно справляется с задачей фиксации и неопределенно долгого хранения знания, позволяет менять и «переписывать» знание, но, подобно книге или магнитофонной ленте как своим разновидностям, знак начисто лишен инициативы, воли, стремления, направленных на изменение знания. И хотя человечество по ходу своей истории многократно впадало в безудержный знаковый фетишизм, пользовалось, да и пользуется «взбесившимися знаками» типа Творца, Бога, Закона, Истории, Логики, Науки, Интеллекта, Формулы, Тенденции и прочих самостных фантазий с большой буквы, знак никогда не поднимался выше полезного и необходимого средства, всегда был творением человеческим для обеспечения человеческих же нужд. Даже в самых отчаянных попытках предаться на волю знака в религиозном, или юридическом, или научном экстазе человек все же всегда оговаривал свою власть над знаком, свою независимость и свое первородство в духе восьмого псалма Давида: «Поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его».

Но если изменения массива знания все же существуют и требуют *объяснения от* (по типу *Unde vadis?* [41]), нам ничего не остается, как указать на живущее поколение людей — увидеть в нем абсолюты любых объяснений и источник любых возможных изменений массива социально необходимого знания. Иными словами, мы не собираемся объяснять живущее поколение людей — оно всегда есть как вечное и неустранимое условие существования общества, оно всегда остается за пределами всех объяснений на правах источника всех объяснений, пока мы остаемся в духабсолютной (человек и природа) схеме, в которой все целиком общество со всеми его структурами, отношениями, институтами, механизмами располагается на правах человеческого творения между небом человеческих нужд, стремлений, порывов и землей-природой необъяснимого, как и сам человек, «абсолютного» генезиса, которую человек через общество использует как вечный источник жизни.

Но при всей своей абсолютности живущее поколение людей, как и всякое другое, есть поколение людей смертных, единичных, неспособных освободиться от отметок пространства и вре-

мени, к тому же еще конечных по «вместимости». Поэтому объяснить изменения в массиве знания, рассчитанного на неограниченное число поколений, от живущего поколения людей как абсолюта, значит, с одной «благородно-философской» стороны, объяснить, как смертное может породить бессмертное и вечное, а с другой, более приземленной, — ввести вместе с этим поколением единичность, отметки пространства и времени в процессы, результатами которых являются изменения знания (наращивания его или трансформации), которые как раз не имеют или не должны иметь отметок единичности, пространства и времени.

Это последнее ведет обычно к распространению термина «деятельность» и на процессы изменения знания. Аргументы в пользу такого распространения очевидны: и там и здесь мы имеем дело с определенными по субъекту и объекту актами, несущими отметки единичности, пространства и времени, и там и здесь субъектом выступает человек. К тому же и относительно процессов изменения знания возможно свое знание — готовим же мы научные и всякие иные кадры для творческих профессий. Но не менее очевидны и опасности, возникающие при нерасчленном использовании термина «деятельность», поскольку в нем скрываются существеннейшие различия между процессами изменения знания и собственно деятельностью. Хотя эти процессы и деятельность актовы, но в процессах изменения знания акты уникальны, а в деятельности — подобны, в процессах изменения знания действует запрет на повтор-плагиат и принцип приоритета (нельзя дважды изобретать велосипед), а в деятельности — запрет на отход от нормы-образца, т. е. то, что в процессах изменения знания считается нормой, в деятельности — браком, и наоборот. Поэтому ниже мы будем строго различать *деятельность* и *общение* как два существенно различных по типу, формам продукта, ориентациям вида человеческой активности, один из которых направлен на извлечение из окружения средств к жизни — деятельность, а другой — на изменение знания и, через изменение знания, на изменение принятых в данном обществе и передаваемых от поколения к поколению способов деятельности — общение.

Но и отделив общение от деятельности в самостоятельную область человеческой активности со своими предположительными особыми правилами, ориентирами, представлениями о завершенном продукте, в область, которая как бы нависает над деятельностью постоянной угрозой изменения наличных и появления новых способов деятельности, мы не так уж далеко продвинулись вперед в понимании феномена культуры. К тому же, хотя нашу акцию разделения деятельности и общения можно, вероятно, считать шагом решительным, ее с той же вероятностью можно считать и шагом опрометчивым. Взобравшись на чердак деятельности ради сомнительного «нависания» над деятельностью в виде некой угрозы изменить и обновить способы

деятельности и вдобавок ко всему, отбросив по совету Витгенштейна лестницу, по которой забирались, чтоб не было соблазна спуститься, мы в этой чердачной полутьме оказываемся в критической ситуации: большинство наших рабочих терминов и концепций — сумма обстоятельств, преемственность, социальная наследственность, революционная практика, роль, ролевой набор, институт — либо остались внизу как определенно принадлежащие к миру деятельности, либо же оказались в позиции, которая неясна относительно принадлежности, но и по сложившемуся словоупотреблению, и по осмыслению определенно тяготеет к миру деятельности. Даже почти бесспорные чердачные обитатели, такие, как научная деятельность, теоретическая деятельность, академическая деятельность, имеют смущающие душу деятельностные хвостики, за которые их без конца улавливают экономисты, комиссии, фонды, вообще любители мерять, чтобы истолковать в терминах эффективности, пользы, выгод, дополнительных доходов в монетарных и прочих шкалах, взятых напрокат из мира деятельности [107].

В этих условиях перед нами дилемма: либо ввязаться в бесконечный спор о том, что такое деятельность, где ее границы, как следует «правильно» ориентироваться в первом и в тысячекерновом вопросе, с постоянным риском неограниченного умножения числа чертей и их окраски на острие весьма колючей оппонентской иглы, либо же, продолжая акцию, попытаться обзавестись парой-другой определенно чердачных терминов и концепций и начать обживать мир общения как нечто отличное от деятельности обычным научным способом — методом обращения в прошлое ради поиска прецедентов, антиципаций, концепций и всего того, что в таких случаях обычно ищут. Мы выбираем второй вариант и делаем это потому, что нам постоянно придется иметь дело именно с теми особенностями общения, которые не являются характерными для деятельности вообще. Продиктованный спецификой темы, наш выбор вовсе не означает какого-либо ущемления категории «деятельности» в общефилософском плане. Более того, в ряде других аспектов общение волей-неволей приходится рассматривать как разновидность деятельности, жертвуя спецификой общения ради анализа соответствующих процессов по единым для всех социальных институтов переменным и измеримым характеристикам, без чего, например, невозможны науковедение и теоретически обоснованная, учитывающая наличные возможности и ресурсы научная политика. Но в нашем частном случае, когда речь идет о наследовании прошлого и изменении настоящего как о центральной проблеме, на первый план выдвигается именно специфика общения, без понимания и освоения которой эту проблему невозможно даже поставить.

Первая глава книги будет в основном главой поиска в давней и недавней истории науки арсенала средств формализации проблем — культуры, и прежде всего общения. Но чтобы войти

в нее с пониманием и ориентирами, нам уже сейчас, во введении, необходимы исходные термины и концепции для целостного представления мира общения. Пока мы располагаем лишь двумя понятиями, которые бесспорно принадлежат этому миру, являясь результатами и адресами общения. Это, во-первых, массив социально необходимого знания, в котором закодирована в знаковой форме и хранится наличная сумма обстоятельств. Это, во-вторых, фрагмент знания — структурный элемент массива, обеспечивающий переход знания в действие и действия в знание и оказывающийся поэтому одним из входов в массив знания для модифицированных или новых элементов знания.

Поскольку в массиве знания не просто хранятся значимые для общества программы деятельности, нормы и модели поведения, взаимоотношения между индивидами, но хранятся ради обеспечения преемственности социальной жизни в чреде поколений, а знак сам по себе менее всего расположен к активности и самодвижению, массив обрастает институтами и механизмами передачи знания новым поколениям и отчуждения нового знания у живущего поколения, субъектом которых и приводом оказывается все тот же смертный индивид из живущего поколения людей. Поскольку, с другой стороны, массив знания любого из современных обществ, к какому бы типу оно ни принадлежало, заведомо превышает «вместимость» отдельно взятого индивида, расчленен на посылки для индивидов фрагменты, массиву, чтобы удержать свои части в целостности и должном соотношении, координировать объемы деятельности в интерьерах, соответствующих фрагментам знания, также необходимы постоянно действующие институты и механизмы. Вся эта совокупность институтов и механизмов, компенсирующая инертность знака и обеспечивающая перемещение знания по входящим в жизнь поколениям, трансформацию и обновление знания за счет перемещения и отчуждения результатов познавательной активности индивидов, целостность и координацию в мире деятельности, очевидно не принадлежит к самому знанию, хотя по знаковому признаку столь же очевидно принадлежит к общению.

Для всей этой совокупности массива знания и непосредственно связанных с ним институтов и механизмов различного назначения мы ниже будем употреблять термин *социокод*, понимая под ним основную знаковую реальность культуры, удерживающую в целостности и различии фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения.

Основным средством общения и его орудием справедливо считается язык, знаковый способ воздействия друг на друга людей единой языковой и, обычно, социальной принадлежности для достижения самых различных целей. В социокодах европейской культурной традиции широко использованы языковые

по генезису структуры высокой общности, что уже не первое столетие питает тенденцию к отождествлению знания и средства его оформления и перемещения, социокода и языка. Ниже нам придется разбираться в этом вопросе подробно, пока же только отметим, что социокоды других очагов культуры построены без участия таких структур высокой общности лингвистического происхождения и что языковых типов значительно больше, чем типов культуры, так что непосредственная и однозначная связь между социокодом и языком как средством и орудием общения вряд ли существует.

С другой стороны, если мы говорим о компенсации инертности знака, о целях и назначении обеспечивающего общения по нормам соответствующих институтов и механизмов социокода, перед нами сразу же возникает задача выделения по этому признаку цели и назначения видов общения и соответствующих им институтов и механизмов.

Поводы, цели, формы, назначения, запланированные и незапланированные эффекты общения настолько пестры и многообразны, что любая попытка их классификации всегда будет огрубляющей и неполной. Наша классификация, во всяком случае, не претендует на полноту. За ее пределами остается весьма значительная часть общения, не связанного непосредственно с обеспечением действенности социокода, хотя, вообще говоря, все разновидности общения входят в плоть и ткань культуры, несут в латентном или явном виде социальные по своему характеру функции. Мы же ограничиваемся предельным минимумом видов общения, обеспечивающих функционирование социокода.

В такой минимум должны, видимо, войти обеспечение целостности и координации, обеспечение передачи фрагментов знания новым поколениям, обеспечение социализации результатов познавательных усилий индивидов, для которых мы предлагаем соответственно термины: *коммуникация*, *трансляция*, *трансмутация*. Ни один термин не выдуман нами, все они встречались в литературе, поэтому мы даже не пытаемся приводить доводы или обоснования в пользу именно этого выбора, все это походило бы на попытку объяснить, почему бумеранг изобрели в Австралии, кроль — на островах Полинезии, современные лыжи — в Швеции, а теорию относительности придумал Эйнштейн. Ничего тут доказать невозможно. Нам попросту нужны три различающих термина, прописанных по миру общения. Наиболее приглянулись нам коммуникация, трансляция и трансмутация, может быть, и потому, что они еще мало плавали по бурным морям философских дискуссий, не успели обрасти ракушками истолкований и определений, поэтому без особых потрясений могут принять груз наших определений.

Коммуникация в последующем изложении — самый широкий и поэтому наиболее редко употребляемый термин, связанный с координацией деятельности тех, кто уже стал «живущим по-

колением», «абсолютом» всех происходящих и возможных изменений, т. е. прошел процедуру социализации, унаследовал какой-то фрагмент знания, стал полноправным членом общества. Коммуникация может быть и неформальной и формальной, но и в том и в другом случае, опирается ли она на устную речь или на сложившиеся и ритуализированные формы и адреса обращения, коммуникация всегда функционирует в режиме отрицательной обратной связи, т. е. возникает там и тогда, где и когда обнаруживается рассогласование между тем, как оно есть, и тем, как ему должно быть с точки зрения принятой и зафиксированной в социокоде нормы. Если все идет как должно, поводы для коммуникации отсутствуют, отсутствует и сама коммуникация. Но поскольку сами эти поводы в большинстве случаев — продукт индивидуальных оценок, а представления индивидов о должном могут и не совпадать в деталях, бурная коммуникация может возникать и на пустом месте, особенно когда дело идет о вещах тонких и деликатных вроде орфографии, произношения, стиля, моды. В целом же коммуникация, постоянно напоминая индивидам о существовании норм и правил, бесспорно, работает на закрепление и стабилизацию реальных социокода, на их притирку и подгонку, на поддержание и сохранение однозначных соответствий между массивом знания и миром деятельности.

Хотя в разных культурных типах действуют свои особые наборы институтов и механизмов коммуникации — в одном требуют официального заявления и обсуждения там, где в другом довольствуются крепким словом и кулаком, — эти различия мало что объясняют в специфике культурных типов. В некотором смысле они даже помеха серьезному изучению проблем культурной несовместимости и культурных типов, поскольку коммуникативная экзотика — первое, что бросается в глаза и обращает на себя внимание исследователя, к сожалению, часто оказывается и последним, на чем исследователь замыкает круг познавательных интересов. Как вид общения коммуникация по своей внутренней сущности нейтральна, ей безразлично, что именно закреплять и стабилизировать. Она всегда аргументирует от наличного состава и от наличной структуры социокода, который для нее абсолют всех объяснений и оценок, не требующий обоснования, неуместных вопросов зачем и почему. Даже радикальные изменения в социокоде могут и не отразиться на составе институтов и механизмов коммуникации — в том же режиме отрицательной обратной связи и с тем же рвением они будут внедрять в сознание и закреплять, стабилизировать новые нормы и правила. Большого коммуникации не дано, и на большее она не претендует.

Трансляция в последующем положении будет означать общение, направленное на социализацию входящих в жизнь поколений, на их уподобление старшим средствами соответствующих институтов и механизмов. От коммуникации трансляцию

отличает режим общения. Если основной режим коммуникации — отрицательная обратная связь, предполагающая высокую степень подобия сторон общения, знание ими должных программ поведения и деятельности как условие осмысленности общения, то основной режим трансляции — обучение, т. е. такая ситуация общения, в которой степень подобия сторон заведомо низка. Одной стороне — действующим от имени общества, а практически от имени одного из фрагментов социоккода воспитателями — нужно передать другой стороне — воспитуемым — то, чем эта другая сторона определено не располагает, передать установившиеся программы деятельности данного фрагмента, нормы поведения, установки, правила и все то, что не передается генами, но чем необходимо обладать, чтобы стать полноправным членом общества. К тому же все это, подлежащее интериоризации и освоению, должно быть «упаковано» таким способом, чтобы не выйти за пределы «вместимости» воспитуемого. На лбу у воспитуемого не написано, какая у него «вместимость», и в педагогической практике всегда актуальным остается вопрос — то ли гений он, то ли нет еще? — поэтому трансляция неизбежно ориентирована на середняка, а если отсев не положен, то и на тихихода, на некоторый минимум «вместимости», на какое-то пороговое критическое ее значение, ниже которого трансляция невозможна.

Трансляция также может быть формальной и неформальной. В нашем европейском типе культуры господствует формальная трансляция, что мешает нам видеть некоторые вещи в их истинном свете. Мы, например, не осознаем уже трансляционную природу семьи, которая в традиционном обществе была и остается основным институтом трансляции, и даже вслед за Гальтоном склонны приписывать сиротству и безотцовщине положительное влияние на проявление индивидуальных способностей, поскольку Ньютон, Кельвин, Лавуазье, Бойль, Гюйгенс, Румфорд, Кюри, Максвелл и многие другие герои нашей культуры воспитывались в семьях, потерявших отца [95, с. 109]. Мы туманно и благородно интерпретируем труд теоретиков и историков научных дисциплин, хотя в подоснове их активности без труда обнаруживается проза академической жизни — необходимость удерживать растущие объемы знания в рамках «вместимости» студента. Только исследования последних лет открыли нам глаза на огромное влияние неформальной трансляции на складывание типа мышления, мировоззрения, систем ценностей, ориентиров, представлений об устройстве и функционировании мира, восприятий пространства и времени, навыков знакового кодирования, когда, скажем, ученик непальской школы рисует дорогу в школу и саму школу с максимумом деталей сходства, а его сверстник и родственник по генетическому пулу в американской школе чертит карту, придумывая условные знаки и поясняя их значение.

Трансляция всегда направлена от старших к младшим, и,

поскольку человеческий материал детства и юности в любых культурах один и тот же, направленные на уподобление младших старшим усилия, приемы, методы не могут не иметь общего. Основной элемент трансляционной структуры «ученик—учитель» универсален для всех типов культуры, хотя каждый из типов накладывает свои ограничения на должность учителя. В Хиндустане, например, мать отстранена от воспитания сыновей, некоторое участие дозволено принимать бабушке, а основную трансляционную нагрузку несут отец, старшие братья или, если это невозможно, мужчины из родственных по касте семей [26]. В «первобытных» племенах трансляция — институционализированная социальная роль отставников-старцев, носителей «стариковских» имен. Но каким бы экзотичным ни было оформление, структура «ученик—учитель» присутствует повсеместно, образуя канал передачи знания и механизм уподобляющей связи между поколениями.

Различия трансляции в разных культурах могут затрагивать и педагогическую практику: выбивание, например, каменным долотом зуба — мнемотехнический прием лично-именного кодирования, которому в нашем типе соответствует разве что смертельная скука зубрежки под сомнительным лозунгом «повторение — мать учения». Вместе с тем, когда речь идет о типологических различиях, то они связаны не столько с техникой передачи знания, с его фрагментацией и с его организацией в самих фрагментах. Основа везде одна и та же — текст конечной длины, фиксирующий программы, роли, нормы, обязанности, права будущего носителя данного фрагмента, но методы и приемы сжатия, редукции, «упаковки» могут быть разными. Теоретическое, например, сжатие — ввод в текст на правах абсолюта системы постулатов большой общности и процедур, позволяющих средствами дискурса «вывести» любой элемент текста и даже элементы, пока еще отсутствующие, — встречается только в европейском типе культуры, а сжатие через освоение в деятельности и «забывание» — в традиционной культуре, где семейный канал трансляции через непосредственное участие подрастающих в деятельности старших предьявляет значительно меньшие требования к общению и к знаковому оформлению знания, хотя и не отменяет их.

Исторически сложившиеся каналы трансляции, а их, очевидно, столько же, сколько и фрагментов в социокоде, разбивают трансляционное общение на информационно-изолированные потоки, в каждом из которых течет свое особое, удерживаемое в рамках вместимости знание. Поскольку фрагментация массива знания по вместимости универсальна, хотя состав фрагментов и не мотивирован, все типы культуры имеют институты изоляции трансляционных потоков, препятствующие проникновению информации из других потоков. Механизмы таких институтов достаточно многообразны — от бога-покровителя фрагмента до научной теории. И хотя наш тип культуры гор-

дится, и по праву, своей универсальностью, найти, например, общий язык между химией и физикой, «перевести» химическое знание на язык физики или физическое на язык химии ничуть не проще, чем установить информационный контакт с внесемными цивилизациями или с другими земными культурами.

Трансмутация ниже будет означать все разновидности общения, в результате которого в социокоде, в одном из фрагментов и в соответствующем канале трансляции появляются новые элементы знания, или модифицируются наличные, или одновременно происходит и то и другое. Европейскому типу культуры этот тип общения известен как познание, причем познание в специфической научной форме, где извлечение нового знания об окружении (научные дисциплины) отделено от технологических его приложений, чего нет в других очагах культуры. К тому же в европейском понимании познания акцент сдвинут к открытиям и изобретениям, к «переднему краю» познания, к вопросам: «Как возможно новое знание?», «Как от неполного и частичного знания перейти к более полному?» Акцент термина «трансмутация» ставится не на этих проблемах переднего края — коль скоро мы приняли постулат о живущем поколении людей как абсолюте и субъекте всех объяснений, нам на переднем крае делать нечего, он закрыт абсолютом, — а на проблемах тыла: «Как индивид, заполучив неясным для нас способом новый элемент знания, может объяснить его и передать его обществу для хранения и воспроизводства в трансляции?», «Какие институты и механизмы общество использует для отчуждения индивидуальных вкладов и их включения в социокод на правах элементов наличного массива знания, трансмутируя тем самым состав и структуру социокода?»

Основной режим трансмутации как вида общения — объяснение, которое в чем-то может напомнить обучение, но решительно отличается от него тем, во-первых, что объяснение — акт разовый, он либо удается, и тогда к нему нет смысла возвращаться, либо не удается, и тогда все нужно начинать сначала, и тем, во-вторых, что трансмутационное объяснение всегда содержит уникальное и новое, известное только одному индивиду — объясняющему новатору. Это уникальное и новое ранее не объяснялось, и для его объяснения нельзя, что в принципе возможно в трансляции наличного знания, разработать надежную, проверенную на опыте процедуру. Роли воспитателя и новатора, учителя и исследователя часто совпадают, как две роли одного и того же лица. Такое совпадение, к примеру, широко признается как норма академической жизни. Но это все же две разные роли с различными задачами, целями и ориентирами. В трансляции учитель передает будущему носителю не им созданный фрагмент знания, в который могут входить самые различные по времени появления и пребывания в социокоде элементы знания, тогда как в трансмутации новатор пытается изменить фрагмент знания, а с ним и социокод, для чего, как

мы увидим ниже, ему приходится наращивать текст фрагмента, в каждом акте объяснения создавать угрозу выхода текста за пределы «вместимости» и соответственно ставить перед воспитателем-учителем проблему сжатия, редукции текста.

В этом смысле роли учителя и новатора не только различны, но и противоположны, способны приходиться в конфликт. Не так уж давно, в середине прошлого века, идея объединения преподавания и исследования встречалась в английских академических кругах без особого воодушевления. Один из пропагандистов университетской реформы с возмущением писал принцу Альберту, тогдашнему ректору Кембриджа: «Мнение здешних авторитетов, по которому новые открытия науки следует включать в курсы академической подготовки не ранее чем через *столетие*, превосходит по абсурдности все, что могли бы измыслить злейшие враги университетского образования против его защитников. Неужто студентам Кембриджа и слыхом не следует слышать об электричестве?» [102, с. 117].

Существенной, а в современной ситуации и весьма неприятной чертой трансмутации является производность ее канонов, форм заверщенного продукта, институтов, механизмов от исторически сложившихся и функционирующих каналов трансляции, каждый из которых в той или иной степени информационно изолирован, активно защищается от внешнего, по другим канонам созданного и оформленного знания в том смысле, в каком, например, редакция физического журнала, защищая свой фрагмент наличного и возможного знания от внешних вторжений, вернет автору или отправит в редакционную корзину любую статью по биологии, лингвистике, философии как экзогенную и очевидно неуместную. Привязанность трансмутации к наличным каналам трансляции, поскольку только воздействие на эти каналы дает возможность социализировать продукты познавательных усилий индивидов, лежит в основе эффектов «культурной несовместимости», ощущается сегодня как насущная и актуальная проблема «развивающихся» стран традиционной культуры, причем как проблема, далекая от решения и неясная по возможным исходам. Рахман, например, анализируя обстановку в Индии, растущий «ревивализм» — тенденцию к оживлению традиционных институтов культуры, — приходит к безрадостным выводам: а) национальное культурное возрождение стало проводником ревивализма, обращенного в прошлое социального движения, которое подчеркивает форму и теряет из виду содержание; б) социальная изоляция науки препятствует критическому изучению прошлого — прошлое остается основой ценностных суждений и ориентиром деятельности; в) средства, полученные в результате научных исследований, не находят применений, ни к чему не ведут, и, во всяком случае, они не становятся проводниками и каналами распространения научного мировоззрения и научных методов; науку не используют в качестве ориентира социальных и

культурных преобразований, т. е. она не стала основой социальной организации, ее использование оставлено на усмотрение любого и всякого, какие бы цели ими ни преследовались» [99, с. 297].

Но было бы ошибкой считать, что «культурная несовместимость» как побочный эффект привязанности трансмутации к наличным трансляционным каналам является проблемой только для развивающихся стран. Не в меньшей степени это и проблема «развитых» стран, поскольку те трудности, которые мы встречаем сегодня в попытках освоить научными методами междисциплинарную и комплексную проблематику, связанную с различными видами загрязнения среды, включая и среду духовную, с ростом городов, с высшим образованием и наукой, как две капли походят на трудности развивающихся стран в их попытках освоить европейский по генезису, институтам, механизмам способ познания природы в научной форме и приложения результатов такого познания для целей развития общества. И там и здесь трудность одна — нет исторически сложившихся фрагментов знания и трансляционных каналов, которые позволили бы освоить в трансмутационном общении эту новую проблематику, опосредовать такое освоение трансляцией, закрепить в социокоде на правах социально необходимого знания и социально необходимых направлений познания.

Более детально соотношения между социокодом, коммуникацией, трансляцией и трансмутацией будут рассмотрены в первых главах книги с привлечением данных исследований последнего времени.

Средства, задачи и цели

Научно-техническая революция с характерными для нее экспонентами роста всего, что «можно считать», настолько ускорила процессы социальных изменений, что наряду с положительными и очевидными моментами пользы всемерного развития науки и практических приложений растущего научного знания в сфере практической деятельности стали обнаруживаться близкие и отдаленные трудности и угрозы, катастрофические угрозы, незапланированные и нежелательные последствия, т. е. все то, что футурологи, прогнозисты, науковеды называют «таймированной проблематикой», вкладывая в этот термин смысл вызревания и инкубации на некотором периоде времени бесхозных с научно-дисциплинарной и административно-ответственной точек зрения невинных поначалу проблем в угрозы и потенциальные катастрофы. Янч, один из наиболее последовательных адептов «нелинейного прогнозирования» в терминах «рационального творческого действия», так определяет специфику момента: «Там, где на ранних фазах психической эволюции человека были возможны реакции на медленно

ситуации окружения и соответственно преемственный переход через „пороги“ (Дж. Хаксли), теперь могут возникнуть опасные приложения. В самом деле, на действия, которые, возможно, могли бы смягчить, но не отменить кризис в ряде угрожающих областей, нам оставлено крайне незнательное время от 3 до 15 лет в некоторых областях. Даже успеть разработать за это время планы, остается неясным, возможно ли на таком кратком периоде обеспечить им должную мотивацию и поддержку» [78, с. 153].

Нет единства мнений по поводу того, где располагается источник таймированной проблематики. Но если мы придерживаемся концепции материалистического понимания истории, то нас этот источник более или менее ясен. Им не могут быть сверхъестественные существа и силы, посылающие человечеству очередную серию испытаний, когда проходит время собирать камни и приходит время изобретательно увертываться от камней неизвестно в чью пользу. Им не могут быть и другие взбешивающиеся знаки — они вообще ничего не могут большего, чем поручено человеком. Очевидно, не может быть источником таймированной проблематики и природа, во всяком случае такая европейская природа — успокоенная в законе, пропитанная инерцией, вселенской ленью, замкнутая в слепых автоматах, неспособная изменять себе и выходить из себя область замороженных предикатов, безразличная к человеческим нуждам и независимая от них. Источником может быть лишь человек, его способность принимать не только самые мудрые и самые чистые с точки зрения отдаленных последствий решения. Таймированная проблематика в этом смысле — оценка временем накопленного человечеством опыта; оценка критическая, вынуждающая живущее поколение сомневаться в мудрости предшественников, обращаться к анализу опыта, искать причины, ответственные за явления, способные на том или ином периоде стать угрозой.

Новая культурная проблематика — одна из составных таймированной проблематики вообще. Она столь же рукотворна и столь же чревата угрозами, как и остальные таймированные проблемы. Угрозы здесь многолики, в основном их смысл — углубление экономического, мировоззренческого, культурного раскола человечества. Блэккет отмечает, что в начале 60-х годов средний доход на душу населения в развитых странах составлял 1700 долл. в год и более чем в 15 раз превышал доход на душу населения в развивающихся странах [66, с. 959—960]. Ньерере пишет, что основная масса населения Танзании живет на годовым доходом на душу населения около 20 долл. [92, с. 185]. Этот огромный разрыв имеет тенденцию не к сокращению, а к росту: развивающиеся страны «догоняют» развитые медленнее, чем те уходят от них в своем развитии. Рахман замечает: «Если сохранятся нынешние темпы развития, развивающимся странам потребуется 25—100 лет, чтобы достиг-

нуть развитые страны в том месте, где они находятся сейчас» [99, с. 67].

Эта сама по себе тяжелая ситуация осложняется различным рода антинаучными и антиакадемическими поветриями, «кризисами доверия» в развитых странах и растущим национализмом в развивающихся. Оба явления взаимосвязаны, причем таким способом, что внакладе остаются развивающиеся страны. Как бы ни витийствовали наши доморощенные критики и опровергатели науки, научного мировоззрения, системы образования вообще и университета в особенности — основного института трансляции научной формы познания мира, — наука и университет, строительство которых обошлось европейскому очагу культуры примерно в три тысячелетия недоразвитого существования на задворках великих цивилизаций, выстоят и сохранятся уже просто потому, что их нечем заменить, а попытка их уничтожить означала бы акт социального самоубийства. Но эта «культурная самокритика» приобретает зловещий смысл дискредитации науки и «ревивализации» старого для других культурных типов, если ее воспринимают как еще один довод в пользу возврата к прошлому, ставят на службу идеям национального возрождения на основе реставрации традиционных институтов культуры. Естественная и понятная национальная гордость стран — лидеров культурного прогресса в прошлом становится опасной, когда она переходит в преувеличенные представления о значении культурного вклада той или иной страны для современного мира или, того хуже, перерастает в претензии на политическое и духовное лидерство в современном мире.

Мы не говорим уже о Китае, где сражение с Конфуцием и реабилитация легистов говорят сами за себя: китайскому народу, да и не только китайскому, долгое время придется расплачиваться за легкомысленные похождения китайских авантюристов на культурной почве. Потенциально более опасными по возможным последствиям представляются нам менее крикливые, но более тонкие и потому уже ядовитые формы многообразных «ориенталистских» синтезов, отношений «дополнительности» и других квазинаучных способов решения культурной проблематики, которые порождаются самой научной средой. Сешадри, например, пишет: «Полное определение науки должно включать идею высшего знания веданты, позволяя ученым проникать в более тонкие и сложные планы исследования... Наука и религия имеют общую цель — помочь духовному росту человека и установлению лучшего социального порядка. Друг без друга они недостаточны и беспомощны. Сегодня объединение в жизни человека духовных энергий этих двух дополняющих друг друга дисциплин могло бы создать условия для полной интеграции личности и способствовать развитию совершенной гуманной цивилизации... Великие социальные движения Индии всегда основывались на духовном начале, и роль Индии

в гармонии наций и народов — сохранять эту духовную ноту. Недавний пример Ганди свидетельствует о том, что мы не потеряли великой традиции. Вся его жизнь была грандиозной попыткой одухотворить и спиритуализировать политику. Вряд ли нам будет сложнее объединить науку и духовность» [99, с. 156—157]. Напиши такое журналист или хотя бы политик, их злоба дня подталкивает время от времени на разные не очень ответственные вещи, особых причин для беспокойства не было бы. Но Т. Р. Сешадри — известный химик-органик, воспитавший не одно поколение индийских химиков, он — экс-президент Индийского научного конгресса, президент Национального института наук Индии. Да и выдержки взяты в основном из его президентской речи на сессии Индийского научного конгресса 1967 г. в Хайдарабаде [99, с. 156]. Такое уже не может не настораживать — перспектива одухотворения-спиритуализации науки не обещает ничего приятного, если учесть ту массу усилий и таланта, которая потребовалась Европе для деспиритуализации науки и ее результатов, для выработки концепций объективной реальности, лишенной духовного начала, и основанных на инерции представлений о природе как объекте научных исследований.

В попытках синтезировать Восток и Запад не отстают и наши европейские ученые. Нидам, например, все более и более склоняется к идее возникновения на базе европейской и китайской науки чего-то третьего, объединяющего. Накайма так описывает эту концепцию: «Я позволю себе высказать догадку, что Нидам с удовольствием определил бы „современную науку“ как синтез или снятие китайского организма и западного механизма в едином целом. Современная наука, по его мнению, не является ни западной, ни восточной, но универсальной. Механистические физические науки, какими они появились в Европе, нельзя назвать современной наукой. Они могут взреть в современную науку только с того момента, когда станут способными принимать вклады из других культур» [87, с. 39—40]. Сам Нидам, «размышляя в кумирне» о роли историка науки в современном мире, высказывает мысли, которые, по нашему глубокому убеждению, способны принести больше вреда, чем пользы.

Врагом номер один Нидам считает господствующее в обыденном сознании убеждение: «Только мы люди, и мудрость родилась с нами» [88]. Чтобы бороться с этим врагом, нужно исправить историческую ретроспективу: «Одна из острейших потребностей мира нашего времени — выращивание и широкое распространение истинной исторической перспективы (лучше бы ретроспективы, перспектив в истории не бывает. — М. П.), ибо без нее все народы способны на опаснейшие предубеждения друг против друга. Раз уж в сегодняшнем мире господствуют наука и ее приложения, а люди всех рас и культур так гордятся человеческим познанием природы и властью над нею, то

жизненной необходимостью становится знать, как эта современная наука появилась на свет. Была ли она чистым порождением гения Европы, или же все цивилизации вносили свои вклады в общую копилку? Истинная историческая перспектива — одно из наиболее насущных требований нашего времени» [88, с. 1]. В святые покровители этого умиротворяющего движения Нидам рекомендует епископа Себокта: «Святым покровителем всех этих людей широких взглядов и доброй воли мог бы, возможно, стать сирийский епископ VI в. Сервус Себокт, который, списав индийский метод вычислений, использующий только девять знаков, заметил, что всем тем, кто постоянно славословит гений греков, пора бы уже понять, что и другие тоже кое-что знали» [88, с. 3].

Наибольшая опасность, по мнению Нидама, возникает из того обстоятельства, что и наука и история науки действительно возникли в Европе: «Так уж получилось, что история науки, какой она родилась на Западе, имеет врожденный порок ограниченности — тенденцию исследовать только одну линию развития, а именно линию от греков до европейского Ренессанса. И это естественно. Ведь то, что мы можем назвать по-настоящему современной наукой, в самом деле возникло только в Западной Европе во времена „научной революции“ XV—XVI вв. и кульминировало в XVII в. Но это далеко не вся история, и упоминать только об этой ее части было бы глубоко несправедливо по отношению к другим цивилизациям. А несправедливость сегодня означает и неизвестность и недружелюбие — два смертных греха, которые человечество не может совершать безнаказанно» [88, с. 1].

Духовный сепаратизм и претензии европейцев на исключительность имеют, по Нидаму, множество материальных, исторических и всяких иных причин, в частности связанный с европейским способом мысли европоцентризм: «Традиционная история науки естественна еще и потому, что очень уж много блестящих мыслителей долгое время придерживались настроений европоцентризма и гипнотизировали других, заставляя принять его. Европоцентризм прорастал из множества корней — из жестко установленной в античные времена греками антитезы между эллинами и варварами, из претензий народа Израйла на избранность Богом, причем эта претензия была унаследована в формах уникальности и исключительности большинством версий ортодоксального христианства, и, наконец, но не в последнем счете, из той огромной концентрации силы, реализованной в оружии и в военных средствах, которую сообща создали для европейцев современная наука и развивающийся капитализм. Постулат превосходства стал почти неискоренимой привычкой ума, но нынешние времена требуют выкорчевать его без остатка. „Только мы люди, и мудрость родилась вместе с нами“ — так убеждают себя дураки от чистого сердца, но сегодня такие благоглупости опасны. То, что нам необходимо,—

не природа, а милосердие или, вернее, такая смесь естественности и милосердия, которую имел в виду Фома Аквинский, когда он говорил: „Милосердие не отменяет природу, но дополняет и исправляет пороки природы“» [88, с. 2].

Выкорчевывание европоцентризма и его следствия — постулата превосходства — должно, по Нидаму, основываться на признании равенства цивилизаций во всем, в том числе и на признании равенства вкладов различных культурных типов в глобальное предприятие строительства современной науки. Процесс мыслится как кумуляция разнокультурных вкладов до какой-то критической массы, из которой возникает наука: «Современная наука не появилась на свет полной сил и взрослой, наподобие Афины, выходящей из головы Зевса. И хотя опережающую роль в ней играли астрономия, математика и некоторые разделы физики, потребовалось много времени для создания таких дисциплин, как химия и биология. Как вены сходятся вместе, чтобы образовать большую полую вену, точно так же по тысячам капилляров исходный материал поступал из всех частей мира. Об индийских цифрах и методах счета мы уже упоминали, но там была еще и примечательная модификация атомизма. Китай обеспечил многими вещами: уже к началу VIII в. там был известен шпindelный спуск механических часов, без которых мы не могли бы точно измерять время; в VI в. изобретен метод взаимного превращения вращательного и возвратно-поступательного движения; в I в. нашей эры было известно такое фундаментальное устройство, как аксиальный руль для кораблей» [88, с. 3].

Взгляды Нидама, особенно их изложение во втором томе «Науки и цивилизации в Китае» [89], не раз подвергались обстоятельной, хотя, возможно, односторонней, критике историков науки и синологов [87; 94]. Нам еще придется возвращаться к вопросу о том, что именно открыто Нидамом в Китае и что, собственно, зафиксировано и описано в вышедших томах его исследования. Эта сторона дела пока нас не интересует, поскольку до ее анализа нам предстоит выяснить нечто о природе эффектов ретроспективы и соответственно нечто о том, что вообще может быть воспринято в чужой культуре через призму родной культуры и описано в ее терминах. Пока нас Нидам интересует только с одной точки зрения, а именно в плане, наиболее близком для нашей книги и для наших взглядов, которыми определены и содержание и структура книги.

В концепциях Нидама, идет ли речь о межкультурном синтезе механическо-европейской и органическо-китайской науки или о выращивании справедливой исторической ретроспективы, способной отразить участие всех культур и народов в строительстве науки, насстораживают и смущают два момента.

Во-первых, это скрытый телеологизм, необъяснимая или, во всяком случае, необъясненная уверенность Нидама в том, что трансмутирующе-познавательные усилия в любых типах куль-

туры имеют некоторое межкультурное место сходимости, объяснены под влиянием необъясненных сил формироваться в науку с некоторой естественной необходимостью. Мы не видим, в чем могли бы реализоваться эти силы, сгоняющие вклады различных культур в «большую полую вену» современной науки, не видим и самой этой вены как некоего межкультурного вместилища, в которое могли бы стекать трансмутационно-познавательные ручьи и потоки различных культур. Чтобы объяснить эту «веноцентрическую» межкультурную кумуляцию знания, необходима какая-то третья кроме живущего поколения и природы сила-абсолют, способная направить трансмутирующе-познавательные усилия индивидов различной культурной принадлежности к предустановленной цели. (Принять такую концепцию для нас означало бы выйти за пределы материалистического понимания истории, а именно этого мы не намерены делать, поскольку генезис науки, как мы пытаемся показать в книге, вполне объясним и без ввода третьих абсолютов, ответственных за телеологическое протекание процессов.

Во-вторых, еще большие возражения у нас вызывает «умиротворяющий» характер концепции выращивания справедливой исторической ретроспективы, перенос поиска решений культурной проблематики из сферы рационального социального действия, культурных реформ и революций в расплывчатую иррациональную сферу нравственности, всеобщей межкультурной любви и всеобщего межкультурного уважения на основе признания прошлых и настоящих заслуг. Именно в силу своего благородства и трогательной заботы о нравственном самочувствии племен, рас и народов нам эти призывы к терпимости и взаимному уважению кажутся опасными, убаюкивающими, уводящими от действительно острых и важных проблем в область бесплодных воспоминаний о прошлом величии и пустопорожних мечтаний о единстве и равенстве человеческого рода. Если известно, что средний англичанин больше тратит на сигареты, чем средний гражданин Индии зарабатывает на жизнь [87], то англичанину Нидаму вряд ли удастся собрать сочувствующую и понимающую межкультурную аудиторию, способную воодушевиться, а главное, удовлетвориться идеей выращивания справедливой ретроспективы.

Наша позиция в этих вопросах ясна, она непосредственно вытекает из основных постулатов концепции материалистического понимания истории: все в принципе объяснимо и должно быть объясняемо из двух абсолютов — живущего поколения людей, наследующего результат творчества поколений, которые были в свое время живущими, и неподвластной человеку, не им созданной природы, которая диктовала предшествующим поколениям и диктует живущему правилу собственного использования для извлечения средств к жизни, правила власти над собой, сколько бы незначительной или, напротив, огромной эта власть ни была. Третьих абсолютов нет, а если они появляются в объ-

яснениях на правах устроителей, активных агентов, творцов, благодетелей, то такие объяснения покидают почву материалистического понимания и становятся одной из форм знакового фетишизма, идеалистического понимания, в какие бы ультраматериалистические одеяния эти абсолюты ни рядились.

Сложившуюся в современном мире культурную ситуацию мы понимаем как результат долговременного развития, результат проб и ошибок многочисленных человеческих поколений выстроить социальности в согласии с представлениями очередного живущего поколения о должном, какими они унаследованы от предшественников, и о лучшем, каким оно представляется в результате критического восприятия через призму злости дня и нужды настоящего. Селекция на лучшее в каналах трансмутации социокодов сообщает любому культурному типу движение в изменение, накопление качества. Поскольку мы отказываемся вводить третьи абсолюты, в данном случае абсолюты Истории, ответственной за приведение векторов такого изменения-накопления качества к единому знаменателю, единому Пути Развития, мы не имеем права утверждать, что фиксируемые сегодня типы культуры находятся на едином пути развития и суть лишь моменты единого, разделенные временем-расстоянием друг от друга. Мы можем только с некоторой уверенностью сказать, что задача выстраивания социальности имеет, похоже, несколько решений, три из которых реализованы в существующих ныне культурных типах, каждый из которых имеет свою длительную историю развития и достаточно «развит», чтобы обеспечить преемственное существование поколений, исследование и накопление знания.

По ряду характеристик, прежде всего экономических, наш тип культуры за последние двести-полтораста лет значительно опередил другие типы, принял эстафету «развитости» от традиционных обществ, которые долгое время были лидерами культурного прогресса с точки зрения объема транслируемого знания. Общепризнанной причиной этого опережения и изменения статуса европейского типа культуры считается появление в этом типе опытной науки и институтов использования научного знания для обогащения и изменения технологического арсенала общества. Любые попытки перехода из «развивающегося» в «развитое» состояние сегодня осознаются как необходимость иметь на вооружении науку и соответствующий набор институтов для трансляции и трансмутации научного знания для технологических и иных приложений этого знания.

Страны традиционной культуры, не говоря уже об обществах лично-именного типа кодирования, не имели и, как мы покажем ниже, не могли иметь опытной науки и институтов технологического приложения научного знания в силу особенностей структурного строения их социокодов, особенностей каналов трансляции и соответственно институтов трансмутации. Для стран этой группы попытка завести науку и соответствующую

щий набор институтов означает культурную революцию, замену традиционного социокода новым, близким по строению к европейскому. В каждом конкретном случае такая революция означает некоторую сумму перестроек и переделок, выразимую в терминах рационального социального действия — реформ в системе трансляции, — воспитания и образования и соответственно в системе трансмутации — накопления знания.

Чтобы теоретически обеспечить этот процесс, необходимо знание, в чем именно состоит специфика культурных типов, как возможна культурная революция, что именно должно быть изменено и чему уподоблено с наименьшими потерями, перегрузками, издержками для живущего поколения людей, т. е. в анализе культурной проблематики акцент сегодня необходимо переносится с того, что сближает и объединяет культурные типы, на то, что их действительно разделяет и что, видимо, тем или иным способом придется преодолевать в порядке культурной революции.

История человечества знает только два достоверных и хорошо документированных случая успешных культурных революций — японский и европейский. Японский, возможно, наиболее ценен для развивающихся стран, но изучение его затруднено, в частности, и потому, что соответствующая документация долгое время была закрыта на правах государственных секретов и практически остается почти неизвестной. Европейский случай уже не первое столетие открыт для изучения, но практически почти не изучался под тем специфическим углом зрения, который диктуется современной культурной ситуацией.

Перечисленные обстоятельства и определяют состав книги, направление и последовательность усилий автора. Сначала мы попытаемся привести распространенные представления о мире общения в соответствии с данными последних исследований и, по нашей оценке, открытий. Затем мы займемся более детальным описанием культурных типов, возможностей межкультурного общения, после чего, и это будет основной частью работы, мы попробуем пройти тот самый огорчительный для Нидама путь «от греков до европейского Ренессанса» с намерением выяснить, почему и как наша традиционная по исходу социальность ввязалась перестраивать социокоды и где-то на сотом-стопятидесятом живущем поколении создала науку.

Автор, естественно, не претендует на решение или даже постановку всех вопросов — одному здесь делать нечего, проблематика явно не по «вместимости» индивида. Но если мы действительно стремимся не на словах, а на деле, с пониманием и знанием дела к общечеловеческому единству, к взаимопониманию, к взаимной ответственности за судьбы нашего не такого уж большого и, к сожалению, достаточно хрупкого мира, кому-то нужно начинать и с первых проб, и с первых ошибок. В этом автор видит и свое оправдание, и свое право на изучение старого материала под новым углом зрения.

суждениям об истинности имен Платона, стилистическим советам Аристотеля, не имели ни малейшего понятия. Считалось вполне естественным и само собой разумеющимся, что нормальный грек, рожденный в греческой семье и живущий в окружении греков, говорит так, как говорят все, вопросы о правильности или неправильности были здесь неуместны. В эллинистический период появилась опасность языкового разобщения «эллинов», опасность языкового смещения с «варварами», и как средство борьбы с этой опасностью появились грамматики, над сочинением которых особенно много работали в Александрии. С этим смещением интереса к правилу, форме мир общения начал вычленяться в предмет двух самостоятельных дисциплин — языкознания и логики.

Дальнейшие дисциплинарные перипетии в теоретическом освоении мира общения связаны с тем обстоятельством, что по ряду причин, о которых мы еще будем говорить, христианство, пытаясь наладить трансляцию духовности — подготовку кадров для церкви, — включило грамматику, риторику и диалектику в состав «тривия», трех первых и основных предметов изучения. Разработанные в III—II вв. до н. э. александрийцами Аристархом, Кратесом из Маллоса и их учениками Дионисием Фракийским, Аполлонием Дисколом и его сыном Геродианом грамматики греческого языка, а затем созданные по их образцу грамматики латинского языка Марка Теренция Варрона и особенно Доната и Присциана на полтора с лишним тысячелетия оказались замкнутыми в канале трансляции духовно-церковного фрагмента европейского социокода. И хотя, по мнению историков лингвистики, ничего с ними на этом периоде существенного не происходило, факт остается фактом: до начала XIX в., до Боппа, Раска, Гримма, лингвистика оставалась в тенетах тривия как его нераздельная часть и общение осмыслялось по канону Аристотеля и александрийцев, т. е. длительное пребывание в канале церковной трансляции закрепило основные представления античности о мире общения, вывело их на уровень дисциплинарных постулатов.

С начала XIX в. начинается «свободное дисциплинарное» развитие лингвистики и логики, а с ним и выявление ряда дисциплинарных феноменов, в частности и феномена «научной революции», который обнаружен Куном. Как показал Кун в работе «Структура научных революций» [79] и в целом подтвердила дискуссия вокруг природы парадигматики [70], научные дисциплины вырабатывают единые для дисциплинарной общности, т. е. для живущего поколения ученых данной дисциплины, «парадигмы» — системы постулатов, правил, форм завершенного продукта, представлений о членениях предмета, что обеспечивает взаимопонимание ученых и возможность дисциплинарного признания результатов их исследования. «Ученые, чьи исследования основаны на общей парадигме, признают одни и те же правила и стандарты научной практики. Это

признание и то очевидное взаимопонимание, которое таким признанием достигается, являются предпосылками нормальной науки, предпосылками генезиса и преемственности любой конкретной научной традиции» [79, с. 11].

Дисциплинарный парадигматизм принадлежит трансмутации, выступает в роли фильтра, селекционирующего вклады ученых и пропускающего в массив дисциплинарного знания только те из них, которые удовлетворяют зафиксированным в парадигме условиям. Кун говорит и о том, что селекция касается не только результатов, но и проблематики: «Одна из вещей, которую научная общность приобретает вместе с парадигмой, есть критерий выбора проблем, которые, если парадигма принимается как данность, могут восприниматься как имеющие решение. Обычно это и есть единственно те проблемы, которые дисциплинарная общность признает научными и поощряет занятия ими» [79, с. 37]. Но время от времени в массив дисциплинарного знания попадают решения ошибочно идентифицированных проблем или, по терминологии Куна, «аномалии», «революционные открытия». Иными словами, в области трансмутации, отчуждая в дисциплинарное достояние вклады членов научной общности, дисциплины имеют дело с двумя типами открытий — с нормальными и революционными открытиями.

Открытия первого типа («нормальные») не нарушают постулатных и концептуальных ограничений действующей парадигмы научного исследования: они объяснимы в рамках такой парадигмы. Если они возбуждают страсти и споры, то смысл дисциплинарных волнений носит обычно приоритетный характер: кто, когда, где первым сказал: «Э!» Признание открытия и его оценка идут по печально знаменитой триаде дисциплинарного скептицизма: а) открытие не оригинально; б) если оригинально, то ложно; в) если оригинально и истинно, то незначительно. В целом же нормальные открытия без особых потрясений усваиваются дисциплиной, получают гражданство на правах элемента наличного дисциплинарного знания.

Много сложнее обстоит дело с открытиями второго типа — «революционными». Здесь в эпицентре споров оказывается не личность первооткрывателя и не его вклад, а само открытие, его состав и смысл. Революционные открытия «не дают себя объяснить» в рамках наличной парадигмы, требуют выхода за ее пределы, изменения принятого дисциплиной концептуального и постулатного арсенала, т. е. создают в дисциплине по ходу дискуссий и споров *кризисную революционную* ситуацию отмены наличной и разработки новой парадигмы исследования. По мнению Куна, открытиями этого типа были: кислород, рентгеновские лучи, небесная механика Ньютона, теория относительности Эйнштейна и т. п.

Хотя, по Куну, спецификой гуманитарных наук, а также и основной причиной их «незрелости» как раз и является слабая

парадигматизация научной деятельности, сосуществование под единой дисциплинарной крышей нескольких, иногда исключаящих друг друга парадигм исследования, эту характеристику, по нашему мнению, вряд ли можно распространить на дисциплины, изучающие общение. И дело здесь не в том, что для современного состояния этих дисциплин характерна высокая степень парадигматизма-нормализации [112]¹. Более подходящей характеристикой было бы состояние дисциплинарного брожения, в котором несколько конфликтующих парадигм находятся скорее в симбиозе, чем в синтезе или даже на пути к синтезу. Дело в том, что сами эти сосуществующие и конфликтующие парадигмы исследования обнаруживают схождение, остаются в рамках дисциплинарной «метaparadигмы», тогда как группа не таких уж недавних открытий (лингвистическая относительность², закон Ципфа³, гипотеза глубины Ингве⁴) необъяснима в пределах и этой метaparadигмы. Это создает в изучающих общение дисциплинах, в лингвистике типичную для дисциплинарных революций атмосферу кризиса, требует экспликации и анализа исходных постулатов и традиционных концепций.

Традиционная парадигма лингвистического исследования

Под традиционной парадигмой лингвистического исследования мы понимаем европейскую ветвь осознания природы языка

¹ Цуккерман и Мертон [112], рассматривая, и справедливо, в качестве одного из показателей парадигматичности дисциплины долю отклонения научными журналами рукописей, приводят для американской лингвистики фантастически низкий показатель — 20% отклонений, что ставит дескриптивную лингвистику по строгости парадигматики выше таких дисциплин, как физика (24%), или биология (29%), или химия (31%). Но эта статистика вряд ли отражает существо дела, поскольку в других журналах языковедческого цикла доля отклонений достаточно высока — 86%.

² Теория лингвистической относительности, «гипотеза Сепира [46] — Уорфа [55]», отождествляет структуры социокода и грамматические структуры языка, полагая, что между поведением-деятельностью, фрагментацией природы по видам деятельности, типом грамматики языка данного общества существует непосредственная и однозначная связь. Хотя теория лингвистической относительности является крайним выражением взглядов Аристотеля, александрийцев и средневековых представлений о природе общения, она вызвала оживленную дискуссию, поскольку миров деятельности и типов культуры оказалось ровно столько, сколько существует на свете языков. Тем самым Сепир и Уорф способствовали критике традиционной парадигмы исследования.

³ Закон Ципфа [111], о смысле которого мы будем говорить ниже, устанавливает количественно-ранговое соответствие между словарем связного текста и его длиной, выраженной количеством словоупотреблений. Позже, в науковедении главным образом, выяснилось, что закон Ципфа имеет силу для любых видов трансмутационного общения.

⁴ Гипотеза глубины Ингве [20] исходит из несовместимого с традиционными, идущими от Аристотеля и александрийцев представлениями о предложении как «законченной мысли». Ингве определяет предложение от объема быстродействующей памяти человека, т. е. по субъективному критерию человеческой «вместимости», показывая тем самым наличие в общении правил, связанных с ментальными возможностями человека.

и предмета лингвистики. В отличие от восточной ветви (грамматика Панини, например, или теория исправления имен Конфуция) европейская ветвь от Гераклита и до наших дней всегда использовала, во-первых, идею *всеобщего*, т. е. подходила к языку с универсально-безличной, а не с профессионально-ремесленной позиции жреца, писаря или правителя, во-вторых же, идею *тождества-противоречия* формы и содержания, т. е. никогда не теряла из виду водораздел между формально-логическим и бытийным, означающим и означаемым, средствами формализации и тем, что формализуется, образуя инвариантную составляющую любых возможных формализаций.

За два с лишним тысячелетия преемственного развития европейская лингвистика накопила богатые спектры точек зрения и на природу всеобщего, и на природу связи формы и содержания. Различия между ними не должны скрывать того факта, что все эти точки зрения суть нюансы единого, что по европейской норме восприятия языка не может быть такой теории, которая не пыталась бы ответить на вопросы об универсалиях или уклониться от анализа связи формы и содержания. В этом и состоит лингвистический парадигматизм: исследователь, если его заботит признание коллег, обязан соотнести свой результат с высказанными уже точками зрения и концепциями, эксплицируя их лишь в той степени, которая продиктована необходимостью выделить результат как нечто новое для дисциплины. В процессе воспроизводства исследовательских кадров, как и в процессе интеграции результатов исследования, постулаты наибольшей общности оказываются, так сказать, в дисциплинарной «подкорке»: их излагают во время обучения как сумму предзаданных правил и ориентиров, к которым позже можно и не возвращаться.

К числу таких «подсознательных», не требующих обязательной экспликации правил и ориентиров, образующих «грамматическую» лингвистического исследования, относятся не только всеобщее, связь формы и содержания, но и два основных познавательных движения — анализ и синтез, — которые впервые, со ссылкой на Египет, сформулировал Платон: «В Египте, как гласит предание, некий Тевт первый подметил, что гласные буквы (звуки) в беспредельности представляют собой не единство, но множество, что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются немymi. После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква» („первоначало“). Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт на-

звал грамматикой — единой наукой о многих буквах» (Филеб, 18 ed).

Эта возвратно-поступательная диалектика, когда изначально, отрицая определенность и конечность, идут к конечному множеству единиц, выявляя их инвариант (буква-стихия), а затем, переходя на некоторое внешнее основание, интегрируют конечное множество различий в объединяющую их систему, остается на вооружении и сегодня: основные понятия лингвистики — фонема, слово, предложение — типичные продукты такого познавательного подхода.

Античностью же заданы и пределы поиска лингвистических единиц — уровни фонем, слов, предложений как основы стратификации предмета лингвистики. При этом освоенный еще Демокритом и Платоном уровень фонем (буквы — стихии — атомы) задан как нижний предел исследования, и поэтому фонема — низшая, атомарная языковая единица. Введенный Аристотелем уровень предложений — верхний предел исследования, и предложение — высшая единица языка, что время от времени подтверждают и лингвисты нашего времени⁵. Посредине располагается уровень слов. И в зависимости от того, что именно понимают под словом, эта единица может принимать достаточно причудливые очертания. Где-то между уровнем слов и уровнем предложений, замыкаясь то на слове, то на предложении, обитает значение — это, выражаясь терминами Лема, «сущее бедствие» лингвистов, логиков, математиков, философов [29, с. 208].

Так или иначе, но по нормам традиционной парадигмы лингвистического исследования все, что можно знать о языке, осмысленно сказать о нем, объяснить коллегам по дисциплине, лежит между уровнями фонем и предложений, выразимо и обязано быть выражено только в фонетических, лексических и грамматических терминах. Все, что нарушает это правило, должно расцениваться в духе дисциплинарной несовместимости как экстрадисциплинарное и с точки зрения науки о языке заведомо бессмысленное (вроде, скажем, стихов Блока в журнале прикладной химии).

Свидетельства кризиса традиционной парадигмы

Уровень фонем как нижний предел исследования, за которым вряд ли можно обнаружить значимые для лингвистики факты, вряд ли способен вызывать сомнения. «Профонетики», опирающейся на некий дофонетический уровень «элементарных языковых частиц», видимо, не существует, и фонема может

⁵ Третье эмпирическое допущение Хоккетта: «Мы можем с полным основанием сосредоточить наше внимание на отрезках конечной длины, называемых предложениями» [56, с. 140].

рассматриваться как истинный, неразложимый атом науки о языке.

Значительно менее ясна ситуация с уровнем предложений — высших единиц. И основной виновник этой неясности — проблема значения, смысла.

В рамках традиционной парадигмы язык как целостность, единица может быть определен либо по всем трем уровням сразу: язык-система Соссюра [50], Ельмслева [18], либо же производно от уровня высших единиц как совокупность «отмеченных» для данной языковой общности осмысленных предложений-высказываний, как у Блумфильда [13]. И в том и в другом случае предложения берутся в диссоциации как дискретное множество автономных, самодовлеющих, независимых друг от друга смылосодержащих единиц.

В пользу такой диссоциированной модели языка говорит переводимость на уровне предложений: возможность любому предложению одного языка указать (по нормам традиционной парадигмы именно указать, а не создать!) эквивалентное по смыслу предложение в любом другом языке. Реальные процедуры перевода вовсе не так просты и однозначны. При переводе с английского аналитического языка, например, на любой флективный мы получаем *n!* эквивалентных предложений, где *n* — число знаменательных морфем английского, причем в *n* различных флективных языках эти «эквиваленты» могут и различаться. Но, несмотря на эти осложнения, перевод все-таки возможен, и аргумент от инвариантности смысла выглядит как солидное свидетельство в пользу диссоциированной модели.

Против этой модели говорит ее явно недостаточная разрешающая способность. Модель, например, *в принципе* не способна уловить и выразить различие между набором случайно объединенных предложений типа упражнений в учебниках иностранного языка и связным текстом. Для диссоциированной модели это одно и то же, два равноправных и неразличимых образца языка⁶, тогда как для не защищенного лингвистическими очками глаза различие между случайным набором предложений и связным текстом лежит как раз в области смысла: набор годится для театра абсурда, где его применяют сознательно, но не для осмысленного общения.

Получается, таким образом, странность: смысл как инвариантное основание перевода с языка на язык может обращаться в бессмыслицу в пределах одного языка, причем делает это способом, *неуловимым для традиционной парадигмы*. Эта странность доведена до крайности теорией лингвистической относительности Сепира—Уорфа, о которой упоминалось выше [46; 55].

⁶ Любопытно, что деление традиционной парадигмы вынуждает иногда идти на сознательную диссоциацию, рассеивание текста. См., например: Воронцова Е. Показатели лексического богатства текста.— Семяотика и искусствоведение. М., 1972.

Если принять как доказанное наличие серьезных типологических структурных различий между языками, а результаты полевых исследований вряд ли позволяют в этом сомневаться, то восходящая к Аристотелю гипотеза отмеченности предложений смыслом как их неотъемлемым внутренним свойством и феномен перевода оказываются в отношении взаимоисключения. Мы обязаны либо принять гипотезу множественности типологически различных смыслов (основная идея лингвистической относительности) и поставить крест, вывести из поля лингвистического зрения феномен перевода, сколько бы он ни подтверждался эмпирией, либо же, сохраняя феномен перевода, отказаться от идеи отмеченности предложений смыслом как неотторжимым свойством высших единиц языка, от идеи устойчивого и полного распределения корпуса языкового значения в эти высшие единицы-предложения.

Вторая альтернатива, позволяя принять феномен перевода без потрясений для свободных от функции смылосохранения типологически различных грамматических структур, неизбежно, на наш взгляд, перерастает в требование переработки традиционной парадигмы, дополнения ее постулатом четвертого уровня — уровня смылосодержащих и смылосохраниющих языковых единиц, в которые распределялся бы весь накопленный в актах речевого общения и накапливаемый корпус языкового значения.

Проблемами этого четвертого уровня мы займемся чуть ниже, а пока продолжим поиск признаков кризиса традиционной парадигмы исследования, но уже с учетом возможности появления новых языковых реалий.

В пользу свободы синтаксических структур от смысла, отсутствия однозначных или вообще устойчивых корреляций между планом выражения и планом содержания на уровне предложений может быть истолкована гипотеза глубины В. Ингве [20]. Хотя вопрос о том, сохраняет ли эффект ограничений по глубине силу для всех языковых типов, остается открытым⁷, даже частичное, для некоторых языковых типов, подтверждение гипотезы глубины показывает, что в становлении синтак-

⁷ Нам кажется, что сомнения в универсализме эффекта ограничений по глубине и вызываемой им асимметричности речевого потока связаны не столько с самой идеей таких ограничений, сколько с неразработанностью техники анализа предложений на глубину. В 1962—1963 гг. автор по ходу зондирующих статистических анализов английских, немецких, греческих, русских текстов пытался определить распределение глубин в предложениях устной и письменной речи (значение глубины предложения принималось равным наибольшему зафиксированному значению глубины любой из входящих в предложение конструкций). При этом пиковые и предельные значения для английского языка оказались на единицу выше, чем в греческом или русском, и почти на единицу (менее четкий пик) выше, чем в немецком. Более жесткие ограничения по глубине в языках флективного строя (до 5 при пике 2 в устной речи; до 6 при пике 3 в письменной речи) можно, по нашему мнению, объяснить наличием скрытых операций определения слов в парадигмах склонения и спряжения.

сиса языка если не определяющую, то, во всяком случае, ограничивающую роль играет «вместимость» человека — физиологические свойства и ограничения его мозга.

В свете ограничений по глубине синтаксические правила, «категории сказуемости», могут отражать не всеобщие определения бытия, как это молчаливо предлагается традиционной парадигмой исследования со времени Аристотеля: «Сколькими способами говорится, сколькими же способами означает себя бытие» (Метафизика, 1017 а), а необходимость «дозировать» смысл по мере вместимости головы человека, фрагментировать его в доступные для восприятия части. Будь это так, парадокс множественности языковых типов, если эти типы устанавливаются по грамматическому основанию, перестал бы существовать.

Если смысл, значение есть нечто находящееся в необходимой и строгой корреляции с наличными формами деятельности, а сами эти формы не менее строго производны от свойств предметов деятельности и окружения в целом, то плюрализм смысла, намертво прикованного к уровню предложений и целиком распределенного в диссоциированный массив отмеченных предложений, неизбежно должен порождать плюрализм миров деятельности — ту картину, о которой пишет Сепир: «Факты свидетельствуют о том, что „реальный мир“ в значительной мере бессознательно строится на языковых нормах данного общества. Не существует двух языков настолько тождественных, чтобы их можно было считать выразителями одной и той же социальной действительности. Миры, в которых живут различные общества, — отдельные миры, а не один мир, использующий разные ярлыки» [46, с. 177].

Если же речь идет о фрагментации смысла, о его дозировке для передачи с учетом возможностей и ограничений человеческого восприятия, то эти возможности и ограничения вовсе не обязательно должны однозначно диктовать способы и правила фрагментации. В этом случае плюрализм языковых структур на уровне предложений не отменяет подобия и единства смысла, реального мира, форм деятельности, что и делает возможным феномен перевода.

Различение смысла и его фрагмента вводит в представление о смысле характеристику дискретной протяженной целостности — конечную последовательность фрагментов, исчерпывающих смысл. Если существуют «смыслы», которые нельзя выразить в одном предложении, то гипотеза глубины Ингве также подталкивает к поиску более высокой, чем предложение, единицы, а именно к идее конечной серии предложений, в которой формализуется смысл.

Следы акта речи и наукометрическая аналогия

Нам не хотелось бы отождествлять такую серию с текстом — под текстом обычно понимают завершённый продукт речевой активности. Для письменной речи текст может, естественно, рассматриваться как языковая реалья и даже как смыслосохраняющая единица языка. Но не совсем ясно, насколько это правомерно для устной речи, к тому же, когда мы говорим о соразмерной смыслу серии фрагментирующих его предложений, мы не знаем назначения и адреса серии: пополнит ли она смыслом нечто уже им обладающее, станет ли простым приращением текста или началом нового и т. п.

Нас пока интересует структура этой соразмерной смыслу серии предложений, структура конечного по длительности, имеющего начало и конец *акта речи*, письменной или устной безразлично. Можно ли обнаружить хотя бы следы такой «серийной» структуры, т. е. более или менее универсальные правила связи предложений в целостную серию?

Наиболее подозрительны в этом отношении категория частей речи, их состав и способ классификации. При выделении частей речи не соблюдается единое основание классификации.

Местоимение, например, явно несопоставимо с иными частями речи, выглядит среди них белой вороной. Мало того, что оно, в сущности, дублирует структуру различий всех других частей речи, оно к тому же обнаруживает дополнительное, чуждое другим частям речи измерение: дискретную протяжённость или позиционность. Часть местоимений (вопросительные, неопределённые) располагается *перед* тем, вместо чего они должны употребляться, часть *после*, причем эти *перед* и *после* предполагают отношения между предложениями, их связь, явно не могут быть выделены на базе диссоциированного массива автономных отмеченных предложений. Если, например, в предложении связного текста отметить семантические единицы и проследить, не встречаются ли они в предшествующих и последующих предложениях, то довольно часто обнаруживаются проявления эффекта смещения семантических единиц от неопределённости к определённости. В английском, например, характерно появление переходов типа: *what — an — then — it*. В менее развитой и явной форме идея связи предложений обнаруживается также в союзах, предлогах, наречиях.

Явным проявлением «серийной» структуры мы считаем закон Ципфа, хотя его обычно толкуют не в структурно-интеграционном, а в вероятностном духе. В любых модификациях, отклонениях, уточнениях ранговое распределение словаря устанавливает довольно жесткую связь между словарем и числом словоупотреблений, между составом и длиной текста. Статистические зондажи показывают к тому же, что в нормы устной

и письменной речи входят константы квантования⁸ (наиболее жестко они выявляются как устойчивость отношения числа словоформ в предложении к числу личных форм глагола) и определенные соотношения между простыми и сложными предложениями (около 60% простых предложений в устной и 60% сложных предложений в письменной речи). Длину текста можно в этих условиях выразить и через число словоупотреблений, и через число предложений, причем основным определителем окажется связанный в тексте словарь.

Уже с чисто количественной, внешней стороны перед нами возникают четкие контуры целостности, единицы: а) на заданном словаре можно построить текст определенной длины; б) из заданного связного текста конечной длины можно извлечь словарь, определенный по числу словоформ; в) любая попытка нарастить текст потребует ввода *новых для данного текста* слов; г) любая попытка ввести в словарь новое для него слово потребует наращивания текста и *дополнительного употребления* словоформ, представленных уже в словаре.

Чтобы более детально разобраться в смысле этих соотношений, позволим себе обратиться к наукометрическим аналогиям, а именно к тому разделу наукометрии, который изучает процессы отчуждения индивидуальных результатов в общедисциплинарное достояние, процессы освоения нового знания, оценки наличного знания. Мы не будем вторгаться в специально дисциплинарные области, связанные со строением парадигм исследования, и начнем с того момента, когда некоторые данные, удовлетворяющие дисциплинарным правилам, среди которых есть и запрет на повтор-плагиат, уже получены, представлены в форме рукописи в редакцию, где и происходит ключевое событие дисциплинарной истории — акт публикации.

Акт публикации, до крайности напоминающий акт речи, чем он, в сущности, и является, нагружен множеством дисциплинарных функций, из которых нас особенно могут заинтересовать две: а) переход нового, индивидуального по генезису элемента знания в наличное общедисциплинарное знание; б) оценка наличного дисциплинарного знания в терминах возникающего нового знания.

По нормам дисциплинарного трансмутационного общения, которое при всей своей специфике остается лишь разновидно-

⁸ Под константами квантования, в науковедении они известны как «квоты цитирования», мы имеем в виду стихийно складывающуюся в языках и очевидно производную от ментальных возможностей человека норму опосредования входящих в текст *новых* слов другими словами, которые *уже употреблены* в тексте и имеют в нем фиксированное значение. Константы квантования очевидно производны от условий общения: в устной речи «ссылка» на слова-предшественники меньше, чем в письменной (5,2 и 7,6 для английского языка; 3,7 и 6,8 для русского и греческого; 4,3 и 7,8 для немецкого). Тот же эффект ссылок на работы, уже представленные в массиве публикаций, обнаружен и науковедами: здесь константа квантования или квота цитирования выше: 12—18 ссылок [95].

стью письменной речи, составной предмета науки о языке, публикуемая рукопись или монография представляет из себя синтез и репрезентацию результатов двух видов деятельности. С одной стороны, в ней принятым в дисциплине способом представлен результат поиска, а с другой — результат трансмутационных усилий автора, результат его попыток объяснить найденное новое в терминах наличного, известного уже в дисциплинарной области и представленного в дисциплинарном массиве публикаций. Научный, или, как теперь принято говорить, ссылочный, аппарат публикации является внешним формальным выявлением результата авторских объясняюще-интегрирующих усилий. Поскольку ссылочные аппараты имеют практически все научные публикации, ни один дисциплинарный результат не существует изолированно, в диссоциации: уже в момент появления для дисциплины в акте публикации-речи он связан ссылками с группой наличных результатов и входит через них в единую для массива дисциплинарных публикаций *сеть цитирования*, становится интегрированной через сеть цитирования частью целого — наличным элементом дисциплинарного знания.

Вместе с тем в акте публикации результат не только рвет связи с автором, становится наличным элементом знания, связанным со всеми другими элементами, но и надстраивает сеть цитирования и, выделяя из множества наличных элементов лишь объясняющую группу, меняет характеристики сети цитирования, вносит коррективы в дисциплинарное значение и ценность наличных элементов знания, т. е. совершает *акт оценки наличного знания от нового*.

Наконец, с момента публикации результат сам становится возможной опорой для объясняюще-интегрирующих усилий других авторов, т. е. возможным адресом ссылок и участником кумуляции — дисциплинарной активности по освоению нового. Эта вторая самостоятельная жизнь результата в массиве публикаций может значительно изменить смысл и способ его объяснения, привести к экспликации смысла, о котором автор и не подозревал⁹. Все эти публикационные изменения результата возникают в актах цитируемости. Цитируемость, если она вообще имеет место, падает с возрастом: молодые по дате публикации работы цитируются чаще.

Но главное, для чего мы, собственно, и решились на экс-

⁹ Галилей, например, критикуя Кеплера по поводу эллиптических орбит, сформулировал в пылу полемики принцип инерции, доказывая, что на сферической, и только на сферической поверхности тела, если они не будут встречать сопротивления, способны бесконечно двигаться в том направлении, в котором они уже движутся. Этот эффект он объяснял от Аристотеля, ссылаясь на его классификацию движений по совершенству: высшее — круговое, второе — прямолинейное, низшее — смешанное. Галилей обвинял Кеплера в неуважении к Богу — «великому геометру», который, естественно, не мог бросить тень на свое мастерство, заставив планеты двигаться наименее совершенным способом. Гоббс, исходя именно из принципа инерции и ссылаясь на Галилея, перевернул Аристотеля и весь христианский миропорядок.

курс в наукометрию, состоит в том, что дождь ссылок, вызванный процессом публикации новых работ, распределяется по опубликованному уже работам крайне неравномерно: примерно треть работ вообще не цитируется, по остальным же работам (с поправками на возраст) ссылки распределяются *ранговым способом по закону Ципфа* [111], т. е. в активной зоне связи нового с наличным, поглощающей 90% ссылок, всегда остается 6—7% работ массива, 10% поглощаются 60% работ, остальные же ничего не получают¹⁰.

Ранговое распределение цитируемости создает производно от судьбы публикаций дисциплинарные имена и авторитеты. Поскольку цитируемость — процесс динамический, публикации могут перемещаться из зоны в зону, менять ценность и значение для дисциплины, т. е., хотя в любой заданный момент можно точно определить место и ценность опубликованной работы в иерархии дисциплинарных ценностей (для этого существуют даже специальные институты — Индекс научного цитирования, например), подобная оценка всегда будет временной: какая-нибудь забытая публикация вроде работ Буля или Менделя может вдруг всплыть в активную зону и, наоборот, широко цитируемая сегодня работа может оказаться завтра забытой. Прогнозы здесь невозможны.

Что нам дает обращение к наукометрии для критики традиционной парадигмы исследований и для попыток выделить контуры новой парадигмы?

Мы не будем выяснять, принадлежит ли научное дисциплинарное общение к сфере фактов науки о языке. В рамках традиционной парадигмы, принимающей диссоциацию на уровне предложений, это вообще вопрос запрещенный: научное дисциплинарное общение столь же нормальный и правомочный феномен языка, как и упражнения в учебнике грамматики. В рамках преобразованной парадигмы вопрос мог бы обрести

¹⁰ Ципф [111] сформулировал свой закон — произведение ранга на частоту величина постоянная — на материале связанных литературных текстов, в основном на данных полного статистического анализа романа Джойса «Улисс». а также на данных зондирующего анализа современных и древних авторов. Выделяя из текста словарь, Ципф располагал слова в список по убыванию частоты их употребления в тексте, а затем разбивал этот список на ранги простой процедурой последовательного наращивания группы слов в последующем ранге: в 1-м ранге — одно наиболее употребительное слово текста; во 2-м ранге — два следующих по списку убывания частоты; в 3-м ранге — три следующих и т. д. до исчерпания списка. Ранг, таким образом, показывает, с одной стороны, число слов в данном ранге, а с другой — место этих слов по частоте употреблений. В науковедении, хотя аналогия со связным текстом и не используется осознанно, опубликованные уже работы рассматривают, по сути дела, как «слова» массива «текста», а ссылки на них — как повторное «словоупотребление». При таком подходе возникает возможность выделить из массива публикаций его «словарь» (опубликованные работы), представить этот «словарь» списком по убыванию частоты цитирования и провести операцию выделения рангов. В результате получают все то же ранговое распределение Ципфа, т. е. в дисциплинарной трансмутации как форме общения по поводу нового действуют те же правила, что и в языке.

смысл, но пока такой парадигмы нет, разговор о том, принадлежит или не принадлежит данный вид общения к миру лингвистических фактов,—разговор беспредметный. Само это обстоятельство — неспособность задать предмету границы — можно, конечно, вменить традиционной парадигме как очередное лыко в строку, но нас больше интересует позитивная сторона дела: возможность новых уровней исследования, и прежде других четвертого — уровня единиц более высокого ранга, чем предложение. С этой частной точки зрения наукометрический подход дает возможность разобраться в некоторых деталях.

В дисциплинарном общении четко прослеживается функционально-временное членение составляющих общения.

Во-первых, это массив наличных результатов, который всегда локализован в *прошлом* дисциплины (по последней публикации) и интегрирован сетью цитирования в единство дисциплинарного знания (смысла, значения). Ранговое строение сети цитирования вызвано избирательным отношением ученых-авторов к массиву наличных результатов в попытках объяснить новое от наличного, связать новое с наличным, перевести новое в наличное (акт публикации) и тем самым преемственно изменить единство дисциплинарного знания за счет ввода в него новых значимых результатов. На входе в массив действуют фильтры (редакции), ограждающие дисциплинарные знания как от появления инодисциплинарных и вообще инородных элементов, так и от повторного появления идентичных элементов (запрет на повтор-плагиат), т. е. «отмеченность» работы. смыслом служит для дисциплины достаточным основанием навсегда исключить эту работу из числа возможных будущих осмысленных высказываний. Если правило запрета на повтор нарушено, возникает «санитарная» по смыслу внутродисциплинарная деятельность (споры о приоритете), которая завершается либо исключением работ, подозреваемых в плагиате, из массива наличных результатов, либо же появлением множественной эпонимики у одного и того же результата (закон Бойля—Мариотта, Джоуля—Ленца и т. п.).

Во-вторых, это дисциплинарная учебная общность, которая локализована в *настоящем* дисциплины как не определившаяся еще по результату трансмутирующая активность живущего поколения ученых по правилам данной дисциплины. Суть этой деятельности — идентификация дисциплинарных проблем и перевод их в форму «решенных вопросов» методом *осмысления*, опосредования наличным смыслом, знанием, т. е. методом дискурсивного истолкования с опорой на наличные дисциплинарные результаты, каждый из которых был в момент публикации продуктом такого же дискурсивного истолкования от наличных результатов своего времени. Дисциплины могут различаться по санкционированной в их парадигматике процедуре верификации: требовать, например, ссылки на репродуктивные слепые автоматизмы природы (эксперимент), или на данные статисти-

ки, или на признанные дисциплинарные авторитеты. Но все виды дисциплинарного общения едины в требовании преемственности, в требовании осмысления нового через наличное как условия интеграции результата, идентификации-признания его в качестве элемента дисциплинарного знания. Иными словами, дисциплинарное трансмутационное общение не знает какого-то независимого или обособленного «контейнера» смысла, кроме массива наличных результатов. Смысл не привносится в этот массив откуда-то извне, а сообщается новым результатам в актах опосредования наличными. «Новый смысл» входящих в массив результатов есть с точки зрения дисциплины лишь зафиксированный в данном результате *сдвиг значения* в некоторой группе предшествующих ему результатов. При интеграционном истолковании закон Ципфа [111] как раз и иллюстрирует эту преемственность процесса общения: новое нельзя понять без объясняющих опор на наличное, а сама эта операция ведет к сдвигу значения в опорных смысловых элементах, который и фиксируется как смысл нового, переходящего в наличное.

В-третьих, это предметная область дисциплинарного трансмутирующего общения, которая локализована в *будущем* дисциплины и представляет из себя неиссякаемый источник нового, канонически и априорно заданный действующей дисциплинарной парадигмой. Во многом это проекция на будущее универсальных непрерывных оснований наличного массива результатов, каждый из которых является синтезом дискретных моментов на этих непрерывных основаниях (содержательное различие + момент публикации + автор + группа предшествующих объясняющих результатов). Предварительное каноническое структурирование предмета по непрерывным основаниям (содержательность, время, авторство, интеграция-объяснение от наличного) задает систему ориентиров, позволяющих физику, скажем, не путаться в поиске под ногами у лингвиста или химика, биолога, идентифицировать свои проблемы и находки как именно физические, способные получить смысл и стать «решенным вопросом» именно в физике, а не в какой-нибудь другой дисциплине.

Канонически структурированное будущее дисциплины не должно порождать иллюзий насчет предсказуемости дисциплинарных событий. Мы можем, конечно, предвидеть, что, пока дисциплина остается дисциплиной, в событиях дисциплинарной истории (актах публикации) будет обнаруживаться одна и та же универсальная («грамматическая») структура: а) новый содержательный результат, не имеющий — в силу запрета на повтор — предшественника; б) определенная (по моменту публикации) дата появления на свет для дисциплины; в) автор — один из множества членов дисциплинарной общности; г) ссылочный аппарат — группа из множества предшествующих результатов. Но мы, очевидно, не можем предвидеть, что, когда, кто, со ссылками на какие опубликованные уже и еще не опубли-

ликованные работы свяжет в дисциплинарное событие: здесь многослойный пирог неопределенностей, решить которые способны лишь непрогнозируемые усилия головы индивида. Если бы мы могли предсказывать события дисциплинарного общения, к чему в рамках общения в целом склоняется Ельмслев [18]¹¹, научная деятельность стала бы бессмысленной.

Можно ли распространить эту тройственную схему дисциплинарного общения, массив наличных результатов (прошлое) — общность (настоящее) — предмет (будущее), на общение в целом? Мы не видим серьезных препятствий. На наш взгляд, попытки этого рода небесполезны уже в том плане, что они позволяют зафиксировать внимание лингвиста на тривиальнейших в общем-то вещах, которые, однако, остаются за пределами внимания в силу ограничений традиционной парадигмы исследования и могут порождать столь же тривиальнейшие иллюзии.

Допустим, что массив наличных результатов — единственный источник смысла, сообщающий речи осмысленность и понятность. Тогда осмысленный и понятный акт речи (конечная серия предложений) возможен только как нечто *адресное*, предполагающее некоторую (действительную или предполагаемую) общность и некоторый единый для этой общности массив результатов предшествующих актов речи. Иными словами, речь становится осмысленной и понятной для говорящего и слушающего (пишущего и читающего) лишь в процессе опосредования прошлым, т. е. в том только случае, когда стороны общения располагают *общим* массивом наличных результатов общения, в котором один (говорящий) сдвигает обоюдопонятные значения знаменательных элементов (знаков), а другой или другие (слушающий, «2-е лицо») вынужден под давлением говорящего сдвигать эти значения, порождать новый «сдвинутый» смысл *для себя*, включая в массив наличных результатов новые результаты и связывая новое с наличным тем способом, который предлагается говорящим.

Всегда ли существует такая, пребывающая в прошлом, база взаимопонимания, из которой извлекают смысл ради сдвига, преобразования в речи? В экстремальных случаях, когда дело идет о языковой общности, определенной по единству арсеналов лексических и грамматических средств, ответ самоочевиден: если нет такой базы, общение невозможно, нужен посредник-переводчик даже для дисциплинарной общности. В рамках же языковой общности ответ менее очевиден¹², хотя элементарный

¹¹ Описывая сумму требований к лингвистической теории, Ельмслев включает и требование «предсказания любого возможного текста» [18, с. 277].

¹² Любопытным проявлением бесструктурности традиционной парадигмы лингвистического исследования и основанных на ней представлений о языке является искреннейшее удивление и недоумение сторон общения на разных языках, когда, например, первоклассный переводчик Шекспира, Гомера или Конфуция оказывается совершенно беспомощным в «элементарном» разговоре экономистов, политиков или биохимиков.

зондаж показывает, что лекция по истории языкознания в детском саду и в университете предъявляет к говорящему (лектору) совершенно различные суммы требований¹³. Все дело упирается, нам кажется, в определение «общности». Что между мужем и женой есть своя замкнутая общность («одна сатана») — давно известно. Есть ли такие информационные образования между родителями и детьми, властями и гражданами, уличным движением и горожанами — об этом, за ясностью случаев, автор предоставляет судить читателю. На наш взгляд, безадресное, не опирающееся на общность и массив наличных результатов общение возникает либо в состоянии шока, либо сильного опьянения, либо умственного расстройства, хотя и там возникает расплывчатый адресат: можно беседовать с собакой, богом, его мамой, судьбой, трамвайной остановкой. Судя по зондажам, совсем без адреса обойтись невозможно.

Далее, если речевые общности и привязанные к ним, как контейнеры накопленного смысла, массивы наличных результатов действительно образуют инфраструктуру осмысленного и понятного речевого общения, должны поэтому найти свое место в парадигме лингвистического исследования, сразу же возникает множество вопросов о строении таких массивов, и в частности вопрос о том, действует ли в таких массивах правило запрета на повтор-плагиат. Хотя у редактора, например, реакция на повтор однозначна, реакция лингвиста много сложнее. Идет ли речь о повторе на уровне предложений, как мы это только что проделали, или на уровне абзацев, страниц, для редактора, как и для читателя вообще, это очевидный и досадный брак, вина за который ложится то ли на автора, то ли на машинистку, то ли на типографию, то ли на самого редактора; никому, во всяком случае, не придет в голову утверждать, что примечания в текстах песен с припевом («два раза») и есть констатация универсальной нормы речевого общения.

Лингвист, пока он читатель или редактор, также не найдет в повторе ничего естественного, но как член лингвистической ученой общности, принимающий традиционную парадигму исследования, он обязан будет занять прямо противоположную позицию. Познавательный ход Тевта, когда определение единиц уровня начинается с исчисления вариантов и завершается

¹³ Здесь мы опасно приближаемся к хорошо и авторитетно разработанной области количественных оценок информативности либо от ожидания (Шеннон), либо от наличного массива общих результатов, от тезауруса (Венцель). Нам кажется, что сложность здесь состоит не в том, чтобы измерить количество информации (в битах или других единицах); сдвиг значения есть, бесспорно, информация, выразимая характером и величиной сдвига. Но главное не в этой величине, где точкой отсчета и в том и в другом случае служит наличное, а в мере допустимого, уложенного в прокрустово ложе ограничений по глубине сдвига, который и будет определять, должна ли серия сдвигающих смысл предложений состоять из междометия или из трехугольника лекций по истории философии Гегеля.

приведением их в союз-систему, предполагает репродукцию, повтор. «Отмеченность», как и язык-система, как раз и есть констатация конечного разнообразия единиц на всех уровнях, в том числе и на уровне предложений. Именно поэтому фонология занимает в современной лингвистике исключительное место: уровень фонем — идеальный полигон для демонстраций диалектики Тевта, поэтому тут и возникают модели анализа более высоких уровней, а фонология оказывается адресатом поясняющих ссылок в познающих движениях по другим уровням.

Но трудность не только, да и не столько в сложившейся традиции. Можно как угодно резко упрекать, например, Ельслева за слишком жесткие формулировки репродуктивной природы языка [18], но совершенно неясно, на чем, кроме репродукции, способна базироваться научная теория языка вообще и тем более теория, пытающаяся наладить верифицирующий контакт с языковой эмпирией и использовать математическое моделирование. Уникальность смыслодержающих массивов, если в них действует правило запрета на повтор предложений и межтекстуальные миграции смысла возможны лишь на уровне диссоциируемой лексики¹⁴, ставит границы предмету исследования, методы которого ориентированы на общее. Предмет строгой научной теории репродуктивен, исключает уникальное, и попытка перестроить традиционную парадигму, дополнить ее четвертым уровнем текстов, не выходя за рамки репродуктивности, означала бы появление нового класса текстологических или метасинтаксических правил связи предложений в целостность текста, а точнее — правил трансформации в серии предложений наличного и распределенного в словарь смысла. Эти правила могли бы включать: ограничения по глубине; эффект смещения к определенности (местоимения); механизмы интеграций (квоты цитирования); ранговые распределения участия слов в словообразовании (закон Ципфа); ориентиры начала и конца речи (критерии «завершенности» текста).

На этом бы можно и остановиться: наращивание традиционной парадигмы четвертым уровнем языковых единиц-текстов удовлетворяло бы тому минимуму требований, который предъявляется «научными революциями» новым парадигмам. Четырехуровневый анализ позволил бы объяснить и связать воедино необъяснимые в традиционной парадигме факты: типологические различия языков; ограничения по глубине; ранговые распределения. Новая парадигма увеличила бы разрешающую способность лингвистической теории, позволяя более четко оп-

¹⁴ Словари, как и грамматика, в их автономном существовании вряд ли могут рассматриваться как реалии языковой эмпирии. Они всегда связаны, синтезированы в текстах и актах речи. Навык диссоциации слов, изъятия их из одних текстов для использования в других — навык достаточно индивидуальный, лишь более или менее приведенный к норме нивелирующим влиянием школы.

ределить предмет науки о языке, отделить факты языка от их осколков и имитаций, более глубоко понять природу таких языковых универсалий, как членораздельность, стороны общения, трансформация, синонимичность, частотная и смысловая редукция формы и т. п.

И все же, многое уточняя и освобождая лингвистику от ряда иллюзий, заблуждений, неправомερных синтезов и парадоксов, новая парадигма с точки зрения обоснованности ее постулатов оказалась бы в столь же сомнительном положении, как и традиционная. Доказывая традиции иллюзорности опоры на смысл, постулата совпадения плана выражения и плана содержания на уровне предложений, прописывая смысл по уровню наличных речевых текстов, новая парадигма вынуждена принять на правах постулатов адресность языкового общения (распределенность его по наличным массивам-текстам) и правило запрета на повтор предложений для связанного текста. Иными словами, опровергая постулат тождества формы и содержания на уровне диссоциированных предложений, парадигма уводит тождество формы и содержания в недоступную для научного исследования уникальность, лишая науку о языке и той, пусть иллюзорной, инвариантной основы, которой жила традиция. Есть поэтому и повод и необходимость выйти за рамки минимальных требований к новым парадигмам, сделать попытку осмотреться.

Эффекты ретроспективы

Что же мы все-таки узнали о мире общения нового или, во всяком случае, такого, что позволяло бы представить его именно как «мир», как некую целостность со своими особыми законосообразностями, правилами, реалиями, отличающимися, скажем, мир общения от мира деятельности? Мы, естественно, насчет чего мы признавались уже во введении, оглядывались в прошлое, искали в прошлом, в документально зафиксированном научном знании, в массивах публикаций именно то, что нам нужно: а) подтверждения того, что для общения, как и для деятельности, остается в силе принцип «вместимости», т. е. на структуру процессов общения влияют не только закономерности внешнего природного окружения, но и физиологические, прежде всего ментальные, ограничения человека; б) подтверждения того, что трансмутация как вид общения возможна только в пределах унаследованных и наследуемых в процессе трансляции фрагментов знания, только с опорами на составляющие таких фрагментов.

Кое-что мы бесспорно обнаружили.

Мы обнаружили, что членения потоков речи (а мир общения в каждом своем акте и событии — линейный во времени поток различений устной или письменной речи) по крайней

мере в равной степени производны и от членений окружения (содержание процесса общения), и от физиологических ограничений человеческого мозга, человеческой быстройдействующей памяти. Ингве пишет об английском языке: «Синтаксис английского языка не представляет собой бесконечного списка замысловатых усложнений, хотя в нем и сохраняются некоторые следы прошлого. Но английский язык не оказывается и абстрактной формальной системой, выступающей наравне с определенными изящными системами обозначений в математике. Вместо этого он предстает как чрезвычайно хорошо построенное орудие общения, обладающее многими искусными инновациями, позволяющими приспособить его к возможностям его носителей и обойти, насколько возможно, ограничения человеческой памяти» [20, с. 137—138]. По нашим данным, такая характеристика синтаксиса как орудия общения, учитывающего возможности и ограничения человека, помогающего «обойти ограничения человеческой памяти», может быть распространена и на синтаксисы других языков. Типологические различия языков, а они связаны именно с грамматикой, показывают только то, что много на свете изобретено способов объехать ограничения человеческой памяти, и в этом смысле языковые типы напоминают правила уличного движения в разных странах. В любой стране можно попасть в любое нужное место, но в одной приходится подъезжать справа, а в другой — слева.

Мы узнали далее, что во всех случаях, когда перед нами законченная знаковая конструкция, несущая смысл, знание, значение, мы обнаруживаем скрытые или явные следы актов трансмутации, направленных на изменение смысла и значения элементов, предшествующих по времени появления в конструкции тому новому элементу, который появляется в результате данного акта трансмутации или данного трансмутационного события. Вавилонские башни смысла никогда не строят с нулевой отметки, их всегда надстраивают. Линейный во времени характер процессов общения сохраняется и в законченных на данный момент знаковых конструкциях, сообщая им дополнительное по сравнению с естественными объектами измерение истории или времени, в котором всегда выдерживается отношение «раньше — позже». Все объясняющие опорные элементы акта трансмутации располагаются *раньше* объясняемого, и с чисто логической точки зрения эти объясняющие элементы могут для акта трансмутации рассматриваться как *абсолюты*, запрещающие regressus ad infinitum и не требующие объяснений, поскольку они уже объяснены, поняты и приняты, признаны сторонами общения как данность.

Иными словами, трансмутационный акт объяснения, берет ли он в членениях, производных от вместимости человека, или как интегрированная целостность акта речи, всегда, и в частях и в целом, имеет ориентированную во времени каузальную структуру типа: если верны известные вам, понятые, при-

нятые и признанные вами А, Б, В, Г..., предшествующие нашему разговору, то вы с большей степенью вероятности обязаны будете понять, принять и признать то Х, которое я сообщу вам с опорой на А, Б, В, Г..., в предстоящем акте речи. Роль этих А, Б, В, Г..., будь то слова, предшественники, антиципации, прецеденты, идеи, положения, формулы, вплоть до сказочных персонажей и героев мультфильмов,—служить опорами и строительным материалом для возведения лесов, в которые объясняющий пытается одеть известное ему, но подлежащее объяснению. Со своей стороны, слушатель или читатель, двигаясь по этим лесам, как по известным контурам неизвестного, получает возможность совершить скачок от известного к неизвестному, понять это неизвестное, перевести его в известное для себя. Поскольку в трансмутационные акты объяснения включены такие трудно поддающиеся точному учету составляющие, как оценка объясняющим областей пересечения собственного опыта другой стороны общения (или консенсуса, тезауруса аудитории), а также и искусство объясняющего выбирать именно тот, общий для сторон общения смыслонесущий материал, который наилучшим образом способен «оконтурить» неизвестное известным и облегчить аудитории путь к пониманию нового, акт трансмутационного общения не обладает ни гарантированной однозначностью, ни стопроцентной вероятностью восприятия нового именно в том смысле, какой хотел бы ему сообщить объясняющий. При всем том условия осуществимости трансмутационного акта объяснения, и прежде всего неизбежность обращения-ретроспекции, поиска в *предшествующем* акту совместном опыте сторон объединяющих моментов, являются в высшей степени универсальными. Их действие фиксируется во всех очагах культуры на любых уровнях и в любых формах знакового общения.

Если следы трансмутационных актов стерты и нежны — слова, например, не несут научного аппарата ссылок, явных следов трансмутационной операции их ввода в текст, то возникающая в результате статистических анализов картина структурных связей законченного знакового продукта содержит много неясных моментов, поскольку невыявленным остается отношение «раньше — позже». Это, в частности, во многом объясняет дисциплинарную судьбу закона Ципфа [111]. Сначала он был с восторгом принят лингвистами, особенно дескриптивистами и машинными переводчиками, как явное и очень нужное им свидетельство в пользу вероятной природы языка. Но первые восторги прошли, и, осознав, что частотная характеристика слов подвижна, меняется в каждом акте речи и не дает права на предвидение, в каком ранге окажется то или иное слово после наращивания текста в очередном акте речи, лингвисты столь же быстро забыли о законе Ципфа, сколь быстро приняли его. Они оставили закон Ципфа на периферии дисциплинарной проблематики как явную аномалию, которая,

возможно, что-то и значит, но явно означает нечто не для действующей парадигмы лингвистического исследования.

Новую жизнь закон Ципфа обретает в науковедении, а именно в том его направлении, которое видит в публикации, этом акте речи науки, завершённый продукт дисциплинарного исследования, рассматривает массив дисциплинарных публикаций как структурное единство, интегрированное ссылками и возникающей из них единой и целостной сетью цитирования. Поскольку публикации сохраняют след трансмутационной процедуры ввода, сохраняются и отношение «раньше — позже», что ориентирует закон Ципфа во времени и вскрывает его истинный трансмутационный, а не вероятностный смысл.

Сам факт неравномерности распределения ссылок по работам массива публикаций говорит не так уж много, но и не так уж мало, оно, во всяком случае, свидетельствует о том, что наука, ее дисциплинарные формы принадлежат к миру общения, где в освоении нового наличным участвуют на правах абсолютов зафиксированные уже в массиве-тексте известные и признанные дисциплиной элементы знания, причем участвуют в различной мере в соответствии со своим рангом — известностью, признанностью, престижем. Психологически вполне понятно, почему так происходит. И в акте речи, и в процессе, скажем, подготовки статьи или монографии, которые суть те же, хотя и специфичные, акты речи, говорящий или автор, желая быть понятными, ориентируются на ту группу результатов предыдущих трансмутационных актов, которая им представляется наиболее надежной опорой, т. е. действуют по трансмутационному принципу Гераклита: «Хочешь говорить понятно — покрепче держись за известное всем, как полис держится за законы, и еще крепче» (В 114).

Вместе с тем для нас много важнее не этот факт неравномерного участия связанных в тексте или в массиве публикаций элементов в освоении и объяснении нового, а то наглядно демонстрируемое законом Ципфа обстоятельство, что в трансмутационном акте объяснения нет ничего, кроме нового, подлежащего объяснению, и наличного, объясненного уже понятого, принятого и признанного.

Иными словами, источник нового может быть самым неожиданным — от закономерностей окружения, поскольку они опознаются-идентифицируются наличной парадигмой дисциплинарного исследования как проблемы, до инокультурных реалий и даже вземных реалий вроде НЛО, поскольку опять же их можно опознать-идентифицировать через наличные парадигмы научных дисциплин или через соответствующие механизмы любого наличного фрагмента знания. Нетрудно, например, сообразить, какой переполох произошел бы на Земле, упави с неба вместе с метеоритом или другой малопонятностью геометрически правильный куб из известного или неизвестного нам материала. Мы, «естественно», опознали бы его как явное свиде-

тельство в пользу существования внеземной цивилизации, которая по крайней мере знакома с «Началами» Евклида и явно не чужда высокого уровня математико-геометрической мысли. Ну, а если на неизвестную планету с нашим примерно уровнем цивилизации занесло бы обыкновенную паутину нашего земного паука, который научился выделять свой геометрически безупречный узор задолго до появления на Земле человека? Какой переполох произошел бы там, по какой парадигме они бы эту паутину опознавали и какое нашли бы ей объяснение? Достаточно вспомнить историю опознания-идентификации Тунгусского метеорита, который последовательно был и просто метеоритом, и космическим кораблем марсиан, и космическим кораблем с атомным двигателем, и лазерной пробой с Альфы Центавра, чтобы понять, насколько мы привязаны к наличным парадигмам и к наличным фрагментам знания [11].

Грэхем очень хорошо пишет о правдоподобных объяснениях, существенной чертой которых, если есть п правдоподобных объяснений, является неустраняемая возможность $n+1$ столь же правдоподобного объяснения: «Если развитие Запада после 1600 г. началось с одного, хотя и комплексного открытия, с открытия ускорения, то мы имеем дело с событием типа открытия колеса или металлургии, относительно которого не приходится удивляться тому, что оно распространяется от некоторого единичного центра, хотя условия этого центра для данного изобретения не отличаются, видимо, в лучшую сторону от тех, что налицо и во многих других местах. Мы можем, конечно, обнаружить места, где отсутствуют необходимые для данного открытия условия (полинезийцы не изобрели лыж за отсутствием снега), но в большинстве случаев нас интересуют именно условия места изобретения. Было бы бессмысленно спрашивать, почему швейцарцы не изобрели лыж до того времени, когда они в XIX в. получили их из Норвегии. Точно так же мало толку бегать с опросным листом по морским странам, допрашивая каждую из них, почему ее пловцы не открыли кроля до его распространения с островов Тихого океана» [73, с. 69]. Грэхем показывает, что Нидам именно «допрашивает» Китай о вещах, допускающих лишь правдоподобное объяснение. Мы можем добавить, что любое такое объяснение будет опираться на парадигмы или фрагменты знания, которыми объясняющий располагает.

Так что же все-таки открыл Нидам в Китае или, точнее, что он там мог открыть, оставаясь европейским ученым, которому для объяснения своих находок приходится пользоваться, как и всем смертным, опорами в наличных дисциплинарных массивах публикаций, а для опознания-идентификации этих находок — парадигмами европейских же научных дисциплин?

Прайс, в свое время соавтор Нидама и большой почитатель его бесспорного таланта, пытается спасти положение с помощью науковедческого варианта теории лингвистической от-

носительности: «Нет никакого сомнения в том, что китайская наука и технология была столь же изобретательна, столь же хороша и столь же плоха, как и наука и технология античности или средневековой Европы. Теперь нам предстоит подняться на следующую ступень удивления, чтобы уяснить, что история действует не совсем так, как если бы был только один истинный естественный мир открытий, причем мир, обладающий почти неизменным порядком. Мы видели выше, что история дважды выстраивала подобные миры. Из этого удивительного обстоятельства следует, что ни эти миры сами по себе, ни порядок открытий в них не будут одними и теми же» [96, с. 17—18].

Что-то не очень верится в такое удвоение миров опытной науки. Куда более вероятно, что за науку принято, причем необходимо принято — не было другого способа воспринять, опознать и принять — то, что вовсе не обязано быть наукой, как геометрически правильный куб или геометрически безупречная паутина не обязаны свидетельствовать в пользу наличия где-то цивилизаций определенного уровня развития.

В самом деле, Нидам обнаруживает, например, что древние китайцы изготавливали стероидные и протениновые гормоны из мочевины, что они первыми осознали достоинства экваториальной установки астрономических инструментов и ежедневных наблюдений, что они располагали сейсмографом еще до нашей эры и т. д. и т. п. Как могут быть осознаны и поняты подобные факты? Сайвин в предисловии к сборнику «Китайская наука, исследования древней традиции» [69] обвиняет Нидама в том, что он «отдает предпочтение антиципациям современной науки и раскладывает найденное по своим рубрикам, поскольку цель его — показать всемирный характер науки и технологии» [69, с. XVII]. Соответственно Нидам причисляется к сторонникам «позитивистского» подхода: «Позитивист, основная забота которого найти ранние следы современной науки, естественно классифицирует свои находки в соответствии с рубриками сегодняшнего дня. Простая аналогия превращает Чан-хэна, изобретателя сейсмографа в I в. до н. э., в сейсмолога. Древние выпариватели мочевины становятся, по некотором размышлении, биохимиками. В экстремальных случаях, как я уже упоминал, легендарный мистик Лао-цзы преобразуется в физика-релятивиста» [69, с. XVI].

Действительно, странностей при таком подходе возникает много. Констатируется, например, высокий уровень развития астрономии и соответственно математики. Но тут же делается «несущественная» оговорка: если затмение предсказано, но не произошло, китайские «астрономы» идут благодарить императора Поднебесной за то, что он предотвратил затмение, за заботы о миропорядке [69, с. 93]. Эта мелкая деталь показывает, что китайские «астрономы» живут в каком-то особом интерьере, мало похожем на интерьер европейских астрономов, кото-

рым бы и в голову не пришло интерпретировать свои ошибки столь странным способом, а если бы и пришло, то коллеги отказались бы принять такую интерпретацию. Эта странность присутствует практически в каждом объяснении по поводу китайской «науки и технологии», и, не будь мы столь уверены, что очерченные постулатом актуализма «здесь и сейчас равно везде и повсюду» границы возможного научного знания, а с ними и мир возможных научных открытий не имеют отметок единичного, пространства и времени, т. е. что научное знание применимо и приложено в Китае, как и в любой другой точке земного шара, нам пришлось бы принять гипотезу научной относительности Прайса, пойти на удвоение миров открытий, а с ним и на удвоение наук.

Сайвин предлагает другой вариант, который он называет «абстрактным» или «антропологическим» определением и смысл которого сводится к восстановлению контекста инокультурных элементов, потерянного в процессе опознания-идентификации: «Только после того как мы реконструировали эти интегральные системы идей, мы, по моему мнению, можем с уверенностью утверждать, что, сравнивая силы одной научной традиции с другой, мы имеем дело с сопоставимыми сущностями, а не предлагаем пустые аналогии, которые выглядят убедительно только до тех пор, пока их удерживают в изоляции от исходного контекста» [69, с. XVI]. Оставляется, однако, неясным принципиальной для нас важности вопрос: должна ли подобная реконструкция «научных традиций» осуществляться, исходя из предположения, что в Китае, или в Индии, или в любой другой развивающейся стране мы имеем дело именно с наукой, т. е. с вариантами одного и того же не только в функциональном, но и в структурном отношении, либо же такое допущение будет излишне сильным и в качестве основания для реконструкции следует выбрать менее четкое, но заведомо универсальное основание типа единства трансляции и трансмутации знания, что не предписывало бы заранее реконструирующему движению моменты структурной определенности?

Мы за второй подход. И дело здесь не только в трудностях межкультурного общения, описания феноменов одной культуры в контексте сложившейся системы знаний другой культуры. Дело и в том, что в рамках одной и той же культурной традиции возможны срывы взаимопонимания между поколениями. Кун, например, считает такой срыв взаимопонимания существенной чертой научных революций: «По достаточно ясным и в высшей степени функциональным причинам научные учебники и большинство стандартных историй науки вовлекают только ту часть работы ученых прошлого, которую легко рассматривать как вклады в постановку и решение проблем парадигмы данного учебника. Частью из-за селекции, частью из-за искажений ученые прежних периодов оказываются имплицитно представленными как занятые тем же самым набором фикси-

рованных проблем и в соответствии с тем же самым набором фиксированных правил, которые в результате последней революции в научной теории и в методике стали научными. Неудивительно поэтому, что учебники и представленные в них исторические традиции приходится переписывать после каждой научной революции» [79, с. 138].

Шрамы таких срывов взаимопонимания и следы деятельности по переписыванию истории заметны в любой дисциплине, хотя, как правило, срыв почти не затрагивает терминологию: термины остаются прежними, просто их начинают понимать совсем в другом смысле. Одним из наиболее важных срывов был в европейской традиции «коперниковский переворот» в философии, связанный с именами Юма и Канта, а именно переход философии с трехабсолютной парадигмы философствования (человек, природа, Бог) к двухабсолютной (человек, природа), что вызвало к жизни закрытую до этого абсолютном Бога гносеологическую проблематику как новую составляющую предмета философии, повело к переписыванию истории философии с сильнейшим гносеологическим уклоном. Нам многократно придется возвращаться к этому срыву, и пока мы лишь упоминаем о нем, поскольку он для нас значим в контексте эффектов ретроспективы как частное проявление реально существующей в мире общения сильнейшей тенденции к уподоблению прошлого настоящему, к его модернизации.

Таким образом, на правах универсалии общения перед нами возникают очертания не очень приятной ситуации, когда и межкультурное общение, и историческое общение в пределах одной и той же культурной традиции может оказаться перекрытым рядом препятствий различного генезиса, но общего смысла. Всю совокупность таких препятствий мы называем эффектами ретроспективы, непосредственно производными от структуры трансмутационного акта объяснения, который всегда есть обращение к прошлому в поисках наличных, известных и признанных опор для ввода нового. В результате трансмутационного акта объяснения не только новое становится наличным, входит в массив наличного знания, но и наличное в той степени, в какой оно вовлечено в акт объяснения, становится новым, «обновленным», приобретает значения и оттенки значений, которых оно прежде не имело. Это обновляющее движение постоянно приводит характеристики дисциплинарных и иных линз, через которые мы воспринимаем прошлое, в соответствие с текущим моментом познания, и, если мы не предупреждены об эффектах ретроспективы, искажения могут принять совершенно фантастические формы.

Важна и другая сторона эффектов ретроспективы, также связанная со структурой трансмутационного акта объяснения и особенно наглядно выявляющаяся в исследовании других культур. Поскольку все объясняющие элементы акта располагаются в наличном-прошлом, а опознание-идентификация ино-

культурных элементов знания идет с уровня именно этих объясняющих элементов (инокультурный элемент может быть уподоблен элементу данной культуры и опознан только в том случае, если используемый для опознания элемент *уже есть в наличии*), идентифицированный в другой культуре элемент всегда оказывается «раньше» того элемента, по которому он опознан-идентифицирован. Иными словами, инокультурное знание в результате действия эффектов ретроспективы осознается как знание-предшественник, как предвосхищение нашего знания или как такое знание, приоритет в открытии и изобретении которого заведомо принадлежит другим культурам. Все культуры прежде нас — это первая экспликация эффектов ретроспективы. Все культуры недоразвитее нас — это вторая экспликация тех же эффектов, поскольку для опознаний используется не весь массив знания. Все культуры в частных элементах знания опередили нас, им принадлежит приоритет в этих частных случаях — это третья экспликация эффектов ретроспективы, имеющая силу, как и две предыдущие, не только для нашей европейской, но и для любой культуры. Эта иллюзия предвосхищения-предшествования может, если мы не учитываем эффектов ретроспективы, повести к самым неожиданным заключениям вроде постулата Нидама о межкультурной и надкультурной природе науки.

В этих условиях действительно актуальнейшей становится предложенная Нидамом задача «выращивания *истинной* ретроспективы» [89, с. 1]. Все дело только в том, как понимать эту истинность, учить или не учить эффекты ретроспективы. И прежде всего дело в том, как относиться к самим этим эффектам — к тому смысловому приращению, которое получают элементы наличного знания, участвуя в освоении и связи нового. Является ли это превращение, как считали Гегель и многие после него, по своему характеру проясняющим то, что уже содержалось имплицитно в объясняющих элементах как предвосхищение новых, или же, напротив, искажающим, добавляющим в содержание и смысл объясняющих элементов то, чего в них заведомо не было?

В третьем томе исследований по античной эстетике Лосев пишет: «Есть, однако, один весьма точный и надежный способ понять философию и эстетику Платона как нечто цельное и до конца продуманное. Именно, нужно взять платонизм не в его первых, хотя бы и очень глубоких тенденциях, как это мы находим у самого Платона, а нужно взять этот платонизм в его окончательном развитии. Ведь только тогда можно будет разобраться в отдельных тенденциях платоновской философии и эстетики и разгадать те бесчисленные намеки, которые мы находим у Платона и которые часто поражают нас и своей глубиной, и своей незавершенностью, отсутствием предельной ясности» [31, с. 431]. Нетрудно понять, что здесь акцент сделан на проясняющем характере смыслового приращения — резуль-

тата участия объясняющего элемента (философия и эстетика Платона) в освоении нового (неоплатонизм). Нам такой подход кажется опасным прежде всего потому, что он закрывает путь к осознанию эффектов ретроспективы и тех реальных трудностей исторического исследования, которые с ними связаны.

Но, может быть, с эффектами ретроспективы вообще невозможно бороться и проблема «выращивания истинной ретроспективы» — псевдопроблема? Будь это так, все наше предприятие с попытками выяснить, что разделяет культурные типы, как происходят культурные революции, оказалось бы пресеченным в зародыше: за окружающими нас деревьями наличных объясняющих элементов, которые многое уже объясняли, за их развесистыми смысловыми приращениями мы не увидели бы ни исходного смысла самих этих элементов, ни леса элементов знания, включенных в другие контексты смысла. К счастью, положение не столь уж безвыходное. Как есть правила, вроде правил синтаксиса, позволяющие объехать ограничения человеческой памяти, так есть и правила, позволяющие объехать ограничения памяти социальной, закрытые и охраняемые эффектами ретроспективы.

Общий смысл таких правил прост — следует четко различать элемент знания, за который ответственность несет его творец, автор, и историческое приращение смысла этого элемента, за которое творец-автор нести ответственности не может. Ясно, что все это не так уж просто. Но и не безнадежно. Проще, конечно, когда имеешь дело с элементами материальной культуры, с технологией, техникой. Здесь обычно известные даты появления на свет таких элементов, так что любая попытка прокатить Шекспира на автомашине вызовет яростные нарекания историков: автомашина «позже» Шекспира в контексте истории. С идеями, с элементами духовно-знаковой культуры много сложнее. Вообще-то творцы-авторы пекутся о приоритете, и, если смотреть на их действия через дымку споров о приоритете, нетрудно прийти к выводу, что трансмутация в любых ее формах и выявлениях — великая ярмарка тщеславия. Но с тем же упорством, с каким они отстаивают свое первенство, творцы-авторы ищут предшественников поавторитетнее и повесомее для объяснений с коллегами, так что новый элемент знания уже при своем появлении на свет несколько расплывчат с точки зрения датировки. Но при всем том дата публикации, если она имеется, — достаточно надежный ориентир, который позволяет отделить возможное для автора от невозможного. Платон, например, мог высказаться и о своих предшественниках, и о своих современниках, что он и делал, но, очевидно, не мог и предполагать, кто и что о нем напишет двумя веками или двумя тысячелетиями позже. В мире общения никто и никогда не работал и не работает на историю, не знал и не знает, как его истолкует история, в какие смысловые наросты и наслоения оденет историю дан-

ный результат. Но результат-то все-таки остается. Его не так уж трудно отделить от шелухи истолкований, если не терять из виду последовательность «раньше — позже».

Таким образом, завершая наш первый круг знакомства с миром общения, мы обнаруживаем, что этот мир не так уж пустынен. Его реалии и законсообразности достаточно универсальны, чтобы дать право на вычленение общения в относительно самостоятельную область человеческой активности, где человек имеет дело со знаковой реальностью знания, а не с вещной реальностью деятельности. В процессах общения, и прежде всего в строении трансмутационных актов передачи нового знания в наличное, мы обнаружили более или менее очевидные следы приспособления орудий и средств общения к возможностям и ограничениям человека как монопольного субъекта и адреса общения. Выявление закона Ципфа во всех известных нам видах общения, которые допускают фиксацию, «остановку», изучение, дает основание предполагать, что и те виды общения, которые трудно опредметить в форме записи, вряд ли значительно отличаются от известных. За любыми актами общения прослеживается наличие текста как основной и, видимо, высшей содержательной единицы общения. Важной для понимания феномена социальности особенностью текста является то, что любой текст всегда имеет более одного владельца, всегда находится в *совместном* владении двух или большего числа индивидов живущего поколения, что и позволяет тексту переживать своих владельцев, существовать неопределенно долго, постоянно и преемственно изменяясь в актах общения.

Тот факт, что акты речи, устной или письменной, обнаруживают близкую, а именно трансмутационную структуру изменения смысла, сдвига значения, обновления, может свидетельствовать только об одном: творчество всегда было и всегда остается с нами. Любой человек, владеющий любым языком, не только способен к творчеству, но фактически приговорен к нему. Всякий раз, когда он выступает в роли говорящего, он волей-неволей вынужден действовать по правилам трансмутационного акта общения — творить новый смысл и изменять величинный. Из этого, правда, не следует тождества форм познания, требований к продукту познавательных усилий индивида в том или ином обществе, но там, где индивидам приходится социализировать свои вклады, отчуждать их в общее достояние, ситуации и инструментарий в значительной степени универсальны.

II. УНИВЕРСАЛИИ СОЦИАЛЬНОГО КОДИРОВАНИЯ

Если в предыдущей главе мы основные усилия направляли на разделение мира общения и мира деятельности, доказывали право мира общения на относительную самостоятельность и автономию, то теперь нам предстоит более тонкая, но необходимая для наших целей операция по разделению или хотя бы расшатыванию тождества логического и лингвистического, которое характерно для европейского типа культуры, но не встречается в других типах. Возвращаться к этому тождеству нам придется многократно, но с одной целью — показать очередную грань специфики этого тождества, его принадлежности к нашему типу культуры. В какой-то степени мы его уже задевали, говоря о разрушительном смысле открытия Ингве [20], поскольку «глубина памяти» разрывает связь между синтаксическим правилом и категорией мысли, превращает синтаксис в орудие обхода ментальных ограничений человека. Но там нас интересовало именно наличие субъективной, связанной с «вместимостью» человека характеристики мира общения. Теперь же мы перед другой проблемой. Мы не можем взять тождество логического и лингвистического в арсенал универсалий социального кодирования, каким бы весом и авторитетом оно ни пользовалось в нашем типе культуры. Но мы не можем и пройти мимо этой проблемы тождества без риска сорвать взаимопонимание и оказаться в тупике.

Во многом мы здесь будем говорить о том, о чем кратко уже упоминалось во введении, где мы объясняли исходные термины. Но здесь материал будет связан другой задачей — выйти на универсалии социального кодирования, на те исходные кирпичики, структурные связки, условия осуществимости, которые используются в строительстве социокодов всех культур.

От Аристотеля до Гегеля включительно господствовало в основном логико-категориальное понимание природы языка¹, реликты которого обнаруживаются повсеместно и в нормативных школьных курсах, и в философских учениях. Гегель так

¹ Упомянувшийся выше постулат Аристотеля о тождестве синтаксического и бытийного (Метафизика, 1017 а) допускает и чисто «семиотический» вариант перевода: «Сколькокими способами говорится, столькокими способами и означает себя бытие», но появление в формулировке Аристотеля основного термина семиотики XX в. вряд ли допускает истолкование по классу «предвосхищенный», и такой перевод был бы, на наш взгляд, модернизацией.

формулировал это понимание: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке... Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама присущая ему *природа*» [14, с. 82].

Попытки нового истолкования природы языка бывали и раньше. Гоббс, например, мог бы по праву считаться провозвестником структурализма и дескриптивизма. Но как общий сдвиг в понимании языковых реалий и как попытка сакрализации предмета лингвистики знаковая интерпретация языка начинается с Ф. де Соссюра. Положения Соссюра: «Язык — система знаков, выражающих идеи... лингвистика лишь часть семиологии — науки, изучающей жизнь знаков внутри жизни общества» [51, с. 327] — означали не только социологизацию языковых реалий, которым предложено было покинуть тонкую и труднодоступную для исследования область мышления, духовной жизни и войти в связь с грубой институциональной глиной социальности, но и санкцию на уподобление предмета лингвистики предметам естественнонаучных дисциплин по вездесущим нормам актуализма.

Хотя сам Соссюр был в этом вопросе достаточно осторожен, склонялся в истолковании природы языковой реальности скорее к социально-экономическим, чем к естественнонаучным аналогиям и, различая синхронию и диахронию, оставлял место историческим подходам, его постигла обычная судьба пионеров сакрализации предметов под знаком вечности. Конт и Спенсер, например, упорно настаивали на единстве социальной статики и социальной динамики как на двух равноправных аспектах социальной реальности, но следующие поколения социологов лишили предмет социологии отметок времени, превратили социальную динамику в бесструктурную возможность социальных изменений и сдвигов. Точно так же и Соссюру не удалось удержать лингвистику на перекрестке синхронии и диахронии. Синхрония превратилась в ахронию обычного, лишённого отметок времени образца, а диахрония ушла на второстепенные роли аппендикса лингвистической теории, о котором вспоминают только тогда, когда ничего другого не остается. Пафос лозунга современных лингвистов (текст — природа лингвиста!) состоит не в подчеркивании специфики текста как языкового феномена — постулат диссоциации на уровне предложений вообще запрещает процедуру идентификации текстов среди нетекстов, а в подчеркивании «природности» текста, сравнимости языковых реалий с природными, правомерности переноса методов естественнонаучных исследований в лингвистику.

Соссюр лишь пошатнул традицию логико-категориального

истолкования природы языка, хотя и подставил под удар ее уязвимое место. Рассматривая знак как единство означаемого и означающего в более или менее традиционном духе (означаемое — понятие, означающее — акустический образ), Соссюр обнаружил изменяемость, сдвиг значения: «Прежде всего разберемся в том смысле, который приписан здесь слову „изменяемость“. Оно могло бы породить мысль, что здесь специально идет дело о фонетических изменениях, претерпеваемых означающим, или же о смысловых изменениях, затрагивающих означаемое понятие. Такой взгляд был бы недостаточен. Каковы бы ни были факторы изменяемости, действуют ли они изолированно или комбинируемо, они всегда приводят к *сдвигу отношения между означающим и означаемым*» [51, с. 339]. Но Соссюр не придал этому сдвигу функционального значения, не увидел в нем нормы и правила трансмутационного общения. Тождество логического и лингвистического было поставлено под сомнение, но само сомнение приняло вид изменчивости вообще, принципиальной возможности сдвигов и изменений в знаке. Не успев появиться, проблема оказалась закрытой от изучения просто потому, что этим сдвигом нечего было объяснять. Историческое измерение процессов общения закрывалось системой постулатов актуализма, исчезало из поля зрения исследователей.

Знак и социальное наследование

Сегодня в понимании знака есть, пожалуй, лишь несколько пунктов схождения: принадлежность знака к миру общения; внешний относительно любого члена общности и равносильный для каждого в пределах общности характер знака; вещный или, во всяком случае, воспринимаемый органами чувств материал знака; немотивированность знака. Для наших целей представляется особенно важным то уже высказанное в литературе понимание знака, которое включает и все сказанные выше пункты схождения, и две дополнительные характеристики: а) системность знака, который немислим вне некоторого множества других знаков, всегда есть различенная часть целого, несущая функции как различения, так и целостности; б) принадлежность знака к миру культуры [34; 59].

Нам особенно хотелось бы подчеркнуть эти две дополнительные характеристики, даже, возможно, огрубить их в таком подчеркивании, поскольку они представляются нам ключевыми моментами ситуаций человеческого общения.

Начать можно с элементарных силлогизмов. Любое общество на любом этапе его существования обладает некоторым массивом социально необходимых форм деятельности, причем массив этот намного превышает возможности отдельно взятого индивида, требует фрагментации в некоторое множество по-

сильных для индивидов, сопряженных и дополняющих друг друга видов деятельности. В отличие от биокода пчел, муравьев, термитов биокод человека не справляется с задачей воспроизводства этих фрагментированных видов деятельности в смене поколений, что вынуждает все типы социальности искать внебиологические средства кодирования, иметь долгоживущий, рассчитанный на множество поколений, бессмертный и вечный с точки зрения смертного индивида «социокод», несущий примерно тот же набор функций, что и биокод для других видов. Материалом, «геном» социального кодирования как раз и является знак. Используя знак, общество удерживает массив социально необходимых и воспроизводимых в смене поколений видов деятельности в двух формах существования: в репродуктивно-эмпирической и в обобщенно-трансляционной (знание), подготовленной для передачи новым индивидам.

Перечислим эти исходные положения: а) корпус социально необходимой деятельности следует фрагментировать в порционные для индивидов «порции», виды; б) матрица фрагментирования не может воспроизводиться в смене поколений средствами биологического кодирования, поэтому средства внебиологического кодирования — знаки — являются условием существования любого общества; в) внебиологическое кодирование предполагает наличие особой «наследственной» социальной знаковой сущности, способной отчуждаемо от смертных индивидов хранить матрицу фрагментирования корпуса деятельности и кодировать индивидуальные виды деятельности.

Пусть эта группа положений будет для нас исходной точкой отсчета, чем-то вроде теоремы толчка физиков, «прямолинейным движением», которое не требует доказательств, но может участвовать в доказательствах как абсолют — исходный момент определенности. Нет смысла, нам кажется, доказывать ключевой ход такого построения: если социальность как различенная, но целостная форма деятельности реализована на смертном материале индивидов и не берется биокодами этих индивидов, а общество все-таки существует преемственно и независимо от рождений и смертей индивидов, то должен существовать автономный относительно индивидов код такой формы, распределяющий индивидов по видам деятельности и, таким образом, «стыкующий» деятельность смертных поколений людей в бессмертную историю общества. И если мы, нарушая запрет на повтор, трижды в разных формулировках говорим об одном и том же, то делаем это не ради доказательности, повтор ничего не доказывает, а ради «оживления» этой ключевой схемы, из которой вытекают не столь явные, но имеющие для нас принципиальное значение выводы.

Примем на правах постулата, что матрица фрагментирования корпуса социально необходимой деятельности действительно существует в отчуждаемой от индивидов знаковой форме социокода. Что из этого следует?

Прежде всего в этом факте скрыто содержится утверждение, что каждая клеточка или ячейка матрицы суть *адрес* распределения закодированной в знаке деятельности, причем адрес, ограниченный «вместимостью» среднего индивида — средними значениями ментальных и физических возможностей человека. В попытках идентифицировать такие знаки — индивидуализирующие адреса распределения — мы сразу же наталкиваемся на институт *имен*, и если знаковое кодирование социальности мы принимаем совечным обществу, то эту же характеристику причастности к вечному мы должны приписать и именам — индивидуализирующим адресам распределения социально необходимой деятельности, фрагментированной по контурам сил и возможностей индивидов.

Конечно, с точки зрения современного европейца, за плечами которого двухтысячелетняя практика распределения младенцев в имена по святцам или по произволу родителей, имя выглядит скорее различительной биркой для административно-бюрократического крючкотворства, чем носителем социальной сущности человека. Бунт шекспировской Джульетты против тезиса «истинности имен по природе» (Не ты, а имя лишь твое — мой враг... Что имя? Роза бы иначе пахла, когда б ее иначе называли?) представляется сегодня наивным и беспредметным. В нашем социокоде имя как представитель социальной наследственной сущности работает не в режиме преформации, а в режиме эпигенеза, принадлежит скорее к миру кантовских тезисов, а не антитезисов, к миру «свободной причинности» и самораспределения в наличные или новые виды деятельности. Но, сканируя инокультурные ойкумены, мы без особых усилий убеждаемся, что эпигенез имени, лишенного «врожденных» социальных ролей и обязанностей, — чисто европейское явление. В других типах культуры имя тяготеет к преформизму, там человеку значительно больше «на роду написано».

Кубань и Хиндустан, как мы уже отмечали, сравнимы и по природным условиям, и по основным продуктам деятельности, и даже по формам деятельности — овес и прочие злаки растут, по Гегелю, и на Кубани, и в долине Ганга, требуя сравнимой деятельности по обеспечению этого роста. Но социокоды, с помощью которых новые поколения приобщаются к наследству предшественников, здесь разные, и люди себя создают по-разному. Сын кубанского парикмахера или плотника вряд ли унаследует профессию отца: перед ним огромный выбор деятельности по склонности и интересу. Сын парикмахера или плотника с берегов Ганга до самого недавнего времени жил в системе «джаджмани», которая жестко определяла его будущую судьбу не только по профессии, но и по клиентуре, по размеру гонорара в виду натуральных поставок и услуг, даже по кругу возможных жен [26].

Присутствие в социальном кодировании и в человеческом общении имен — индивидуализирующих адресов может, по на-

тому мнению, рассматриваться как отличительный признак человеческого общения. Сегодня, когда расплывчато определенные понятия «знак», «общение», «язык» переносятся и на животных (пчелы, муравьи, термиты, дельфины), применение критериев адресности (индивидуализирующее имя) и участия во внебиологическом кодировании индивидуальных видов деятельности дает возможность отличить человеческое от нечеловеческого. Пчела может сколько угодно танцевать, кодируя в фигурах танца расстояние и направление полета, но, поскольку это умение информационно танцевать передано пчелё по биокоду и сам информационный сигнал в принципе не может иметь избирательного индивидуального адреса, механизмы кодирования сообщения, его передачи и восприятия носят очевидно «подкорковый», неосознанный характер, так что рассматривать подобного рода биологические явления в терминах человеческого социального общения не имеет, на наш взгляд, смысла. Внешнее сходство здесь только запутывает, создает трясину смысловой неопределенности и многозначности там, где их могло бы и не быть².

Ниже термины «знак», «общение», «значение», «язык», «социокод» мы будем употреблять в узкочеловеческом значении как видовую особенность человека, существа социального по необходимости или, что то же, по биологической несостоятельности. Мы не будем развивать эту точку зрения на происхождение общества как на вынужденный, под угрозой вымирания, ответ биологического вида на длительные и неблагоприятные изменения среды. Этот взгляд на социогенез давно высказан в марксизме, и мы упоминаем о нем лишь по связи с нашими исходными положениями. Социальность, внебиологическое кодирование как ответ на неблагоприятные изменения среды может означать только одно: появление в экологической нише вида таких жизненно важных для него и поддающихся типизации (репродуктивных) ситуаций, решение которых требует коллективных координированных действий, т. е. действий, программы которых различены на индивидуальной основе и интегрированы в целостность по конечному результату (охота на крупных животных, например, которая обнаруживается в технологических арсеналах практически всех «первобытных» обществ).

Смысл такого разбиения программ на индивидуальной основе и интеграция в целостность по конечному результату есть фрагментация единой коллективной программы акта деятельности на посылные для индивидов различные и сопряженные в целостность подпрограммы, т. е. появление устойчивой,

² Нельзя, конечно, исключать разного рода сумасшедшие гипотезы вроде той, что сложные формы общения у живого (пчел, муравьев, термитов) суть реликты застойных форм социального прежде общения, освоенного постепенно и поглощенного биокодом. Подобные гипотезы нельзя опровергнуть, но это еще не причина, чтобы заниматься ими всерьез: доказать их тоже нельзя.

призванной решать данную типизированную ситуацию *группы* с более или менее четким распределением ролей по конечному числу участников. Для кодирования такой деятельности в целях передачи новым поколениям требуется как минимум два рода знаков: знаки-фиксаторы типизированной ситуации и знаки-фиксаторы позиций индивидов в группе. Если социогенез шел по линии налаживания коллективных действий, по линии выделения типизированных ситуаций коллективного действия и столь же типизированных групп, решающих такие ситуации, то сопутствующий социогенезу попытки использовать животное еще, безадресное общение³ для кодирования этих социальных ценностей в знаке находились бы под селекционирующим давлением адресно-именной схемы, т. е. наиболее устойчивыми результатами «проб и ошибок» кодирования в знаке были бы те, которые действительно фиксируют ситуацию, группу, ее участников, распределение ситуативных ролей по участникам.

Современное состояние языков, возникавших, похоже, более или менее одновременно, мало что может сказать об исходных формах языкового общения, о «начале» языка. Все языки прошли огромные по длительности периоды становления формы, выработали тонкие и сложные структуры, так что любая попытка выстроить языки по структурному основанию в шеренгу «развитости», где «правофланговому» и наиболее развитым оказывается то язык флективный (Гегель, Хейдеггер), то аналитический (Есперсен), оказывается несостоятельной прежде всего потому, что ареалы распространения языковых типов не совпадают с ареалами распространения типов культуры. Языки Кубани и Хиндустана, например, близки по типу и, возможно, восходят к единому индоевропейскому языку-предку, но социокоды, ответственные за тип культуры, здесь, как мы уже упоминали, различны. Это не только и не столько шпилька в адрес лингвистической относительности и любых других попыток отождествить структуры языка и способы членения окружения, но и предупреждение для нас самих. Если мы говорим о том, что язык и социокод соучастны социальности: не может существовать общество без внебиологического кодирования, а такое кодирование немислимо без языка, то из этого еще не следует, будто язык и социокод одно и то же, будто это лишь два различных по генезису термина для одного феномена. Структура социокода и структура языка могут оказаться двумя разными структурами. Соответственно и «смысл», «значение», «знание», если они прописаны по наличным результатам общения, т. е. по социокодам, могут оказаться в весьма слабой корреляции с типом языковой структуры.

И все же, если социогенез шел через налаживание коллективных действий, через выделение социально значимых типич-

³ Довольно значительные объемы такого безадресного стадного общения «по объекту» (сигналы тревоги, опасности, вызывающие типизированные поведенческие реакции) подтверждаются множеством исследований [53].

зированных ситуаций коллективного действия и групп, решающих эти ситуации, мы должны либо допустить идею вмешательства сверхъестественных сил, либо признать именованное «начало» языка, т. е. первичность имени — индивидуализирующего адреса распределения социально необходимой деятельности, фрагментированной по мере сил и возможностей индивида. Позднее могли начаться процессы дифференциации и трансформации, накопления структур растущей общности, разделения языка на уровни единиц, но если мы, например, постулируем «начало» языка на синтаксическом уровне, мы должны будем призвать на помощь нечистую силу: такие структуры могут появиться либо в результате длительной эволюции формы, либо должны упасть с неба. Почву для их появления в стадной эмпирии предсоциальности обнаружить невозможно.

Различие функций языка и содиокода, возможность, а на ранних стадиях и высокая вероятность использования для нужд социального кодирования случайного, хотя и типизированного знакового материала, наша слепая европейская уверенность в том, что логическое и лингвистическое — две стороны одной медали, могут вызвать подозрения и насчет универсализма основных видов общения — коммуникации, трансляции, трансмутации. Мы вводили эти виды в явочном, так сказать, порядке, в плане чистых различий, способных стать точками роста и «местами крепления» новых значений, прописанных по миру общения. Теперь, на подходе к типу культуры, нам требуются некоторые уточнения с учетом собственно программирования.

Уточнения производны от того факта, что виды общения являются одновременно не только потоками информации, различно ориентированными по режиму (коммуникация — отрицательная обратная связь, трансляция — обучение, трансмутация — объяснение), но и потоками, в которых, как мы уже видели, могут протекать различные по форме, структуре, степени комплексности информационные единицы. Научная статья, например, вряд ли может нести информацию для «первобытного» охотника, как и ритуальный танец — для европейца. Нам следует попытаться понять ту границу, которая отделяет в видах общения универсальное от особенного, прочерчивает переход от социального кодирования вообще к культурному типу.

Пусть знание — знаковая форма преемственного существования сложившихся видов социально необходимой деятельности — должно постоянно удерживаться в матрице фрагментирования, поскольку это условие преемственного существования общества в смене поколений. Пусть каждый социально значимый акт деятельности индивида рассматривается как единичная реализация программы, созданной предшественниками и унаследованной индивидом в процессе обучения. Во введении мы говорили о немотивированности состава фрагмента знания с точки зрения содержащихся в нем программ и соответственно

о возможных различиях в интерьерах деятельности даже в одном типе культуры. В предыдущем разделе мы говорили о том, что за актами общения стоит текст — результат предыдущих актов общения, а тексты всегда имеют более одного носителя. Теперь мы говорим об именном начале языка как о гипотезе, помогающей понять первые шаги социальности через становление и знаковое оформление типизированных ситуаций коллективного действия с фиксированным числом участников и с индивидуальным распределением подпрограмм по именам в рамках целостной программы коллективного действия.

Это последнее обстоятельство усложняет картины общения и кодирования в их универсальных составляющих, поскольку индивидуализирующий характер имени входит в известное противоречие с принципом совместного владения текстом, этим условием актов общения. Мы высказываем предположение, что при объяснении подобных противоречий следует учитывать тот факт, что на разных исторических периодах на первый план могли выдвигаться то физические, то ментальные ограничения человека и для начальных этапов становления социальности решающее значение имели физические ограничения. В этом случае текст мог быть ориентированным на группу, не выходя за пределы ментальной вместимости индивида, а подпрограммы группового действия — на имя, учитывающее физические возможности индивида.

Этим мы пока ограничимся. Суть экспликации выводов, содержащихся в констатации наследственной или, мы бы теперь сказали, трансляционной природы знака, сводились бы к группе универсальных, имеющих силу для социальности на любом этапе ее развития положений: а) если социальность не кодируется биологически, должны существовать внебиологические средства ее кодирования — знаки; б) если объем социально необходимой деятельности превышает возможности индивида, должна существовать и воспроизводиться в смене поколений матрица фрагментирования такой деятельности в порционные для индивида дозы — имя как адрес распределения закодированной деятельности; в) если социогенез связан с появлением коллективной или групповой деятельности, приходится принять именно «начало» языка, все другие варианты требуют в силу отрыва от эмпирического уровня привлечения сверхъестественных сил; г) если матрица фрагментирования действительно существует и индивид в социально значимых актах деятельности развертывает унаследованные им от предшественников по социокоду программы, то должно существовать два средства общения — коммуникация и трансляция; д) если общество не изъято из борьбы за существование и социокод, как и биокод, должен пассивно или активно изменяться, трансформируя матрицу фрагментирования производно от изменений среды, то существует и третий срез общения — трансмутация, который в европейском очаге культуры называют «познание».

III. НЕЕВРОПЕЙСКИЕ ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО КОДИРОВАНИЯ

История нашего европейского социокода есть во многом история замыкания структур социального кодирования на грамматические структуры вполне конкретных языков: флективного греческого для антично-христианского времени (творение мира по слову-логосу, логическая упорядоченность мира и его выразимость в логике понятий); аналитического новоанглийского для нового времени (взаимодействие, причинность); на метасинтаксические структуры английского, главным образом, языка в наше время (ранговые распределения, ограничения по глубине). Эти замыкания на языковые структуры высокой степени общности создают и поддерживают иллюзию, что так и должно быть, что любой «нормальный» социокод, обеспечивающий воспроизводство социальности и накопление знания, обязан строиться на логико-лингвистическом основании или хотя бы стремиться к такому «развитому» построению.

На этой иллюзии, в частности, и основана лингвистическая относительность. Ведь в самом деле, если поддаться глубоко укоренившемуся в нашем сознании чувству логической упорядоченности мира, чему чуть ли не самоочевидным доказательством служит познаваемость мира, выразимость результатов познания вещных отношений в логике понятий, то немедленно возникает и вопрос: а по какому, собственно, слову, по какой логике сотворен мир? По слову греков? Англичан? Хопи? Единственно последовательно христианским ответом на этот вопрос будет ответ в духе лингвистической относительности: миров столько, сколько языков, и раз уж данная языковая общность преемственно существует, не входя в конфликты с закономерностями окружения и воспроизводя свои социальные институты в смене поколений, ей нет ни малейшего резона считать свой мир и логику этого мира в чем-то ущербными, уступающими мирам и логикам других языковых общностей в совершенстве.

Вместе с тем иллюзорность идеи структурного тождества социокодов не менее самоочевидна. Вряд ли найдется сегодня лингвист или историк, способный без потрясений «вместить» идею разового возникновения языка во всей тонкости и сложности своих структур, включая и структуры высокой степени общности. Образ Афины, в полном вооружении выходящей из головы Зевса, не пользуется сегодня кредитом, да и гефестов

молот оглушительных и разовых божественных решений давно вышел из моды. На все сегодня требуется время. Все сущее обязано стать, иметь историю становления, достаточно глубоко уходящую в прошлое, к «началу». Это относится и к грамматическим структурам языков, к их «категориальным потенциалам», которые без труда обнаруживаются в любом современном языке, но заведомо отсутствовали в их «началах».

Можно только гадать, сколько времени требуется языковой общности, чтобы в миллиардных актах речевой деятельности «проявилась» форма, выделились уровни языковых единиц, сложилась та или иная система грамматических правил, в том числе и синтаксических. Ясно, что для подобной стихийной эволюции языковой формы требуются не годы и не десятилетия. С другой стороны, не менее ясно и то, что возникающее общество не может ждать появления развитого категориально-потенциала, с тем чтобы построить на его основе «правильный» социокод: для общества достаточно срыва трансляции в одном поколении, чтобы оно погибло и люди вернулись в исходное животное состояние, где каждый сам себе голова и, опираясь на информацию биокода, своими силами строит свою личную историю с весьма проблематичной вероятностью продолжения ее в делах потомков.

Еще менее состоятельна идея временного, пока не возникнет категориальный потенциал, использования «неправильного» или «неразвитого» социокода, неспособного правильно ориентировать живущее поколение общества в окружающем мире, неспособного обеспечить трансляцию знания, накопленного в матрице фрагментирования, неспособного воспроизвести корпус социально необходимой деятельности в новых поколениях, сохранив действенность этой деятельности, т. е. ее производность от вполне реальных и независимых от человека свойств окружения. Мы до сих пор еще не прочь порассуждать на христианский манер о братьях-язычниках, плутающих в потемках неразвитости, невежества, суеверий и страхов перед силами природы, как-то совершенно отвлекаясь от того тривиальнейшего факта, что природа никому не делает скидок на неразвитость и нежный возраст, не позволяет с собой обходиться без знания дела. Вооруженное «неправильным» или «мистическим» социокодом, общество оказалось бы в положении «неправильного» караса, который кидается от червяка и нападает на жуку. И там и здесь исход был бы один. Сам факт выживания общества в наборе созданных предшествующими поколениями социальных институтов может служить достаточной гарантией того, что данное общество обладает правильным и достаточно развитым для условий собственного существования социокодом.

В свете сказанного положение в нашем социокode, в строительстве которого действительно участвовали категориальные потенциалы греческого, новоанглийского и, возможно, других языков, может свидетельствовать только об одном: о сравни-

тельно позднем, когда уже существовали категориальные потенциалы, возникновении нашего способа кодирования социальных ценностей, а также и о том, что в силу каких-то неустраиваемых причин зачинателям нашего типа культуры пришлось постепенно отказаться от старого типа кодирования и выработать новый социокод, основанный на использовании универсальных языковых структур.

Здесь возможны и уточнения по месту и времени. Колыбелью европейского способа кодирования был бассейн Эгейского моря, где уже с середины II тысячелетия до н. э. фиксируются следы неполадок в функционировании прежнего социокода, близкого по структуре к так называемым «традиционным» способам трансляции социальности, т. е. к социокодам царств Двуречья, Египта, Индии, Китая. Где-то на рубеже I тысячелетия до н. э. появляется закон — «номос», безличный, самостный и равносильный знаковый регулятор всеобщих «гражданских» отношений, не имеющий аналогий в других очагах культуры¹. Этой датой и можно, видимо, отметить начало строительства нового европейского социокода. Завершение строительства следует, по нашему мнению, связать с появлением опытных наук (XVI—XVII вв.) или даже с началом технологических приложений научного знания (XVIII в.).

Вынужденный характер перехода к новому способу кодирования также очевиден. Если в понятие «развитость» вкладывать не даты возникновения, а, скажем, объем социокодов, их способность связывать и транслировать в смене поколений различные по объему массивы знания, то вплоть до начала технологических приложений науки, до XVIII в., хвастаться европейцам было нечем. Высшие показатели развитости принадлежали странам традиционной культуры, они же были и лидерами технического прогресса своего времени. Из одного только Китая Европа заимствовала компас, порох, разборный шрифт, бумагу, не говоря уже о таких мелочах, как фарфор, эмамены или деревья на обочинах дорог. «Сказочный» Восток и его несметные богатства до самого недавнего времени оставались для Европы таким же предметом вождлений и восторгов, каким традиционный Египет был для нетрадиционных греков. Сегодня вряд ли кого-нибудь воодушевила бы идея возврата к традиционному способу жизни, но вот первая европейская утопия — «Государство» Платона — представляла собой, по замечанию Маркса, «лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя» [3, с. 379], первый европейский завоеватель Александр Македонский, он же ученик Аристотеля, покорив Египет, тут же принял на себя бремя власти и божественного родства. Недалеки были от подобных поступков

¹ «Номос» греков принципиально отличен, например, от «фа» китайских легистов. Номос безличен, равносильен, вне его действия не остается никто, в том числе и законодатель. «Фа» легистов — свод правил для властителя, для которого эти правила не распространяются.

и монархи абсолютистской Европы, которые внимательно приглядывались к опыту управления восточных владык.

Словом, сколько-нибудь заметного эффекта движения по шкале развитости Европе с ее новым социокodem пришлось дожидаться около трех тысячелетий. И происходило это, похоже, потому, что новый социокodem вплоть до появления опытной науки не располагал механизмами трансмутации, социализации нового знания в соответствующих европейскому кодированию формах. Распределение таланта вряд ли отличалось в античной и средневековой Европе от современного, но не было механизмов утилизации таланта, и Европа за три тысячелетия практически ничем не пополнила оружейный арсенал деятельности, жила на износ традиционного наследства, заимствовала новинки у той же традиции. Появление опытной науки, института научной публикации, а затем и прикладных каналов перемещения научного знания к местам и датам приложения завершило перестройку социокodemов, создало уникальную ситуацию «раздельной», в чистой и прикладной форме, социализации знания, когда фундаментальные научные дисциплины вроде физики, химии, биологии идут, подобно комбайнам, оставляя за собой «валки» проверенных на репродукцию результатов, а прикладные отбирают из валков приглянувшиеся им элементы для соединения их в рабочие смеси машин, технологий, новых продуктов.

Прямым следствием этой новой ситуации явилось то, что мы называем сегодня «научно-технической революцией», а в качестве одной из частных и весьма болезненных проблем, к пониманию состава которой и возможных путей решения мы пока еще только приближаемся, выявилась проблема «культурной несовместимости» — типологического различия способов социального кодирования и особенно трансмутационных механизмов. Эти различия, хотя они и не препятствуют проникновению в неевропейские очаги культуры конечных продуктов социализации знания в виде новой техники и новых продуктов, предельно затрудняют освоение полной «раздельной» схемы социализации: опытные науки — приложение². В результате

² Ньерере, президент Объединенной Республики Танзании, видит основную опасность ситуации в том, что в процессе подготовки научных кадров происходит психологическая переориентация индивидов и они вообще оказываются за пределами родной социальности: «Здесь акценты переносятся с взаимозависимости на индивидуальность, поскольку именно индивиду нужно самостоятельно читать, учиться, использовать возможности для личного совершенствования. Это смещение акцентов неизбежно» [92, с. 185]. А эта психологическая переориентация порождает вместе с чувством принадлежности к интернациональной дисциплине и чувство отчуждения, духовного сепаратизма: «Они сравнивают себя как группу или как образованных индивидов со студентами и учеными богатых стран. Они чувствуют себя обойденными, если их условия хуже, а плата ниже. И все это в то время, когда массы продолжают жить со средним годовым доходом на душу населения около 20 долларов» [92, с. 185]. Рецепт лечения болезни не так уж оригинален: «Преподаватели и студенты должны оставаться в единстве с остальным обществом ра-

возникает опасный эффект локализации научно-технической революции, которую «делает» и в которой активно участвует горстка стран европейской культурной традиции (13 стран дают свыше 90% мирового научного продукта), тогда как другие страны с населением более 70% от мирового оказываются странами «научной пустыни», где средний годовой доход на душу населения в 15—20 раз ниже (50—20 долл.), чем в развитых странах.

Локальный характер научно-технической революции, попытки понять причины локальности, в том числе и «культурную несовместимость», привели в интересующем нас плане типологии социального кодирования к появлению массы исследований полевого в основном и прикладного характера, которые позволяют приблизиться к пониманию основ структурирования социокодов. Судя по данным таких исследований, кроме структуры нашего социокода, который изучен, пожалуй, хуже, чем другие, сегодня имеет смысл говорить о двух других структурах и соответственно типах социального кодирования, которые мы назвали бы лично-именным социокодом и профессионально-именным социокодом.

Лично-именное кодирование

Лично-именной социокод ближе всего к той исходной схеме социального кодирования, о которой мы говорили как о минимальных условиях социогенеза и в основе которой лежит имя-адрес, оно же — ячейка матрицы фрагментирования, оно же — знак, включающий индивида в социальность. Социокоды этого типа встречаются в охотничьих «племенных» или «первобытных» обществах. Отличительная особенность этих социокодов — наличие в них конечной по числу группы вечных взрослых или «охотничьих» имен, в которые распределены частные подпрограммы действий в типизированных ситуациях коллективного действия. Эти типизированные ситуации коллективного действия (прежде других охота на крупных животных, а затем социальные ритуалы) несут функцию интеграторов социокода, т. е. имена, в каждом из которых может в данный момент присутствовать только один смертный индивид, интегрируются в матрицу фрагментирования по сопряжению, контакту с други-

ди достижения общей цели. А это возможно только в том случае, если студенты и преподаватели сами чувствуют свою идентичность с согражданами, включая и тех, кто вообще не был в школе. И условие этого — возвращение выпускников в те сообщества, из которых они вышли, ради преобразования этих сообществ изнутри» [92, с. 186]. Нетрудно понять, к чему может привести это инокультуртрегерство-народничество, которым до «культурной революции» увлекались и в Китае. Вернувшиеся в сообщество выпускники разорвут дисциплинарные связи и будут потеряны для науки, станут либо донкихотами-миссионерами, либо вернуться в исходное состояние идентичности с теми, «кто вообще не был в школе».

ми именами в актах коллективного действия, не требуют надстройки всеобщего, каких-либо дополнительных интегрирующих оснований, кроме, говоря терминами Леви-Брюля, «сопричастия», задействованности в некотором числе коллективных предприятий, где у него свои особые маневры, сопряженные с особыми же маневрами других индивидов. Взрослые имена не покидают горизонта социальной эмпирии, т. е. введенный в имя индивид попросту «растворяется» в тексте этого имени, отождествляя себя со всеми прежними его носителями и принимая на себя, как свои собственные, все роли, подвиги и нормы поведения в типизированных ситуациях коллективного действия, которые содержатся в тексте, привязанном к данному имени.

Ясно, что носить взрослое охотничье имя не по силам ни ребенку, ни старику, поэтому человек в лично-именном социуме «трижды рождается» для общества: как ребенок, как взрослый и как старик, получая в каждом таком акте особые имена. В акте посвящения — центральном акте трансляции, который оснащен достаточно действенной и далеко не всегда безболезненной мнемотехникой, — индивида программируют в его социальные роли и обязанности, вводя в него текст имени. При мером такого текста, с оговорками на европейское происхождение, может служить «Песнь о Гайавате» Лонгфелло. Каждое имя, видимо, имеет подобную «песню» — текст, в котором с той или иной степенью мнемотехнического совершенствования закодированы типизированные ситуации, линии поведения носителя имени в таких ситуациях, контакты с носителями других имен.

Взрослые охотничьи имена образуют золотой знаковый фонд таких обществ, и, судя по жалобам исследователей, эти имена ревниво оберегаются от чужого глаза и уха, причем таинственность, похоже, входит в арсенал мнемотехнических средств как один из наиболее эффективных способов запоминания: то, что не подлежит разглашению, запоминается лучше. Есть и множество других «оболочек» вокруг взрослых имен как знакового ядра социальности: большинство обрядов и ритуалов таких обществ обнаруживают отчетливую «центростремительность», направленную на имена и особенно на интеграционные узлы связи имен в целостность — на коллективные действия, которые бесконечно воспроизводятся, отрабатываются в имитационно-тренировках типа танца, ритуализированной игры, действия.

Леви-Брюль [27, с. 30, 95—119] приводит множество свидетельств особого положения имен, их вечности, преемственности, хотя и не подчеркивает социально трансляционную их природу, не идет дальше констатаций типа: «Первобытные люди рассматривают свои имена как нечто конкретное, реальное и часто священное... Коснуться чьего-либо имени — значит коснуться самого его или существа, которое носит это имя... При вступлении в новый период жизни, например во время

посвящения, индивид получает новое имя... Каждый клан имеет определенное ограниченное количество имен, каждый член клана зараз имеет только одно имя» [27, с. 30—31]. Но трансляционная функция имен в его описаниях настолько прозрачна, что лишь плотными шорами парадигматизма можно объяснить тот факт, что он не выделяет эту функцию в центральную. Леви-Брюля интересует эволюция мышления: «Для первобытного мышления нет явлений природы в том смысле, какой мы придаем этому термину. Первобытному человеку нет вовсе нужды искать объяснения: такое объяснение уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений. Приходится, таким образом, совершенно иначе ставить проблемы подобного рода. Выяснить надо не логическую операцию, при помощи которой совершается истолкование явлений, ибо первобытному мышлению явление никогда не представляется отдельно от интерпретаций; требуется выяснить, каким образом явление мало-помалу высвободилось из того комплекса, в котором оно раньше было заключено, каким образом оно стало восприниматься раздельно, каким образом то, что сначала служило составным элементом, сделалось впоследствии „объяснением“» [27, с. 26—27].

Для Леви-Брюля не существует вопроса о том, а зачем, собственно, первобытному мышлению или логико-лингвистическим структурам эволюционировать именно в этом направлении диссоциации, какой эффект подобная эволюция могла бы иметь по отношению к способности первобытных обществ воспроизводить в смене поколений свои институты. Нас же интересует именно эта сторона дела, а не эволюция форм мышления, т. е. мы не считаем себя вправе подходить к партиципации с мерками других социокодов, подходить как к некоторому злу, проявлению неразвитости, от чего социокоду этого типа надлежит освободиться по ходу развития-диссоциации. То обстоятельство, что социокоды этого типа древнейшие, что они не исползуют письменной речи, ограничиваясь возможностями человеческой памяти для хранения и трансляции знания, свидетельствует в пользу большей мобильности и меньшей инерционности социокода этого первичного типа по сравнению с нашим социокодом. Социокоды первобытных обществ за множество тысячелетий их существования могли в принципе пройти и, видимо, прошли куда больший путь трансформации и развития, чем наш молодой социокод за три тысячелетия. Вопрос здесь, похоже, не в том, как далеко они прошли по дороге развития, а в том, по какой дороге, куда, в какую развитость шли.

Поскольку коммуникация как синхронное корректирующее общение не затрагивает и не меняет самих программ, ответ на этот вопрос нужно искать в анализе механизмов трансляции и особенно трансмутации, которая как раз и создает переход от фенотипа к генотипу, от частных отклонений и изобретений новых программ к структурным изменениям в социокоде.

Трансляционный механизм лично-именного кодирования изучен достаточно детально. Это ритуалы посвящения. Их подготовка и непосредственное программирование индивидов во взрослые имена совершаются силами старейшин или старцев, т. е. бывшими носителями взрослых имен. Память старцев и есть, собственно, та «фундаментальная библиотека» лично-именного кодирования, в которой хранится «энциклопедия» первобытной социальности: имена — адреса распределения знания и индивидов — и связанные с именами тексты. Вместимость этой коллективной памяти и будет в конечном счете определять возможные объемы знания, которые социокод этого типа способен освоить, включить в трансляцию для передачи от поколения к поколению, а производно от этих объемов код определит и число индивидов, которое он способен удержать в единой социальной структуре.

Исследователи единодушно отмечают «поразительную силу» памяти индивидов в этом типе культуры, ее емкость, конкретность, детализацию [27, с. 73—78]. Но какими бы огромными ни были емкость и разрешающая способность такой памяти, это все же человеческая память, возможности которой не безграничны. Если в матрице фрагментирования использован принцип индивидуализации, т. е. одно и то же имя не может принадлежать сразу двум или многим индивидам, и если кодирование постоянно должно удерживаться в горизонте эмпирии, то емкость кода и его историческая глубина вряд ли могут быть значительными. Трудно, конечно, точно определить эту емкость, но более или менее очевидно, что социальность этого типа едва ли способна организовать в единое целое численность порядка миллиона или даже десятка тысяч индивидов, тем более транслировать столь сложное единство. За какими-то пределами общества этого типа должны либо «почковаться», дублируя социокоды, либо же тем или иным способом ограничивать рост численности.

Значительно менее изучена трансмутация, общение по поводу познания. В принципе понятно, что и этот первичный лично-именной способ социального кодирования не может обойтись без преемственной трансформации матрицы фрагментирования либо за счет изменения текста имен, либо за счет умножения имен.

Что касается умножения имен, то этот способ очевидно лимитирован возможностями памяти старцев и почти столь же очевидно его лимиты были исчерпаны задолго до того, как эти социокоды появились в поле зрения европейских миссионеров и исследователей. Известную терпимость к новым, не несущим социальной нагрузки именам, которую фиксируют сегодня у некоторых племен путешественники и полевые исследователи, следует, возможно, приписать либо наличию у этих племен великих открытий, «абсолютного оружия» типа отравленного наконечника, которые ослабили пресс коллективизма, необхо-

димность сохранения ситуаций коллективного действия, либо же симбиозу с другими типами культуры и специализации на основе обмена.

Более прозрачен, доступен для наблюдения и понимания процесс трансмутации через изменение текста имен. Он может быть понят как утилизация шума методами социальной селекции. Даже детально запрограммированное в рамках ситуации коллективного действия поведение индивидов не исключает отклонений от программы, промахов, сбоев, неудач, т. е. субъективного шума на уровне отдельных поступков. Вообще-то в социальностях этого типа функционируют эффективные средства борьбы с субъективным шумом: допустивший сбой или промах охотник проходит ритуал очищения-исправления, иногда весьма болезненный, возвращая вышедшее из формы тело в кондиционное состояние. Но если неосознанное или сознательное отклонение приводит к очевидному успеху, отношение к такому шумовому эффекту кардинально меняется. Его, так сказать, «публикуют» обычно тем же составом участников, в деталях имитируя ситуацию, в которой возникло новое поведенческое решение, отмечают такое событие праздничным пиром и вообще всячески вдалбливают в память старцев состав и результат нового маневра. Если акт этой своеобразной публикации удается, у новички появляются шансы на социализацию, на включение в состав имени. В акте передачи имени новому носителю она уже будет присутствовать в тексте имени как программа среди программ, т. е. перейдет из фенотипа конкретной деятельности в генотип социальной трансляции.

Хотя экологические ниши первобытных обществ достаточно устойчивы и за древностью существования соответствующих социокодов в этих нишах вряд ли существует широкое поле для появления новых ситуаций коллективного действия, т. е. для решения познавательных проблем методом поиска, проб, гештальта, полностью исключить появление таких ситуаций нельзя, да и для понимания генезиса существующих социокодов явно недостаточны методы эволюции и почкования освоенных прежде ситуаций. Хорошо документированными выявлениями гештальта являются, на наш взгляд, первые контакты с европейцами. Судя по разнообразию встреч европейцев с аборигенами, вторжение новых ситуаций, требующих коллективного действия, в обжитую экологическую нишу вызывает обычную в таких случаях поисковую активность методом проб и ошибок, когда первый контакт не предопределяет второго и лишь из множества независимых гештальтных решений отбираются для типизации наиболее устраивающие по результату.

Важным фактором трансмутации является и ограниченная историческая глубина социокода. Основанные на коллективной памяти старцев социокоды вряд ли способны иметь глубину более двух-трех поколений, удерживать в памяти ситуации

и программы, не встречающие подкрепления деятельностью на протяжении жизни нескольких поколений.

Естественным результатом этого ограничения по исторической глубине был бы дренаж не встречающих подкрепления программ из состава текста имени и появление известного «люфта» вместимости, готовности индивидов к пополнению текста имени новыми различиями. Побочным результатом ограничений по глубине была бы косвенная историческая селекция на наиболее устойчивые репродуктивные составляющие среды и деятельности: в актах ввода в текст имени новых различий и дренажа морально устаревших или не встречающих подкрепления различий должно было бы возникать «левое смещение» — сдвиг наиболее древнего, общего и устойчивого к началу текста и соответственно сдвиг внешнего восприятия смысла имен носителями других имен к началу текста имени. Этот процесс «левого смещения» вряд ли несет в лично-именном кодировании какую-либо социальную нагрузку: в актах посвящения текст и в древней, и новой части воспроизводится полностью, программирование индивида в имя не может быть частичным. Но в других типах кодирования, прежде всего в традиционном или профессионально-именном, где в качестве основного транслятора устойчивых навыков используется семья, левое смещение текста имени позволяет уводить освоенное знание в «подкорку» семейной трансляции и освобождать имена, редуцируя их тексты, для более активной социализации нового знания.

В целом социокод лично-именного типа лимитирован по объектам деятельности совокупной социальной потребностью, т. е. химизмом, темпом совокупного обмена веществ, распределением необходимых составляющих такого обмена по доступным для социума объектам среды. По форме знания социокод определен физическими прежде всего возможностями индивида как основного субъекта социальной значимой деятельности и в энергетическом и в кибернетическом плане; в такой социокод очевидно невозможно ввести теоретическое знание, не имеющее прямой связи с поведенческой эмпирией деятельности.

На эти объективные и физические ограничения накладываются и субъективные — вместимость человеческой памяти, и прежде всего, памяти старцев. Субъективные ограничения лимитируют объем принятого социокодом к трансляции знания, а через него и объем возможной социально-полевой деятельности и предельные значения численности социума. Поскольку все ячейки матрицы фрагментирования всегда должны быть заняты индивидами, т. е. имена как адреса распределения социальной необходимой деятельности не могут пустовать, лично-именное кодирование предполагает известную избыточность претендентов на взрослые имена. Возможны, и они описаны в литературе, случаи, когда индивид проходит по жизни, оставаясь «кандидатом» в члены общества, но так и не становясь

полноправным его членом. Поскольку же возможность отчуждения избыточного продукта в деятельности по лично-именному социокоду крайне невелика, избыточность не может быть значительной, она должна либо гаситься искусственными мерами, либо вести к почкованию племени.

Транслируемая по лично-именному коду социальность во многом еще близка к механизмам биологического кодирования, о ней можно сказать словами Маркса, что сознание здесь заменяет человеку инстинкт, «что его инстинкт осознан» [5, с. 30]. Правда, это «инстинкт коллективный», распределенный по группе деятелей, и неосознанным, невоспроизводимым (в актах программирования хотя бы) он быть не может. Сближает лично-именной социокод с биологическим кодированием и то обстоятельство, что в этом способе кодирования не обнаруживается сколько-нибудь явного вектора трансформаций, т. е. за пределами дозволенного вместимостью памяти старцев мы вряд ли имеем право говорить о развитии как преемственной векторной трансформации социокода. Эволюция лично-именного кодирования в этом отношении носит очевидно пассивный характер оптимизации приспособления к экологической нише, не способно активно перекраивать условия собственного существования за счет изменения самой этой ниши. Иными словами, трансформации лично-именного социокода — производно от изменений среды — могут в погоне за оптимальностью приспособления «петлять», «пересекаться», если среда в своих параметрах подвержена циклическим изменениям. В этих кругах и петлях, правда, идут процессы становления формы, накапливаются категориальные потенциалы языков и происходит многое другое по линии совершенствования субъективной стороны кодирования, но, если социокод уже достиг насыщения с точки зрения вместимости коллективной памяти старцев, говорить здесь о развитии как об увеличении объема транслируемого знания едва ли уместно.

Вместе с тем налицо и глубочайшие различия между биологическим и социальным лично-именным кодированием. Они связаны главным образом с оперативностью, точностью, малой инерционностью и эффективностью кодирования. Уже само по себе сокращение «срока жизни» индивида для общества — периода пребывания в носителях взрослого имени — дает обычный «биологический» эффект снижения инерционности и ускорения процессов трансформации (больше поколений в единицу времени). Но основное значение имеет тот факт, что прямое шакое кодирование индивида в деятельность сводит к минимуму потери на мутационный разброс, т. е. не требует той огромной избыточности для селекции мутантов на выживание, которая лежит в основе биологической эволюции. Трансформации социокода совершаются как акты прямого перекодирования текста имени, сохраняя в этих актах лишь оптимальные «мутации» и отказывая в социализации «мутациям» вредным или

морально устаревшим (ошибки, промахи, неудачи). Этот прямой, избегающий вероятностных решений путь преемственной трансформации деятельности характеристик вида с самого начала дает эффект необратимости перехода из животного на социальный мир. Темпы эволюции биокода и социокода попросту несравнимы.

Нельзя, конечно, отрицать «погоню» биокода за социокодом: тысячелетия социального кодирования дают, видимо, какой-то специфический осадок в генофонде человечества, который позволяет, скажем, воспитанному в животной среде человеческому ребенку быть животным, но не позволяет воспитанному в человеческой среде животному стать человеком. Будь социокод чем-то кристаллическим, омертвевшим, остановленным в трансформациях, биокод рано или поздно «нагнал» бы его и поглотил, т. е. превратил бы социальность человеческую в социальность естественно-биологическую типа социальности пчел, муравьев, термитов. Мы вовсе не случайно говорим об этом. Большинство современных утопий и антиутопий тяготеет то к улью, то к муравейнику как к средствам и целям искоренения зла и, говоря терминами Салтыкова-Щедрина, к сочетанию «идей прямолинейности с идеей всеобщего осчастливления» [45, с. 82], к чему нас влечет методология «точных подходов» и математических интерпретаций счастья. Но, к счастью человечества, как нам кажется, гибкость и эффективность методов социального прямого кодирования, высокие темпы трансформации социокодов, где человек всегда выступает неопределимым до поры до времени источником подлежащего утилизации шума, делают несостоятельными надежды вернуться к биологическому кодированию, а с ними и надежды на реализацию утопий и антиутопий.

Детализированное описание лично-именного кодирования способно возбудить опасения и сомнения в плане возможных расистских столкновений этой «первобытной» картины. Если бы существовала жесткая связь между социальным и биологическим кодированием, такое истолкование было бы неизбежным, вопрос о типологических различиях социумов смещался бы из сферы знака в сферу гена, а ген — это уже «природа», это уже табу для человека науки, который способен «открывать» нечто в природе, но не менять и переиначивать это открытое. Сам точный метод опытной науки, который исключает идею альтернативности связи между поведением и внутренним свойством объекта изучения, стал бы и гарантом и орудием расизма.

К счастью для человечества, такая связь между биокодом и социокодом не прослеживается и не подтверждается эмпирически, тогда как свидетельства в пользу отсутствия жесткой связи выглядят достаточно убедительно. Например, не такая уж гуманная практика американцев обеспечивать кадры радиостов флота индейцами из редких и малоизученных языковых общностей, чтобы избежать шифра, показала на многочисленных слу-

чаях, что первое же поколение детей «первобытного» генетического пула, воспитанных в обыкновенных европейских условиях (в нормальных школах Гонолулу, например), ничем не отличается от детей европейского генетического пула. То же самое относится и к генетическим пулам других культур. Достаточно в этой связи напомнить, что одно из крупнейших открытий современной науки сделано традиционными по пулу, американизированными китайцами Яном и Ли.

Профессионально-именной тип кодирования

Основной модификацией, отличающей матрицу фрагментирования профессионально-именного социокода от матрицы лично-именного социокода, является массовое программирование индивидов в одно имя, устранение правила: в любой заданный момент времени у каждого взрослого имени может быть один, и только один носитель. Именно это правило делало вместилище коллективной памяти старцев существенным определителем возможных объектов транслируемого знания, объемов социально необходимой деятельности, численности общества. Отказ от этого правила и выход за пределы вместилища памяти старцев стали возможными, во-первых, в результате роста в технологическом арсенале социальности доли ситуаций индивидуального, использующего сложные орудия, действия в ущерб ситуациям коллективного действия, а во-вторых, в результате появления института семьи как весьма емкого и эффективного транслятора освоенного старшими знания, которое передается подрастающему поколению методами прямого подключения к практической деятельности старших.

Появление семьи меняет структуру социальной памяти, разлагая ее на оперативную, требующую текстуального оформления, фиксации в знаке, и на память долговременную, «подкорковую», «семейную», которая в силу освоенности навыка и трансляции его через подражание старшим не требует уже выхода на текстуально-знаковый уровень.

С другой стороны, падение роли типизированных ситуаций коллективного действия в жизни общества с переходом к земледелию подтачивало интеграционную основу социокода. Имена как адреса распределения социально значимой деятельности уже не переплетаются в узлы единых по цели действий, различных по индивидуальным сопряженным программам исполнителей, так что появление профессионально-именного кодирования потребовало перехода на новое основание интеграции фрагментов деятельности в общесоциальное целое. Это новое основание было найдено на путях функциональной переориентации имен.

Если в лично-именном социокоде имена работали почти исключительно в режиме различения как ограниченные воз-

возможностями индивида адреса распределения деятельности, они же — ячейки матрицы фрагментирования, то теперь, полностью сохраняя эту функцию различения и изоляции посильных для индивида фрагментов знания, оставаясь знаковыми фиксаторами результатов фрагментирования и ячейками матрицы фрагментирования, имена получают дополнительную функциональную нагрузку интеграции. Они сводятся в единство по кровнородственному основанию, т. е. становятся *семейством вечных имен* (богов-покровителей профессий), каждое из которых выглядит двуликим Янусом: а) программирует некоторую массу индивидов в деятельность, удерживая текст имени в рамках вместимости индивида и изолируя его от текстов других имен; б) экстралингвистическим способом, опираясь на идею кровнородственной связи, приводит деятельность массы программируемых им индивидов как фрагмент целого к единству общесоциального корпуса социально необходимой деятельности.

Технологическим условием профессионально-именного кодирования выступает наличие большого числа типизированных ситуаций индивидуального социально значимого действия, которые могут стать основанием типизации индивидов в массовую группу-профессию, где каждый «делает одно и то же». Может без затруднений использовать текст деятельности коллеги по профессии, поскольку их тексты идентичны, образуют единый для общности профессионалов текст типизированных ситуаций и способов их социально значимого решения силами индивида.

Это технологическое условие начинает выполняться с появлением земледелия — первой массовой профессии, производно от которой, от единообразия ее запросов на обеспечение и услуги получают статус массовости и другие профессии: ремесла, управление, защита. Между такими профессиями наблюдаются довольно строгие соотношения, регулирующие их численность. Очевидна зависимость этих соотношений от положения в земледелии, от возможностей земледелия отчуждать часть продукта на нужды других профессий. Доля отчуждаемого продукта, как правило, невелика — 15—20% от произведенного, только в особо благоприятных для земледелия условиях (долина Ганга, например) она может значительно повышаться. В среднем же 20% отчуждаемого продукта земледелия могут рассматриваться и экономическим и демографическим законом традиционных обществ, живущих по нормам профессионально-именного кодирования. 80% населения должно быть занято в земледелии, где также возможно почкование по профессиональному принципу, а 20% населения может распределяться в другие профессии, быть гончарами, плотниками, парикмахерами, кузнецами, воинами, писарями, правителями вплоть до мумификаторов в Египте или душителей в Индии.

Присутствие в механизме социального кодирования семьи как основного транслятора освоенных профессиональных навы-

ков делает либо все, либо подавляющее большинство профессий наследственными: сын наследует навыки отца. Межпрофессиональная миграция обычно крайне невелика и носит компенсирующий характер — институт ученичества, общественные работы, духовно-религиозные ордены не только поглощают избыточное население, но и постоянно корректируют демографические параметры распределения населения в профессиональную матрицу или, что то же, в матрицу фрагментирования корпуса социально необходимой деятельности по контурам сил и возможностей индивида.

Пытаясь разобраться в архитектонике традиционного общества, опирающегося на знаковый каркас профессионально-именного кодирования, в возможностях и ограничениях этого общества, мы прежде всего должны обратить внимание на межпрофессиональные контакты, интегрирующие мир различных деятельностей в социальное целое. При описании лично-именного кодирования эта проблема стыка различного на знаковом и поведенческом уровнях не столько ускользала от нас, сколько не требовала специального внимания: обобщающе-знаковое и репродуктивно-поведенческое различие, каким оно дано в имени и в поведении носителя этого имени, контактировало с другими именами и поведением в сфере типизированного коллективного поведения — в ситуациях коллективного действия. Теперь же положение значительно изменилось: профессионалы разобщены как раз в сфере поведения, не могут приводиться к единству на этой основе.

Мы уже отмечали, что имена социокода как ячейки матрицы фрагментирования интегрируются кровнородственной связью порождения, т. е. на знаковом уровне целостностью всеобщего обеспечиваются идеей семьи, идеей, явно не имеющей отношения к категориальным потенциалам языков. Вместе с тем эта идея очевидно противоречит реальной земной функции семьи — основного транслятора профессиональных навыков. Рожденные, но бессмертные члены божественного семейства, они же — ячейки матрицы фрагментирования социокодов, различены именно по профессиональному основанию, и кровнородственная связь этих имен менее всего способна нести функцию трансляции или интеграции знания, выглядит скорее информационно-изолирующей прокладкой, чем каналом общения. В земной семье смертных индивидов все наоборот. Поэтому кровнородственная связь вечных имен как знаковая интерпретация всеобщего вряд ли отражает интеграцию на уровне поведения — земные контакты профессионалов. Здесь может оказаться свое, особое основание всеобщего.

Нельзя сказать, что на это основание не обращали внимания. Оно всегда присутствовало в любом исследовании, но присутствовало, так сказать, на уровне общезвестного и не несущего информации факта, т. е. тем примерно способом, каким утверждение «все языки членораздельны» присутствует в со-

знании лингвиста и в его исследованиях. Раз есть профессионалы, то должен быть и обмен, и эта сфера обмена продуктами деятельности как особого непроемчивого производства и есть то основание всеобщего, на котором земледелец входит в контакты с плотником, гончаром, кузнецом и т. п., со всеми профессиями традиционного общества. Эта сфера также может институционализироваться, стать, как в Китае, признанной профессией (торговцы), но этого может и не произойти. В ней могут использоваться деньги, но могут и не использоваться.

Ближайшее знакомство с традиционным обменом, начало которому положили, по нашему мнению, работы супругов Вайзер по индийской деревне [108; 109], показывает, что обмен этот не так уж похож на наши «стоимостные» представления об обмене, когда за эмпирией единичных актов обмена мы размещаем сакрализованный³ однородный всеобщий фон стоимости вообще или овеществленного труда вообще, на котором располагаются универсальные шкалы и всеобщие эквиваленты обмена, позволяющие «измерить» любой акт обмена как таковой, независимо от того, чей это продукт, кто его меняет, с кем он меняется и т. д. Это характерная для европейского способа мысли операция обезличивания (отчуждения, объективации) совершенно незнакома традиции. Даже использование в традиционном обмене денег, что, с точки зрения европейца, должно рассматриваться как бесспорная манифестация подспудно действующего всеобщего эквивалента и отношений товарности, мало что говорит о существовании дела. Традиционные деньги, использующие, как и европейские, идею универсальных единиц, больше похожи на линейку, шкала которой нанесена на резиновое основание, так что деления могут означать то одно, то другое в зависимости от конкретных условий применения. К примеру, в рамках системы «джаджмани», как она описана Вайзерами, оплата традиционной команды профессионалов, присутствующей при рождении ребенка, будет зависеть от исхода: за мальчика они получат натурой или деньгами вдвое больше. Плата за участие в свадьбе противоположна по смыслу: родители невесты платят вдвое дороже.

Эти примеры не исключение. С точки зрения европейца, от которой не свободны и упоминаемые исследования, традиционный обмен — весь сплошь исключение. Он, во-первых, носит столь же наследственный характер, транслируется в своих нормах, соотношениях и адресах, как и сами формы про-

³ Мы употребляем термин «сакрализация» и его производные в том скорее операционном, чем теологическом смысле, в котором этот процесс показан в работах А. Я. Гуревича [17]. Хотя сам Гуревич пишет в основном о сакрализации пространства, времени и права, та же операция подстановки «фона вечности», на котором располагаются и из которого изготавливаются абсолютные шкалы, универсальные системы единиц и весь знаковый инструментальный измерений, может считаться имплицитной основой научного подхода вообще.

фессиональной деятельности. «Прежде всего следует иметь в виду,— замечает Кудрявцев,— что камины (те, кто обслуживает.— М. П.) получали в определенные сроки, чаще всего связанные с циклом сельскохозяйственных работ, основную массу компенсации по нормам, какие получали их отцы, деды и более удаленные предки. Но еще более важным для нас является то обстоятельство, что эти нормы и размер фактически получаемой каминами компенсации не зависели от объема выполненных ими у постоянного джаджмана (тот, кого обслуживают.— М. П.) работ в данном году, сезоне или в данном случае. Фактический объем работ мог быть значительно меньше традиционных обязательств каминов перед джаджманами, тем не менее камины имели право и получали полностью причитающуюся им компенсацию» [26, с. 124].

Во-вторых, транслируемые на уровне семей как целостные и распределенные в вполне конкретным семьям разных профессионально-кастовых групп отношения ритуализированного циклического обмена устойчивы не только с точки зрения возникших когда-то в прошлом норм компенсации, но, и с точки зрения «несправедливой» коррекции на положение каст и в иерархии чистоты и престижа: «Размеры компенсации зависели не только от того, кому платят, но и от того, кто платит. Так, например, джаджманы из брахманов за те же услуги тех же групп каминов платили обычно меньше, чем джаджманы других групп. В этом сказалась привилегия высшей касты джаджманов перед всеми другими. Так, каждый брахман выплачивал обслуживающему плотнику или кузнецу 10,5 фунта зерна в каждый сезон со своего плуга, тогда как джаджманы других категорий при равных условиях платили 14 фунтов с плуга. И все это независимо от объема фактически выполненных работ» [26, с. 125]. Силу этой транслируемой семьями устойчивой матрицы обмена иллюстрирует случай с семьями касты левитов и танцовщиц, которые ко времени исследования были представлены двумя женщинами: «Обе они уже не могли танцевать, и только одна из них иногда еще пела на праздниках... Тем не менее их джаджманы, пользовавшиеся ранее их услугами по специальности, продолжали обеспечивать их, но не в порядке благотворительности, а по обязанности, вытекавшей из общинных традиций» [26, с. 123].

В наборе участников устойчивой матрицы обмена оказываются практически все профессии и все касты, хотя распределение профессий по кастам далеко не однозначно. Число профессий много меньше числа каст (в средневековой Индии насчитывалось более 3 тыс. каст и подкаст), но все же необычайно велико. В исследованных профессиональных наборах системы «джаджманы» насчитывают до 30 обязательных профессий и ряд факультативных, таких, как водоносы, безземельные пахары. Ведущей профессией любого набора являются земледельцы, только среди них встречаются семьи чистых

джаджманов, принимающих услуги многих семей и компенсирующих их, но не оказывающих услуг другим семьям.

Любопытна живучесть касты как очевидно традиционного способа социализации новых профессий методом подключения к ней семьи-транслятора. Збавител отмечает: «До настоящего времени кастовые единицы возникают в результате изменения рода занятий, появления новых профессий, а также дальнейшей специализации ремесленного производства. Так, североиндийская каста торговцев мясом и овощами кхатика раскололась на ряд подкаст, в которых специализация зашла так далеко, что торговцы свининой отделяются от мясников, продающих баранину, и т. д. Еще более типично возникновение касты шоферов. Энтховен очень удачно охарактеризовал сложившуюся ситуацию, заметив не без иронии: „Современная Индия, создавшая касту шоферов из большого числа людей, водящих автомашины, уже почти созрела для того, чтобы разбить ее на подкасту водителей „роллс-ройсов“, члены которой отвергли бы брак и совместную еду с представителями подкасты водителей „фордов“» [19, с. 331—332].

Исследуя наш тип трансляции научного знания и связывая его с университетом, Нисбет также не без иронии отметил: «Как бы там ни влияли новые события на статус гуманитария в университете по сравнению со статусом инженера или естествоведника, нет нужды покидать его стены, чтобы убедиться в по-прежнему высоком престиже таких слов, как „история“, философия, теория». Если решесть водопроводчика суждено когда-либо перейти в прописанную по колледжу научную академическую дисциплину со своим набором курсов и экзаменов, можно безошибочно предсказать, что наибольшим влиянием в такой дисциплине будут обладать теоретические курсы истории и философии водопроводного дела» [91, с. 27]. В традиционном обществе таким социализатором-транслятором водопроводного дела, как и вождения машин и многого другого, выступает семья, обеспечивающая длительный контакт поколений и обучение новых поколений мастерству предшественников без воспарений в область истории и теории.

Как в общем-то второстепенную, но многое проясняющую деталь традиционной трансляции следует, нам кажется, отметить то обстоятельство, что и в системе «джаджмани», и в кастовой практике в целом воспитательная роль женщин по отношению к подрастающему мужскому поколению сведена к минимуму. Они практически не участвуют в трансляции профессиональных навыков. Наиболее последовательна в этом отношении система «джаджмани», единицы которой, опирающиеся на деревню или на группу деревень, патрилокальны и экзогамны, т. е. взрослое женское население семей, включенных в систему, всегда «пришлое» из других районов и новое поколение женщин, подрастающих в этих семьях, всегда отправляется в вечную ссылку в другие единицы системы, причем кон-

такты родственников с замужней женщиной, как правило, полностью прерываются.

Такая практика, с одной стороны, обеспечивала осреднение бытовой нормы и постепенное накопление ее качественных характеристик, поскольку женское население всегда оказывалось выходцами из множества удаленных друг от друга мест и любая новинка в традиционной женской сфере обслуживания получала возможность быстрого распространения через прямые контакты замужних женщин, закреплялась обычным семейным способом в процессе приобщения к домашним делам подрастающего и обреченного на изгнание женского поколения. С другой же стороны, такая практика полностью отстраняла мать от воспитания сыновей. По нормам «джаджмани» к воспитанию подрастающего мужского поколения допускалась, и то в весьма ограниченных пределах, лишь бабушка, успевшая освоить особенности уклада семьи, тогда как основное, в том числе и трудовое, воспитание велось силами мужчин, включая и мужчин из других семей той же касты.

Можно ли считать систему «джаджмани» типичной для профессионально-именного способа кодирования? Нам кажется, во-первых, что описанная выше система «джаджмани», структура интеграции всеобщего на уровне упорядоченной деятельности различных по профессиям индивидов, бесспорно, принадлежит к миру профессионально-именного кодирования с характерным для него наследственным профессионализмом и трансляцией освоенного навыка через институт семьи, через длительный контакт поколений. Пока речь идет о структурных основах матрицы обмена, о ритуализированном и фиксированном, а не динамическом, как у нас, контакте различных по профессии индивидов в едином организмическом целом, мы вряд ли обнаружим существенные отклонения в других обществах, использующих профессионально-именной социокод. Может измениться номенклатура связанных в такое целое профессий: профессиональные членения вовсе не обязательно должны коррелировать в структуре всех обществ. Один и тот же навык может в силу исторических причин оказаться в наборе разных профессий. Парикмахеру, скажем, вовсе не обязательно брать на себя matrimonialные хлопоты, как это происходит в Индии, хотя здесь этот навык в тексте парикмахера не выглядит белой вороной: круг обслуживаемых им семей шире, чем у других профессионалов, и внутрикастовая информация богаче. Но за вычетом этих возможных вариаций по номенклатуре профессий и по составу их навыков мы, видимо, оказываемся где-то достаточно близко к инвариантной схеме интеграции всеобщего по нормам профессионально-именного кодирования.

Значительно большего разнообразия следует, видимо, ожидать в обеспечивающих структурах, в том, например, насколько надежной должна быть изоляция профессиональных навыков,

должны ли для этих целей применяться принципы патрилокации и экзогамии и т. п. Здесь, видимо, картина может оказаться разнообразной и пестрой. Но основной структурный элемент — созданный по контурам сил и возможностей индивида очаг знания, фиксирующий некоторую группу навыков, транслируемых через длительный контакт поколений в условиях семьи, — вряд ли исчезнет из этой картины. А если все-таки исчезнет, то перед нами будет картина какого-то другого, а не профессионально-именного социального кодирования.

Известное затруднение образует то обстоятельство, что исследование той же системы «джаджмани» идет, так сказать, под флагом «разложения» в новых условиях научно-технической революции. Для охлаждения эмоций следовало бы заметить, что уже в «Законах Ману», появившихся, возможно, до нашей эры, постулируется тот же тип отношений. И все же тот факт, что современные традиционные общества находятся под давлением развитых, усваивают и переводят на уровне семьи воспринятый извне навык в наследственную профессию, может окончательно запутать представления о традиционном типе общества. То, что в принципе возможна каста водителей автомашин или летчиков, не вызывает сомнения. Одна действительно существует в Индии, другая вполне возможна. Но вопрос-то не в том, способна ли традиция через институт семьи усвоить и наладить трансляцию любого наперед заданного навыка, а в том, способна ли традиция «выдумать» автомобиль. Возможны ли здесь те теоретические подходы, которые позволяют прыгать от телеги к средству общения, от лучины к светильнику и электролампе?

Чтобы выйти к решению этого вопроса, нам нужно попытаться «закрыть» традиционное общество, изолировать его от внешних влияний и посмотреть, существуют ли внутренние ресурсы саморазвития таких обществ. Налицо множество частных и общих примеров высокого мастерства профессионалов.

Не говоря уже о таких загадках, как железная колонна Чандрагупты, которая не то десять, не то пятнадцать веков стоит и не ржавеет, посрамляя европейское металловедение, можно привести и множество бытовых примеров. Ни одному европейцу, скажем, не удавалось еще получить при прочих равных условиях таких урожаев овощей, которые хотя бы приближались к средней урожайности этих культур в Китае или Индии. Если к тому же напомнить, что на протяжении двух по крайней мере тысячелетий страны традиционной культуры были лидерами технического прогресса и поток заимствований был направлен в Европу, а не из Европы, то право на закрытый анализ традиционного общества, на поиск в нем внутренних трансмутационных механизмов представляется бесспорным. Напоминать об этом полезно, поскольку одной из распространенных европейских иллюзий насчет традиции вообще и Востока в особенности

является как раз подчеркивание сверхстабильности и застоя, неспособности этих обществ к саморазвитию и обновлению.

Выше мы уже говорили, что трансляция наличной матрицы фрагментирования (профессии), а равно и трансляция наличной матрицы всеобщего (интеграция представителей разных профессий в социально-хозяйственное целое), используют институт семьи: и в том и в другом случае трансляция опирается либо на контакт поколений в рамках семьи, либо на контакт семей в рамках всеобщего. Пока речь идет о трансляции наличного знания и наличной формы всеобщего, такая структура не требует или почти не требует особой «внесемейной» знаковой реальности, хотя, конечно, коммуникационный аспект остается в силе по крайней мере в двух (интегральной и профессиональной) составляющих. Если плотник, например, получил по наследству право и обязанность следить за состоянием построек и сельскохозяйственного инвентаря в данном круге семей, ему нужны и «датчики», информационные контакты с этими семьями, нужны средства оповещения и о состоянии подопечного ему хозяйства (интеграционная коммуникация). С другой стороны, контакт поколений в рамках семьи сам по себе не может обеспечить единообразие стандартов профессионального обслуживания и нуждается в некотором объеме осредняющей коммуникации в рамках профессиональной общности (профессиональная коммуникация).

Когда же речь заходит о трансмутации, необходимость ее кодирования в знаке как условия социализации нового знания становится очевидной.

Трансмутация в традиционном способе кодирования

Пока сохраняется ключевая трансляционная структура традиционного социокода — контакт поколений в профессиональной семье и контакт различных по профессиональному основанию семей в обмене, — возможный спектр трансформации социальной системы, а с ним и область трансмутации будут очевидно производны от матриц фрагментирования и обмена, ограничены ими. Попробуем рассмотреть эти возможности и ограничения.

Во-первых, процесс трансмутации может, видимо, принять форму преемственного повышения стандартов профессиональной деятельности, подчиняясь закону селекции на эффективность. Хотя матрица обмена построена по организмическому принципу — контакты различных по профессиям семей носят статический, а не динамический характер, т. е. в системе нет избыточности и конкуренции, этот тип трансмутации, снижающий затраты труда на единицу продукции и затраты труда на поддержание продукта в рабочем состоянии, выгоден преж-

де всего профессионалу, если величина компенсации за услуги не зависит от объема фактически затраченного труда. Повышающие эффективность новинки будут в этих условиях иметь больше шансов на закрепление в семейной традиции, чем новинки-мутанты, требующие увеличения объема деятельности и снижения производительности труда.

Инерционность матрицы обмена и внешняя (в других семьях) фиксация продукта большинства профессий, особенно ремесла, должны толкать профессионала к максимальному повышению стандарта продукта с точки зрения его надежности и уменьшения расходов деятельности на ремонт и обслуживание. В идеале для плотника, например, наилучшим продуктом был бы продукт «вечный», не требующий текущего обслуживания и позволяющий «стричь купоны» с эксплуатируемых в других семьях продуктов деятельности его и его предков. С другой стороны, фиксированность продукта по сфере его использования, где он попадает в руки другого профессионала и входит на правах орудия в независимую от профессионала-изготовителя систему деятельности (телега, например, в хозяйстве земледельца), ставит изобретательности профессионалов довольно жесткие границы. Профессионал не может по собственному произволу изменить ассортимент поставляемых в другие семьи продуктов и услуг, предложить, скажем, земледельцу вместо привычного набора хозяйственного инвентаря какой-то иной, непривычный, хотя, возможно, и более эффективный. И дело здесь не только в непривычности, но и в согласованности межпрофессиональной кооперации, когда попытка плотника, например, «внедрить» новый продукт наткнется на неготовность кузнеца или шорника дополнить этот продукт до действующей схемы.

Иными словами, этот первый и, видимо, основной тип трансмутационного общения не может, похоже, выйти за пределы того, что мы привыкли называть «рационализацией» — эволюционным совершенствованием наличного технологического арсенала без попыток обновления его номенклатуры.

Уже этот первый тип трансмутации-рационализации создает в рамках профессиональной общности ситуацию трансмутационного общения, которая во многом напоминает ситуацию дисциплинарного общения в науке. В профессии, как и в дисциплине, источником нового может быть лишь голова индивида, а именно такого индивида, который принадлежит к профессиональной общности. На деятельность профессионала-новатора наложено то же ограничение запрета на повтор, что и на деятельность ученого в любой дисциплине, с тем, однако, серьезным отличием, что профессиональное новаторство не обладает статусом существенности: профессионалом можно быть, оставаясь в позиции потребителя нового, ничего не изобретая и не открывая для профессии, тогда как дисциплинарное новаторство — условие существования ученого для дисциплины. Это раз-

личные статусов новаторства сказывается и на оформлении новинки для социализации по профессиональным и дисциплинарным правилам.

Перед профессионалом-новатором, когда новое уже возникло как усовершенствование или видоизменение традиционного профессионального продукта, возникает та же проблема социализации — передачи результата в профессиональную трансляцию, что и перед ученым, который социализирует свой результат в акте публикации. Ученый в этом случае подчинен равнообязательным для всех членов дисциплинарной общности правилам оформления результата: он, не слишком вникая в проблемы зачем и почему, излагает результат в форме статьи или монографии, показывает его как модификацию известных уже дисциплине результатов, как их уточнение, дополнение или отрицание. Имеет ли смысл говорить, что и для профессионала-новатора существуют требования парадигматизма, правила представления результата, оформления его для социализации в функционально сравнимых со статьей или монографией и санкционированных профессией формах?

Судя по данным полевых исследований, подобный парадигматизм оформления нового результата налицо и в профессии: с той же неуказательностью, с какой дисциплина требует от ученого рукописи, профессия требует от новатора мифа. С трансмутационной точки зрения роль статьи (монографии) и мифа сравнима и в том отношении, что они суть акты речи (письменной или устной) конечной длины, наращивающие текст (дисциплины или профессии), получающие смысл и значение из наращиваемого текста в процессе интеграции нового результата с наличными, уже известными, т. е. в процессах объяснения нового от наличного и оценки наличного от нового. Это условие преемственности смыслообразования вынуждает ученого ссылаться на результаты предшественников, интерпретировать-трансформировать эти результаты, «склоняя» их к объяснению нового, а профессионала-новатора это же условие осмысленного трансмутационного общения вынуждает не отрываться от горизонта профессиональной эмпирии, опираться в своих объяснениях на реально существующий в момент объяснения и транслируемый через семейный контакт поколений профессиональный навык — наличный текст профессии.

Вот здесь и появляются на сцене традиционного профессионально-именного кодирования имена богов-покровителей профессии, полномочные знаковые представители профессии в атрибуте фрагментирования. В качестве одного из условий социализации результата научная дисциплина требует верификации на репродуктивность (эксперимент или его заменитель) и авторитетно-авторитетной ссылки на «природу», на обезличенную и независимую от человека объективную реальность — способность действия слепых, репродуктивно-поведенческих автоматов (взаимодействие). В профессиональном трансмутацион-

ном обществе это решение верификации на репродуктивность не эксплицировано потому, во-первых, что нет в этой экспликации необходимости — результат новатора не поднимается над горизонтом эмпирии и не требует для своего объяснения выхода в «сущностную» область умопостижения, и потому, во-вторых, что традиция не только не имеет развитых средств сакрализации предмета познания, но и вынуждена избегать их как реальной угрозы перехода информационно изолированных очагов профессионального знания в единое для общества и, следовательно, сокращенное до вместимости индивида знание. Но внешнее отсутствие в составе правил социализации требования верификации на репродукцию не должно вводить в заблуждение. Традиция здесь действует примерно так же, как наш Госкомитет по открытиям и изобретениям: не выдает авторского свидетельства, прежде чем не будут доказаны работоспособность, рентабельность и экономическая эффективность новации. У изобретателя пятого колеса к телеге здесь шансы на социализацию новинки ничуть не выше, чем у нас.

Но, скрывая верификацию на репродуктивность как частное и безразличное для профессии дело новатора, профессия требует четких указаний на принадлежность к тексту профессии, что и достигается оформлением новинки как акта речи от имени бога-покровителя. Как ученому свойственно говорить от имени «природы» сухим и безличным языком цифры, формулы, страдательного залога, так и профессионалу-новатору приходится давать описание новинки в терминах деятельности и бога-покровителя. Ссылка на деятельность бессмертного бога, создающего бессмертных же (знако-трансляционные) образцы для подражания смертным профессионалам⁴, столь же авторитетна и необходима для традиции, как и для нас ссылка на «природу», которая, «как выясняется», всегда содержала в себе некое эталонно-идеализированное отношение «Х», которое ученый «открыл», эксплицировал в логике понятий, вытащил на свет божий для человека как еще одну раскрытую «тайну природы» и как еще один элемент возможных приложений. С точки зрения традиции наша Природа, богиня-покровительница науки, давно уже все сделала и совершила, но не все пока открыла ученому, который вынужден без конца ставить ей вопросы и придумывать хитроумные средства понуждения к ответу⁵.

⁴ Идея созданного богом образца для подражания — норма традиционного понимания профессиональной деятельности как деятельности подражательной. Эта идея прошла долгий путь развития и в нашем социокоде. Для Платона, например, божественное происхождение идей-образцов не подлежит сомнению (Государство, 596 АВ), той же точки зрения придерживалось и позднее средневековые — Ансельм, Фома, Оккам.

⁵ Этот момент научного общения «с позиции силы», принуждения особенно подчеркивал Кант: «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, подобно тому как с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с эксперимен-

В сущности, и профессионал-новатор, и ученый заставляют трудиться своих богов-покровителей, понуждая их к деятельности и описывая эту деятельность. Но бог традиции личен, беспокоен и общителен, деятельность его необходимо удерживать на понятном для профессионалов и доступном для подражания уровне эмпирии, тогда как Природа опытной науки — особа безлично-скучная, репродуктивно-правильная и необщительная; она больна инерцией — вселенской ленью, не подает голоса по собственной инициативе и отвечает только в терминах «да» и «нет», предоставляя ученым самим разобратся в смысле и составе этих ответов. С учеными, которые так любят упрекать традицию в религиозности и мистике [24], профессионал-новатор мог бы затеять весьма неясную по исходу дискуссию о том, в чьих действиях, его или ученого, больше религиозности и мистики.

Вечность бога-покровителя, именного знака, с которым связан текст профессии, сообщает это свойство трансляционности-вечности, отчужденности от смертных профессионалов всему составу текста — технологическим описаниям образцов для подражания. Принадлежность к тексту бога воспринимается традицией как санкция на трансляцию, как официальное признание обществом социальной ценности новации, введенной в корпус знания. Если профессионал-новатор «сочиняет» миф, т. е. находится в позиции «говорящего», реального творца новинки, то профессионал-потребитель, осваивающий эту новинку, всегда оказывается в позиции «слушателя», который получает эту новинку от имени бога-покровителя. Для профессионала-новатора имя бога-покровителя не более как средство опосредования-социализации результата, такой же знаковый, инертный сам по себе и не создающий сам по себе знания инструмент означения, социализации, как и журнал для ученого. Но для профессионала-потребителя бог-покровитель суть источник всего наличного и любого возможного будущего знания. Для него профессионал-новатор лишь «посредник», рассказывающий об эталонной для профессионала деятельности бога.

Схема: бог — посредник — человек (профессионал) становится для традиции ее теорией познания, трансмутации⁶. Укоренению этой схемы способствует то обстоятельство, что традиционный акт социализации нового через наращивание текста имени бога-покровителя крайне редко использует процедуру выдачи «авторского свидетельства»⁷. Если бы наши журналы,

гами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [22, с. 35—36].

⁶ Несколько универсализированной форме намагниченности-одежимо-сти Платон анализирует эту схему в «Ионе».

⁷ Выдача «авторского свидетельства» связана по традиционной норме с включением «культурного героя» в систему божественных кровнородственных отношений по правилу Сократа: «Так ведь все они произошли либо от

например, печатали научные статьи без указаний на авторство, то они оказались бы для дисциплинарного сообщества как раз в позиции традиционных богов-покровителей: бессмертных источников дисциплинарного знания и его хранителей — каждый ученый говорил бы от имени журнала. В этом смысле «божественные» характеристики журнала — вечность или независимость срока жизни журнала от срока жизни ученых-авторов, способность приобщать результаты смертных ученых к бессмертной трансляции — суть те же характеристики, что и у божественных имен традиции, т. е. в божественном хранителе с точки зрения его функциональной нагрузки в процессах трансмутационного общения примерно столько же «религиозности» и «божественности», сколько и в нашем научном журнале. Хотя именно локализация личного и безличного начал отличает текст профессии, который привязан к личному, индивидуализированному имени бога-покровителя, от дисциплинарного текста, который привязан к безличному понятию физической или химической, биологической... «природы», но зато рядом с собой выращивает эпонимическую характеристику дисциплины, связывая и ранжируя имена смертных творцов, оба текста, в сущности, обладают массой релевантных параметров, и прежде всего тяготением к информационной изоляции от других таких же текстов, к размежеванию на уровне «вместимости» головы индивида. Под этим углом зрения вполне возможен «перевод» с языка профессионального на научный. Для традиции достаточно нормативно звучит информационно-изолирующее высказывание Геснода:

Самонадеянно скажет иной: «Сколочу-ка телегу!»
Но ведь в телеге-то сотня частей! Иль не знает он, дурень?
(Труды и дни, 455—456)

В «перевод» на язык науки оно могло бы звучать примерно так:

Самонадеянно физик иной говорит: «Подзаймусь биокодом!»
Но в биокоде-то генов одних! Иль не знает он, дурень?

Между текстом профессии и текстом научной дисциплины есть, естественно, глубокие различия. Одно из них — наличие у текста профессии долговременной «подкорковой» памяти, роль которой выполняет живущее поколение профессионалов. Освоенные для семейной трансляции навыки не требуют уже детализированного описания в знаковом тексте профессии, и тот эффект «левого смещения», о котором мы уже упоминали, получает здесь полный простор для своих выявлений. Знаковый, привязанный к имени бога текст профессии переписывает каждое поколение, редуцируя описание освоенных уже навыков

бога, влюбленного в смертную, либо от смертного и богини» (Платон. Кратил, 398 Д).

до простых упоминаний об их принадлежности к тексту. Об Афине, например, известно, что она научила людей обуздывать коней и запрягать быков, делать колесницы и строить корабли, даровала плуг и бороны, веретено и ткацкий станок. Этот состав текста Афины (он далеко не полон) делает понятным, почему Гесиод называет плотника «рабочим Афины» (Труды и дни, 430), а себя соответственно «рабочим Деметры», строго разграничивая области деятельности того и другого (там же, 420—457). Хотя состав текста имени, той же Афины, остается неизменным — в нем всегда будут упоминания о том, чем профессия обязана богу, — сами эти упоминания не будут, как правило, программами-«рецептами» изготовления корабля, например, или колесницы, а будут скорее напоминать знаковые айсберги, подводная часть которых располагается в освоенной профессии и переданной для семейной трансляции деятельности. Эти упоминания служат вместе с тем и адресами, местами крепления новых результатов в форме наращивающего текст мифа. Эту особенность заметил А. Лосев в гомеровских описаниях корабля [32], где много мельчайших деталей, но нет целого. То же самое можно сказать и о гомеровском описании работы Гефеста над щитом Ахилла (Илиада, XVIII, 468). Оно явно рассчитано на профессионала, подчеркивает и детализирует мелочи, проявляя безразличие к целому: профессионалу не нужно объяснять, что такое корабль или щит. Его внимание ориентировано на особенное, необычное.

Учитывая «левое смещение» как постоянно идущий процесс перемещения накапливаемого профессией знания из знаковой формы текста, привязанного к имени бога-покровителя, в область семейной трансляции, где знак почти не используется, мы можем сформулировать ряд более или менее очевидных постулатов трансмутации-рационализации как основного способа накопления знания по нормам профессионально-именного кодирования.

1. Текст профессии, как он представлен в тексте имени профессионального бога-покровителя, всегда открыт для новых наращиваний мифами, поскольку трансляция через семейный контакт поколений постоянно его редуцирует, «опустошает».

2. Семья как основной транслятор профессионального навыка обладает, видимо, и свойством «забывания» — дренажа морально стареющего знания, что позволяет удерживать наличный текст профессии, каким он представлен в семейном контексте поколений, в пределах вместимости индивида.

3. Внешняя (в других семьях) фиксация продукта профессиональной деятельности придает процессу перемещения знания из текста бога-покровителя в семейную трансляцию смысл накопления качества деятельности по изготовлению продукта устойчивой номенклатуры, т. е. смысл рационализации профессиональных навыков, поскольку именно в этой области профессия свободна от ограничений, накладываемых матрицей обме-

на, контактом семей, различных по профессиональному основанию.

4. Дренирующе-забывающее свойство семейной трансляции, которая селекционирует наличные и попадающие в знаковый текст модифицированные навыки на совершенство, неизбежно создает на выходе, «технологическом кладбище» профессии, эффект разрыва с прошлым: единожды начав движение к совершенству и ограниченная в этом движении параметром вместимости индивида, профессия уже не может вернуться в исходное состояние, где она была частным навыком или группой навыков «материнской» профессии, земледелия например, если речь идет о профессии рисосеятеля или огородника.

Уже анализ этого первого, рационализаторского пути трансмутации-познания, освоения нового знания мог бы дать материал для суждений о механизмах и векторах развития традиции. Но чтобы более или менее полно представить себе картину движения в традиционную развитость, нам следует познакомиться и с другими типами традиционной трансмутации.

Второй тип допустимого для традиции трансмутационного движения связан с принципиальной возможностью увеличения объема транслируемого обществом знания через увеличение числа профессий, т. е. общей емкости социокода, если учесть, что любая профессия в общем-то рано или поздно входит в режим насыщения — динамического равновесия между «вместимостью» индивида и объемом транслируемого через семейный контакт поколений знания. Хотя традиция использует, как правило, ценностные иерархии профессий, располагая их по шкале «высокие — низкие» (кастовая иерархия в Индии, например), традиция не знает «легких» профессий, которые не требовали бы от индивида полной отдачи, освобождали его голову и руки для непрофессиональных занятий. Даже «интеллектуальные» профессии вроде ремесла писаря, государственного чиновника, жреца требуют от индивида полной отдачи сил либо из-за сложности навыка, либо из-за обилия клиентуры, числа замыканий на другие семьи. Это естественно: 15—20% как средняя для традиции норма отчуждения сельскохозяйственно-го продукта задают жесткие лимиты численности профессиональных общностей. Но даже если учесть неоднородность профессий по числу внешних контактов с семьями других профессий, которая будет, естественно, влиять на соотношение степени включенности в профессию ментальных и физических возможностей человека (с ростом числа контактов роль физических ограничений будет возрастать), мы все же можем считать число представленных в матрице фрагментирования профессий показателем развитости традиционного общества и даже мерой емкости профессионально-именного социокода. При любых оговорках и поправках рост числа профессий есть для традиционного общества и рост емкости социокода, корпуса транслируемого обществом знания.

Этот второй тип трансмутации в отличие от первого, рационализаторского, направлен не на совершенствование наличного арсенала профессиональных навыков, а на переделку матрицы фрагментирования за счет включения в нее новых профессий. Если при всех условиях межсемейные контакты матрицы обмена не должны разрушаться на сколько-нибудь продолжительное время, а появление новой профессии неизбежно связано с изменением межсемейных контактов, с их увеличением или хотя бы перераспределением, то, видимо, наименее болезненным путем ввода нового различия в матрицу фрагментирования будет для традиции тот, который связан с почкованием наличных профессий, с их размежеванием по номенклатуре профессионального продукта. Поскольку нормы компенсации остаются для почкующей профессии неизменными, сам факт разделения той или иной профессии остается ее внутренним делом, почти не затрагивает интересов семей других профессий. Он лишь увеличивает число контактов, не меняя норм компенсации совокупного продукта разделившейся профессии. Дело ограничивается перераспределением контактов при общем резком увеличении контактов семей, принадлежащих к распочковавшейся профессии. Уменьшение номенклатуры продукта и соответственно компенсации будет исполнено ростом числа контактов с семьями других профессий.

Этот путь обогащения матрицы за счет почкования не вызывает особых затруднений и на знаковом уровне. Семейству богов-покровителей ничего не стоит «усыновить» или «удочерить» еще одно божественное имя для этих целей. Обычно их просто «рождают» боги наличного семейства, т. е. интегрирующая социокод на знаковом уровне кровнородственная связь попросту надстраивается ссылками на родителей. Этим путем, например, разрасталась семья богов-олимпийцев, когда новые и не совсем уже традиционные социальные реалии заставили включить в социокод имена Ананке, Дике, Метрон, Дионис и т. п. Вполне открыт и другой путь, когда культурный герой, избрательность которого создала в профессии ситуацию почкования, включается в кровнородственную связь богов-покровителей и с течением времени становится обычным богом-покровителем, обретает знаковое бессмертие.

С точки зрения ограничений, накладываемых матрицей обмена, значительно более сложным для традиции должен быть путь заимствования, т. е. включения и в матрицу фрагментирования и в систему межсемейных контактов какой-то совершенно новой деятельности и соответствующей ей новой номенклатуры продуктов или услуг. Пока такая новая, возникающая в порядке заимствования извне профессия не представлена в системе межсемейных контактов, она лишена средств к существованию, но, чтобы войти в эту систему контактов, ей нужно доказать другим профессиям жизненную необходимость своей номенклатуры продукта, без которого обходились прежде,

а это опять-таки требует времени, т. е. предполагает какой-то период взвешенной, без средств к существованию, жизни, семейной трансляции навыка без контактов с семьями других профессий. Ясно, что это невозможно.

И все же факты заимствований налицо. Мы не говорим уже о касте шоферов в Индии и о множестве других случаев профессионализации навыков, приходящих сегодня в страны традиционной культуры из европейского очага культуры. Эти современные случаи освоения нового через профессионализацию, создание новых профессиональных общностей и новых каст могут оказаться лишь реликтовыми моментами новых по смыслу и механизму процессов. Но случаи заимствования известны и в древние времена. Виноделие, например, было для Древней Греции заимствованием — по единодушному почти мнению специалистов.

В случае с виноделием в Греции более или менее очевидно проступает схема «прививки» новой группы навыков к существующей уже профессии. Гесиод, например, упоминает виноделие в тексте навыков земледельца:

Вот высоко середь неба уж Сириус стал с Орионом,
Уж начинает Заря розоперстая видеть Арктура;
Режь, о Перс, и домой уноси виноградные гроздья.
Десять дней и ночей непрерывно держи их на солнце,
Дней на пяток после этого в тень положи, на шестой же
Лей уже в бочки дары Диониса, несущие радость.
(Труды и дни, 609—614)

Единственным свидетельством в пользу инородности, «пришлости» этой группы навыков в тексте земледельца — «работника Деметры» является упоминание о «дарах Диониса», о другом боге-покровителе. Та же картина «пришлости» и даже, похоже, внедрения не с первой попытки прослеживается и на знаковом уровне. Диониса дважды рождают: Персефона, затем Семела, причем ряд окружающих его прозвищ и названий ритуальных аксессуаров обнаруживает негреческое происхождение.

Другой более или менее объяснимой схемой заимствования может быть заимствование через длительный контакт иноплеменных и инокультурных социальностей, когда различные по генезису сообщества долгое время живут бок о бок, включаясь постепенно в хозяйственные связи друг друга, специализируясь по ходу такого включения и вырабатывая единую новую матрицу обмена, отличную по составу контактов и по числу контактирующих профессий от исходных матриц. По этой схеме, похоже, шло возникновение и включение в хозяйственную жизнь мусульманских и христианских сект Индии, большинство которых приняло позднее индуизм.

Если сохранение трансляционного контакта поколений в рамках семьи и преемственности системы межсемейных контактов в рамках всеобщего является неустрашимым для традиции условием любых знаковых и социально-структурных трансформаций, если разрушение этого контакта поколений и преемственности межсемейных контактов означает для традиционного общества социальную катастрофу, гибель, то допустимыми, т. е. учитываемыми это условие, трансмутационными процессами могут быть только следующие: а) трансмутация-рационализация, не затрагивающая номенклатуры продукта и ведущая к постепенному накоплению эффективности и качества профессиональных навыков, включенных в наличный, как он представлен на уровне семейного контакта поколений, текст профессии; б) трансмутация-распчюкование профессий, приближающихся по объему текста к пределу вместимости человека с образованием двух или нескольких независимых текстов профессий и соответствующих знаковых структур независимой трансмутационной рационализации; в) трансмутация-заимствование через опосредование новой группы навыков одной из существующих профессий с возможным затем распчюкованием; г) трансмутация-заимствование через длительное сосуществование этнически и культурно инородных общностей, которые интегрируются постепенно на основе преемственных преобразований в матрице обмена — в системе межсемейных контактов, вырабатывая единую и отличную от исходных матрицу фрагментирования и соответственно номенклатуру общественно необходимого продукта.

Конечным результатом всех этих видов трансмутации будет увеличение емкости социокода, рост стандартов и объема транслируемого обществом знания. Если развитость определена через емкость социокода и транслирующее больший объем знания общество оценивается по шкале развитости выше, чем общество, транслирующее меньший объем знания, то общий смысл и результат допустимых для традиционного общества трансмутационных движений есть развитие через повышение стандартов (рационализация) и общего объема транслируемого обществом знания.

Статичный, воспроизводящийся в смене поколений характер контактов, транслирующих деятельность (контакт поколений в семье) и социально-всеобщее (система межсемейных связей обмена), а также присутствие в этих контактах ограничений по вместимости индивидов придают такому развитию особое направление, особый вектор «движения в специализацию». Эти контакты и их ограничения «структурируют» традиционное развитие в том смысле, что они, как мы пытались показать выше, ограничивают и определяют возможные формы ввода нового знания в социокод на предмет трансляции и процедуры такого ввода-социализации.

В списке возможных для традиции трансмутационных движений мы не обнаруживаем науки. Это естественно: рационализация как основное трансмутационное движение привязана к эмпирии профессиональной деятельности, к тому наличному тексту профессии, который транслируется через семейный контакт поколений. Оторванная от этого наличного смысла для профессии новинка (любое открытие физики, скажем, или химии, биологии) не будет социализирована, понята и принята обществом для трансляции, т. е. ее нельзя будет «осмыслить», придать ей «значение» и тем самым ввести в социокод на правах значимого для общества, осмысленного и подлежащего трансляции различения.

Путь в специализацию через умножение изолированных друг от друга очагов профессионального знания, каждый из которых лимитируется вместимостью индивида, если этот путь рассматривается как «естественный» вектор традиционного развития, неизбежно ограничен некоторым пределом развитости.

Этот предел очевидно произведен и от внутренних, и от внешних причин, прежде всего от уровня внешних помех. Движение в специализацию необратимо: любая новая профессия отпочковывается от материнской, налаживает свою особую систему профессионального общения в трансмутационной и трансляционной формах, и, поскольку такое общение сопровождается дренаж морально стареющих профессиональных навыков, между материнской и отпочковавшейся профессиями неизбежно возникает со временем информационный разрыв, закрепляющий дифференциацию профессий в системе межсемейных контактов. Иными словами, единожды появившись и закрепившись в матрице обмена, профессия «сжигает мосты», отрезая себе путь к возвращению в материнскую профессию: профессии могут почковаться, но не могут сливаться. В любой момент на пути традиционного развития общество может двигаться либо дальше в специализацию, либо стоять на месте, но не может вернуться вспять, сокращая число профессий и соответственно число различий в матрице фрагментирования.

Векторность и необратимость традиционного развития как раз и создают тот хорошо известный историкам тип стадильного развития: начало — расцвет — увядание — катастрофа — начало..., который усилиями Шпенглера и Тойнби стал едва ли не самой популярной схемой формализации исторического процесса среди буржуазных историков, хотя еще Маркс называл эту схему «избитой истиной» [4, с. 27]. Истина действительно с бородой: у Гомера, Мусея, Эккlesiаста нетрудно обнаружить варианты этой схемы — от образа листья («как листья на ветви ясеня одни распускаются и зеленеют, другие вянут и опадают, так и племена и роды приходят и уходят» — Мусей) до полного расписания «времен» («Всему свое время и время всякой вещи под небом» — Эккlesiаст, 3, 1).

И все же при всей ее избитости и бородатости цикличность развития — характерная черта традиционных обществ: двигаясь в специализацию, в умножение профессий и в сложные матрицы обмена, традиционное общество рано или поздно попадает в область неустойчивости и гибнет от внешне незначительных причин. Гибель эту, правду говоря, следует понимать со значительной долей условности: разрушению подвергаются надстроечные профессионализированные навыки управления: «гибнут» правители, воины, государственные чиновники, писаря и т. п., тогда как основной набор профессий, сам принцип трансляции сохраняются. Еще в начале XIX в. С. Рэффлз, бывший вице-губернатор Явы, писал: «В этих простых формах... протекала с незапамятных времен жизнь обитателей страны. Границы отдельных деревень изменялись редко; и хотя сами деревни порой разорялись и даже окончательно опустошались войной, голодом или эпидемиями, тем не менее они восстанавливались вновь под тем же самым названием, в тех же самых границах, с теми же интересами и даже с теми же самыми семьями и продолжали существовать целые века. Крушение или разделение государства мало беспокоит обитателей деревни; раз деревня осталась цела, им безразлично, под чью власть она попала, какому суверену должна подчиниться; их внутренняя экономическая жизнь остается неизменной» [98, с. 258].

Со ссылкой на Рэффлза этот момент неизменности и устойчивости традиции подчеркивает и Маркс: «Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают снова в том же самом месте, под тем же самым именем, объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических элементов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики» [3, с. 371].

Близкие по смыслу высказывания, хотя и в иной эмоциональной окраске,— вплоть до XVIII—XIX вв. традиционный уклад жизни вызывал почти единодушное одобрение, восхищение и даже зависть европейцев — можно обнаружить у множества авторов, начиная от Демокрита, Платона, Геродота, Фукидида. И в античности, и в более поздние времена новоиспеченные европейцы при первой возможности норовили свернуть на традиционный путь развития (Спарта, средневековье), в своих утопиях, антиутопиях и даже научных розысках рациональной социальности оглядывались на традицию, показывая ее то золотым веком прошлого, то символом счастливого будущего человечества. «Государство» Платона, «Новый brave мир» Хаксли, «1984» Оруэлла — все они смотрят то на Египет, то на Индию и Китай, а то и на муравейник как на «естественные» и наиболее совершенные модели социальности. Еще

Маркс отметил общераспространенность этой идущей от античности общеевропейской иллюзии [27, с. 377—379], связывая ее с высказанной Платоном мыслью о специализации как естественной основе разделения труда: «— И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он непременно должен следить за работой, а не заниматься ею так, между прочим.— Непременно.— Поэтому можно сделать все в большем количестве лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы» (Государство, 370 вс).

Упоминание о природных задатках—единственное место этого рассуждения, которое могло бы вызвать (и вызывает) подозрения на принадлежность к европейскому способу мысли. Раз есть «природные задатки», то, по нашей норме мысли, есть и механизм самораспределения индивида по склонности и увлеченности в им самим выбранную или созданную форму деятельности, есть кантовская «причинность через свободу» как характерная деталь кантовского «мира тезисов» и европейского способа социального кодирования вообще. Распределение в социально необходимую деятельность по «природным задаткам» — показатель отсутствия семейного контакта поколений в функции транслятора-определятеля будущей деятельности человека независимо от его «природных задатков», под которыми имеется, по нашей норме мысли, в виду нечто от генов, нечто от случайной в общем-то «предрасположенности» индивида к деятельности на ниве просвещения, скажем, или, наоборот, на ниве пресечения, обскурантизма. Но такое восприятие рассуждения Платона оказалось бы в ближайшем рассмотрении очередной иллюзией: «природа», «по природе», «природные задатки» в античном их понимании менее всего связаны с генами, есть именно определение по месту и обстоятельствам рождения. Здесь не отрицание, а, напротив, утверждение традиционной нормы трансляции через семейный контакт поколений. Говоря о рабах и свободных «по природе», Аристотель, например, обращается к факту рождения как к решающему определителю социальной и трудовой позиции индивида: «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб... Уже непосредственно с момента своего рождения некоторые существа... предназначены к подчинению, другие — к властвованию... одни люди по своей природе свободные, другие рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо» (Политика, 1254а 14—16, 24—1255а).

Таким образом, заканчивая наш экскурс в традицию, в профессионально-именное кодирование, мы можем отметить, что основными и определяющими все виды знаков и все способы общения по поводу и при посредстве знаков являются три параметра: а) вместимость индивида; б) производная от

нее пропускная способность семейного контакта поколений как основного средства трансляции; в) сложность матрицы обмена, межсемейной системы контактов, что также лимитируется физической в основном вместимостью человека. Все, что совместимо с этими параметрами, не нарушает их, возможно для традиции, а все, что несовместимо с ними, невозможно. Невозможно, например, традиционное общество со средним числом межсемейных контактов на семью профессионала порядка сотни или даже десятка тысяч, контакты в этом случае могут быть только динамическими, безличными, опосредованными, товарными, т. е. должны использовать безличную схему: спрос—предложение, а не семейно-личную статичную схему: норма взаимных услуг—норма взаимной компенсации.

Невозможно и традиционное общество, имеющее на вооружении институт науки. Традиция не знает разделения физического и умственного труда, репродуктивной деятельности и творчества. Она не способна «вместить» идею раздельного и относительно автономного, но и обоюдовыгодного сосуществования теоретической и практической деятельности, поэтому наука как институт среди институтов традиционного общества неизбежно оказалась бы в самоизоляции. Лишенная связи с межсемейными процессами обмена и семейными контактами поколений, наука была бы непозволительной роскошью, изымая свою долю из того скудного пайка «на специализацию и развитие», который установлен традиционной нормой отчуждения сельскохозяйственного продукта. Прав в этом смысле Ньерере, президент Танзании, в своих суждениях о научной деятельности: «Когда люди умирают оттого, что наличное знание не находит применения, когда самые элементарные социальные и публичные блага доступны далеко не всем членам общества, вести исследования ради исследований означало бы неправильное и расточительное использование обществом своих ресурсов» [92, с. 179—180]. Об остроте этой проблемы кодовой несовместимости свидетельствует частный, но весьма показательный факт: в 1969 г. в Калькутте на 40 вакантных мест, требующих высшего образования как условия их замещения, было подано 28 244 заявления [62, с. 14]. Такую фантастическую безработицу в среде интеллектуалов (более 700 человек на место) можно объяснить только одним: интеллектуалам нечего делать в традиционной социальности, она их не приемлет, выбрасывает как бесполезный шлак в засоциальную область безразличных ей событий, в которых она не видит ни смысла, ни пользы.

IV. ТРАДИЦИЯ И ЕВРОПА

Прежде чем попытаться понять особенности нашего социального кодирования, которое мы условно называем универсально-понятийным, нам стоит попробовать встать на точку зрения традиции и посмотреть *ее глазами* на наш способ преемственного существования социальности, на наши коммуникацию, трансляцию, трансмутацию как на необходимых спутников любого типа социального кодирования, если такое кодирование использует знак, а не ген, не выродилось еще в «естественную» социальность роя, муравейника, термитника. Полезность такой попытки мы видим в том, что традиция, похоже, дает возможность зафиксировать третью и внешнюю точку зрения на европейский социокод, с которой можно оценить меру относительности противоположности материи и сознания, о чем писал Ленин: «Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [8, с. 134—135].

Совершенно очевидно, что само это противоположение, первичный гносеологический «хаос», разрыв между небом духа и землей материи — прямое и ближайшее следствие разделения умственного и физического труда, чего мы как раз не наблюдаем в традиции. Вклинивающийся как будто бы между профессионалом-новатором и остальными членами профессиональной общности бог-покровитель профессии в общем-то столько же «духовен» и «небесен», сколько и редколлегия любого нашего научного журнала, если бы она искоренила привычку упоминать перед статьей имя автора. Бог-покровитель «не смеет», профессионалы не дают оторваться от горизонта освоенной в семейном контакте поколений эмпирии, и в этом смысле он куда более приземлен и материален, чем не претендующие на божественность, небесность, «вечноживучесть» научные журналы. В традиции нет места, куда бы можно было «воткнуть» основной вопрос философии, как нет и самой философии. Здесь практическое постоянно «пожирает» в процессе освоения теоретическое, знаковое. Здесь теоретическое и практическое сосуществуют в нерасчленном единстве, в индивидуе. Теоретическому не на что опереться, кроме как на наличный текст про-

фессии, который индивид усвоил по наследству от отца, и на имя бога, устами которого теоретизирующий индивид способен сказать нечто осмысленное и значимое своим коллегам по профессии.

Мы через призму традиции

Одним из первых зафиксированных в литературе диалогов традиции и возникающей европейской социальности был, на наш взгляд, спор между тяготеющими к традиции спартамцами и их союзниками, как он дошел до нас в описании Полиена: «Союзники обвиняли лакедемонян: из нас, говорили они, многие участвуют в походах, а из лакедемонян — мало. Агесилай на равнине приказал сесть отдельно лакедемонянам, отдельно союзникам. Когда они расселись так, глашатай объявил: пусть встанут гончары; у союзников встало немало. Вторыми — кузнецы; встали многие. В-третьих — плотники; встало еще больше. Так вызывал он по порядку и остальных ремесленников, и занимающихся низкими работами, и без малого встали почти все союзники, из лакедемонян же ни один: им запрещено было заниматься низким ремеслом. Таким-то образом союзникам было показано, что лакедемоняне составляют большее число воинов, чем союзники» (Военные хитрости, II, 1, 7). Показано было не только союзникам, но и всему европейскому миру, что если в диалогах с традицией Европа использует категорию человека вообще — «гражданина», «члена общества», «личности», то ни к чему хорошему это не приведет: традиция всегда будет воспринимать эту привычную для нас знаковую реалию как неправомерное и, вообще-то говоря, противоестественное совмещение профессий, т. е. в том же примерно ключе скептического недоумения, в каком мы воспринимаем слова Маяковского насчет ожидающих нас чудес: «Землю попашет, попишет стихи».

Употребляя термины «гражданин», «индивид», «личность», мы вообще-то не забываем, что за каждым термином скрыта пара типов — мужчин и женщин, имеющих доступные для невооруженного глаза отличительные признаки. Если вдруг появляется «третий» тип, объединяющий то и другое, то это для нас не очень-то честная и счастливая «игра природы». Сын Гермеса и Афродиты, который был по указанию свыше «слит в одном теле» с нимфой Салманидой, никогда не пользовался популярностью. Гермафродитов боялись, жгли их на кострах как самоочевидное творение дьявола, терпели их и щадили, как терпят и щадят уродов, которые не виноваты в том, что они такие, но никому никогда и в голову не приходило увидеть в гермафродите светлый символ счастливого будущего, реальный путь к равноправию, к окончательному преодолению существенных различий между мужчиной и женщиной. Так далеко тароватая на выдумки сверхсмелых проектов всеобщего

осчастливления Европа не заходила не потому, что фантазии не хватало, а потому, что такая идея никогда не вызывала энтузиазма.

Видимо, в близкой психологической ситуации оказывается и традиционное сознание, когда ему пытаются втолковать, что противоестественный козлоолень лучше естественных козла и оленя, что плотник-писарь-властитель-воин или гончар-писарь-властитель-воин столь же естественны, а с какой-то нетрадиционной точки зрения и более естественны, чем «не слитые в одном теле» плотники, гончары, писаря, воины, властители. Очень похоже, что дорогие нам всем слова типа «свобода», «равенство», «братство», «личность», «энциклопедизм», «всестороннее развитие» и т. д. должны вызывать у традиции примерно ту же «гермафродитную» гамму чувств и эмоций, которую мы испытываем перед очевидными и неисправимыми отклонениями природы от нормы. В действиях Агесилая эта гамма терпимости и скрытого презрения налицо: «совмещенные» союзники, с его точки зрения, воины постольку, поскольку на безрыбье и рак рыба. Вполне вероятно, что звать традицию в нашу развитость с психологической точки зрения не менее сложно, чем нас самих заманивать к идеалу уничтожения существенных различий между мужжиной и женщиной. Рассчитывать на энтузиазм здесь не приходится, какие бы блага ни обещались.

Крайне любопытно приводимое [Поуэллом {42}] свидетельство миссионеров о восприятии китайскими мудрецами первых сообщений о европейской науке. Мудрецы нашли саму идею науки абсурдной, поскольку, хотя повелителю Поднебесной и дано устанавливать законы и требовать их исполнения под угрозой наказания, исполнять законы и подчиняться им дано лишь тем, кто способен эти законы «понять», а «дерево, вода и камни», о которых толкуют мистификаторы-европейцы, очевидно этим свойством «понятливости» не обладают: им нельзя предписывать законы и от них нельзя требовать их исполнения. Глаз традиции здесь предельно четко зафиксировал родимое пятно теологического происхождения науки. Прежде чем говорить о «законах природы», полезно выяснить, а как эти законы там оказались, т. е. выяснить ту самую деталь, от обсуждения которой наука уклоняется уже не первое столетие.

Можно было бы приводить бесконечное число свидетельств, каждое из которых в какой-то степени проясняло бы специфику отражения европейской культуры на сетчатке традиции. Но такой подход утопил бы нас в деталях, не давая возможности привести картину в целостность. Поэтому, постоянно памятуя о том, что у традиции нет социально значимого эквивалента нашему понятию человека вообще, гражданина, личности, привязанной к социальному целому не по профессиональной, а по всеобще-гражданской составляющей, попробуем представить себе, как мог бы выглядеть наш мир, если убрать

из него представление о личности как о чем-то большем и по своей природе универсальном, несводимом к тому конкретному и предельно специализированному делу, которым занят в данное время человек и из которого он извлекает средства к жизни.

Не совсем ясно, в какой мере обладает человек традиционной культуры тем высокоразвитым у европейца даром «догадничества», идентификации явлений и событий по частным и произвольно выбранным «существенным» (для целей догадничества) признакам сходства и отнесения таких явлений и событий в единые смысловые группы. Догадничество, совершающееся ли оно в корректной форме научного поиска антиципаций (ссылки на предшественников) или в размытых формах «чистого» догадничества, когда всюду мерещатся «предвосхищения» (Эмпедокл «предвосхищает» Дарвина, Демокрит — Резерфорда, Гераклит — Гегеля и т. п.), всегда связано с «переносом значения». Внешним проявлением освоенности этого дара дорисовывать неизвестное до известного и знакомого можно считать «переносный смысл» — наличие у одних и тех же словоформ более или менее устойчивого, но обязательного *дискретного*, распределенного по областям применений, хвоста значений. Это вызывает, как правило, единодушное возмущение членов комиссий по терминологии, рецензентов, конфуцианцев и индийцев племен хопи и нутка с их постоянным припевом: «Скажите это простыми словами».

Если верить Б. Уорфу [54], исследователю в полевых делах серьезному и наблюдательному, употребление слов в переносных значениях, метафоры — крайне нехарактерны для языков американских индейцев, так что, скажем, перевести на эти языки наши анекдоты — излюбленные европейские упражнения в переносе значения — или насквозь метафоричные работы по истории мысли с их «чреватостями», «порождениями», «переворотами», «вводами», «выводами», «революциями», «мерами» было бы вообще невозможно. С другой стороны, судя по тому энтузиазму, с каким эллины приняли идею немотивированности лингвистического знака, истинности имен «по установлению», меняя забавы ради не только имена рабов и домочадцев, но и свободных, устанавливая даже моду на имена [49], легализация переноса значения как необходимого условия любого догадничества сообщала самому переносу достоинства и привлекательность новинки, т. е. могла бы дать повод видеть в переносе значений, в метафоричности, догадничестве чисто европейское явление.

Вместе с тем даже беглое знакомство с текстами традиционной культуры вскрывает широкое использование метафор, смелых аналогий и даже протесты против этой практики в духе «исправления имен» Конфуция. Следы догадничества видны и здесь. Это не так уж удивительно: миф, в который традиция облакает новинки, получает смысл от наличного текста профессии, а это значит, что профессионал-новатор, пытаясь социали-

зировать новое, оказывается перед той же проблемой интеграции через ссылки на наличное, что и ученый, т. е. вынужден искать антиципации в наличном тексте и опираться на них. Анонимность процесса наращивания текста бога-покровителя и процессы редукции в результате «левого смещения» не позволяют выделить в тексте профессии сеть цитирования как фиксированный след интегрирующей деятельности, но суть дела от этого не меняется: постоянно возобновляемый трансмутационный контакт нового с наличным, который требует процедуры идентификации подобий новому в наличном, равно обязателен и для профессионала, и для ученого.

Хотя полной уверенности здесь быть не может, вполне допустимо предположить, что восприятие традицией наших культурных институтов будет следовать общему правилу объяснения нового от наличного и оценки наличного от нового, т. е. будет использовать для процедур идентификации, поисков подобия новому в наличном свою собственную социальную структуру, и те явления (феномен личности, например), для которых не найдется более или менее близких аналогов в традиционных структурах, будут, как это сделал Архелаос, выведены в область «несущественного» и второстепенного по тому же самому принципу существенности-для-догадничества, по которому мы, исследуя диалектику традиционности, выделяем парность противоположностей как «существенное» и отводим на периферию «несущественности» половой смысл этих противоположностей, хотя именно он, кровнородственная связь, позволяет традиции связать знаки-различители, представить всеобщее социума в виде единого семейства богов-покровителей, надстранять это всеобщее по ходу развития в специализацию.

Если принять эту точку зрения «культурной относительности» как норму восприятия одних культур другими через призму собственной культуры и если учесть, что вряд ли существует на свете такая культура, которая сомневалась бы в своем превосходстве и нашла бы в себе силы не на уровне отдельных индивидов — отступников и изгоев, этих уродов социальности, всегда хватало, — а на уровне социума в целом начисто и вдруг отказаться от обжитого способа жизни в пользу какого-то другого (от русского, скажем, в пользу китайского или от китайского в пользу русского), то, видимо, первое, на что обратила бы внимание традиция, пытаясь понять нашу социальность, что она «узнала» и признала бы как «свое другое», была бы развитая специализация, охватывающая все стороны нашей жизни. Сравнивая нас, например, с первобытными обществами, живущими по нормам лично-именного кодирования, и учитывая огромную роль ситуаций коллективного действия (промышленность) в нашей жизни при относительно незначительной роли типизированных ситуаций индивидуального действия, которые лежат в основе наследственного профессионализма, традиция со своей колокольни превосходства определила бы нас

как нечто «на полпути» между племенной и традиционной социальностью, как «развитое варварство» или «развитую дикость», причем, пользуясь нашими же свидетельствами — утопиями, антиутопиями, изысканиями производности философии от традиционных знаковых систем Египта и Ближнего Востока, традиция без труда доказала бы *самой себе*, что мы всю жизнь только и мечтали о переходе в развитое традиционное состояние, где не человек — раб коллектива и коллективного дела, а дело, расфасованное по мерке индивидуальных сил и возможностей, подчинено индивиду, не навязывает ему жестких ограничений по месту и времени: все, что можно сделать завтра, можно сделать и сегодня, а все, что можно сделать сегодня, можно сделать и завтра, не разрушая системы межсемейных контактов. Только совокупность всякого рода неудачных обстоятельств помешала Европе выйти в эту развитость, затормозила ее развитие к традиции как к высшему достижению человечества.

В попытках разобраться в нашей системе трансляции специализированных навыков традиция обнаружила бы ее «предсемейную» структуру, мелькание не установившихся еще и малоэффективных контактов поколений в формах: учитель—ученик, мастер—ученик, профессор—студент, ученый—аспирант, с помощью которых наше общество методом проб и ошибок ищет семейный контакт поколений как единственно экономичный, эффективный и надежный институт трансляции. Основные претензии, которые традиция могла бы предъявить к европейской системе образования-трансляции, это, во-первых, ужасающая избыточность и неэффективность процесса, когда головы подрастающего поколения начинают знаниями, подавляющая часть которых никогда не пригодится в жизни и будет забыта в период активной деятельности, и, во-вторых, явно неквалифицированный и варварский в методологическом отношении характер процесса обучения, который затрагивает в основном голову человека, не переводя знание в практические навыки, а тем самым и не используя навыкообразующие потенции человеческого мозга, способного отправлять освоенные навыки в подкорку автоматизмов и освобождать память для новых знаний.

Оценивая наши специализированные навыки на их сложность, качество, на соотношение в них ментального и физического, на степень поглощения вместимости индивида, традиция пришла бы к безрадостным выводам о примитивности подавляющего большинства наших навыков, о безграмотном их фрагментировании с точки зрения психофизиологических норм жизнеотправлений человека. А если бы традиция попыталась наложить свою среднюю норму развитости индивидов, измерив ее степень сложности наличных профессиональных текстов, на тем же способом выведенную среднюю норму развитости наших индивидов, то она оказалась бы в позиции Агесилая:

наша культура представилась бы ей второсортной, недоразвитой, инфантильной, которая в силу каких-то причин, возможно из-за биологической ущербности индивидов, не в состоянии подняться выше использования самых элементарных навыков.

В поисках матрицы обмена как поведенческой основы всеобщего традиция и здесь обнаружила бы черты переходности от низшей формы непосредственного обмена в процессе коллективного действия (производство) к высшей форме межсемейных контактов, которая не может быть реализована в силу хаотического состояния трансляции. Пользуясь нашей статистикой, традиция без труда показала бы тяготение обществ европейской культуры к семейной трансляции навыков — новые поколения «склонны» к роду занятий их родителей, но пока все это остается в потенции и семейный контакт поколений слабо нагружен функцией трансляции, основанная на межсемейных контактах матрица обмена не может быть реализована в чистом виде, вынуждена использовать дополнительные хаотические и случайные виды контактирования, опосредованные деньгами.

Наибольшие сомнения в способности индивидов нашей культуры понимать простейшие вещи вызвала бы у традиции попытка разобраться в знаковом основании всеобщего через призму кровнородственных отношений богов-покровителей. Традиция бы отметила, конечно, диалектические потуги ряда европейских мудрецов от Гераклита до Гегеля как «предвосхищения» истинного положения дел, но, видимо, приписала бы общей исторической ограниченности европейского мышления, плохому знанию природы человека, неосвоенности для трансляции семейного контакта поколений органическую неспособность европейцев «вместить» суть, ухватить ядро диалектики — семейство вечных имен богов-покровителей, объединенных кровнородственной связью. Религиозно-мистический характер европейских попыток найти всеобщее знаковое основание, доходящий до обожествления бесполезных с точки зрения социализации нового реалий речи, представлялся бы традиции бессмысленным. Традиция могла бы назвать наш тип мышления «знаковым фетишизмом» и была бы в состоянии подтвердить содержательность этого термина массой свидетельств, прежде всего тысячелетними спорами о словах и по поводу слов.

Огорчительная неспособность европейцев усвоить суть и смысл наследственного профессионализма как наиболее разумной схемы трансляции и соответствующей знаковой надстройки ведет к постоянной дезориентации европейцев. С детства ему прививают вздорную мысль о том, что он способен стать всем, и, когда европеец взрослеет, включается в специализированную деятельность, он до конца жизни остается разочарованным человеком, носителем несбыточных и, естественно, несбывшихся надежд, озлобления и зависти к ближним, которые, по его мнению, заняты как раз тем, чем лучше их мог бы заняться он сам. Ни в юности, ни в зрелые годы европеец не знает ориен-

тиров собственной жизни, не в состоянии понять ее цели, безрассудно мечется от одной специальности к другой, всю жизнь что-то осваивает, но нигде не достигает того мастерства и глубокого знания дела, которые способна дать только семейная трансляция навыков.

Все европейцы верят в Личность — богиню, явно сохраняющую архаичные черты принадлежности к неразвитому первобытному сознанию, где каждый имеет своего особого божка, умащает его остатками пищи или наказывает в зависимости от собственных удач или неудач. Личность — богиня иррациональная, ни одному европейцу не удалось внятно и понятно объяснить другим европейцам, что она такое, кто ее родители, каким навыкам она покровительствует, хотя до недавнего времени, когда в Европе господствовало христианство, в личности находили черты фамильного сходства с Богом-отцом, искру божественного и вечного в человеке. К первобытному непрофессиональному сознанию личность близка и в том отношении, что она явно связана с тотемизмом. Как дикари говорят: я — попугай, я — выдра, я — крокодил, так европеец твердит: я — личность. Это его тотем.

Может быть, поэтому личность — самое чувствительное и болезненное место европейца. Если погладить личность европейца по шерсти, похвалить его как личность и сказать ему, по возможности в присутствии других европейцев, «ты — личность», европеец на глазах начнет распухать от тщеславия и гордости, станет мягким как воск, способным на любое безрассудство, даже во вред самому себе, только бы без конца слышать: «Ты — личность, ты — личность...» Но не дай бог погладить личность европейца против шерсти — без драки не обойтись. Поэтому европейцы то живут мирно, когда они без конца уверяют друг друга, что они — личности, то враждуют и ссорятся, когда им это надоедает. «А ты кто такой?», «Ты меня уважаешь?» (сокращенное от «Ты меня уважаешь как личность?»), «Личность я или нет?» — типичные прелюдии европейских ссор от уровня личного до уровня государственного: любая война, горячая или холодная, любая конфронтация, любой конфликт начинаются у европейцев с выяснения вопроса о личности, причем удар в челюсть или бомбежка городов с воздуха считаются допустимыми и вескими аргументами в споре.

Более всего личность похожа на ящик Пандоры, который она получила от Зевса, выходя замуж за Епиметея. Но хотя ничего, кроме бед, неприятностей, несчастий, позора или надутого тщеславия, европеец не получает от личности, без нее он вообще перестает чувствовать себя человеком, предается безутешной печали и погибает в страшных муках от «угрызений совести» — от специфически европейской болезни. Ее лечат возрастающими дозами сильнодействующих лекарств, обычно алкоголем, от лекарств же и помирают. Только Европе знаком

алкоголизм как социальное явление, и мера потребления алкоголя на европейскую душу в той или другой стране есть мера сомнений души европейца: личность он или нет.

Переходя к трансмутационным механизмам европейской культуры, традиция и здесь нашла бы повод оценить европейский способ познания мира как переходный от первобытного к традиционному, принявший те же характеристики избыточности, склонности к теоретизированию и пустословию, что и избыточность, апелляция к голове, словесность нашей системы трансляции социально необходимого знания. Успехи европейцев, которые за два-три столетия силой установили свое господство почти над всем миром, а за последние два столетия по экспоненте наращивали доход на душу населения, так что он сегодня намного превосходит соответствующие величины в странах традиционной культуры, вряд ли поколебали бы уверенность традиции в собственном превосходстве, в том, что будущее за традиционной, а не за европейской культурой. Три-четыре столетия — не такой уж впечатляющий срок на фоне тысячелетий, случайности и отклонения всегда возможны. К тому же что касается господства над миром, то европейское в этом господстве лишь безрассудство и невежество относительно природы человека: основные орудия к достижению этого господства — компас, порох, огнестрельное оружие — Европа заимствовала у традиционного Китая, не позаимствовав его мудрости, способности ограничивать себя вопросом: «А зачем такое господство нужно мне как смертному и ограниченному по вместимости человеку, или людям моего общества, таким же смертным и ограниченным?» Что оружие в руках неразумного ребенка или взрослого недоумка опасно — это бесспорно, но превращать неразумное использование оружия в аргумент, способный сказать нечто о силе разума и мудрости, — это уже чисто европейский способ зубодробительных дискуссий о личности.

Недалеко ушла в этой причастности к мудрости и так называемая «научно-техническая революция», гордость европейского мира. Неплохая, конечно, вещь изобилие и даже мудрая, если изобилие согласовано с потребностями человека, с гармонией потребления, с оптимальным соотношением ментальных и физических жизнеотправлений человека. Но если, скажем, 5% трудоспособного населения, как это происходит в США, производят с помощью сложной техники втрое больше сельскохозяйственной продукции, чем требуется для населения этой страны, вынуждая остальных заниматься чем угодно — от полетов на Луну до просиживания штанов в собственной автомашине, терять постепенно облик человеческий от алкоголя, наркотиков, ожирения, бесконечных споров по поводу личности, ее реализаций и ущемлений, то вряд ли такое изобилие можно назвать разумным. Если прибавить к этому различного рода поллюции от загрязнения среды физической до отравления

среды духовной, которые уже в конце этого столетия грозят утопить европейский мир в собственных нечистотах и тем самым закончить «европейский этап» в истории человечества, то трудно сказать, где в «научно-технической революции» разум переходит в безумие, благое намерение — в преступление. Совершенно очевидно, что и здесь европейскую культуру подводят гены, ее врожденная неспособность понять и принять принципы ограниченной вместимости человека, семейного контакта поколений, системы межсемейных контактов обмена как основополагающие принципы оптимального и разумного кодирования социальных ценностей в знаке, трансляции этих ценностей от поколения к поколению.

Традиционная критика и самосознание

Каким бы очевидно предвзятым ни казался нам традиционный взгляд на святая святых нашей культуры, он, во-первых, не более предвзят и узок, чем наш взгляд на святая святых традиционной культуры, и, во-вторых, он обладает определенной эвристической ценностью, позволяя выделить и сделать предметом осознания те «само собой разумеющиеся» детали нашего социокода, которые давно уже растворены в «подкорке» европейского сознания, принимаются, но не сознаются, не опредмечиваются как нечто достойное анализа и исследования.

Мы очень гордимся рефлексией, самосознанием как отличительной чертой нашего способа мысли: Термины рефлексии — едва ли не самые популярные и чтимые нами ярлыки принадлежности к миру мысли. И личность мы, конечно же, «понимаем», хотя, быть может, и несколько благородно: ведь никому из нас не удалось пока убедительно доказать другим, что личность должна пониматься именно так, а не иначе. В глубине души все мы именно понимаем, «нутром берем», что не стоит так уж и настаивать на определении личности, поскольку она и есть как раз то, что снимает любые определения, показывает их недостаточность и историческую ограниченность. Нам нечего сказать о личности, кроме кантовского: Causalität durch Freiheit — «причинность через свободу» [22, с. 418], пока она не связала и не реализовала себя в определении — в этом «следе личности», в конденсации паров за самолетом, где самолета уже нет. Ничего, кроме этого следа и этой белой полосы на небе, мы то ли по нашей близорукости, то ли по другим причинам разглядеть не можем, как не можем и сомневаться в том, что ни след, ни полоса не могли возникнуть сами собой. Что касается автора, например, то, по его глубокому убеждению, лучше всего, восхитаясь проявлениями личности, ее следами в науке и искусстве, оставить личность за рамками определений как постоянный источник нового, как постоянную

возможность новых определений, как неустранимый и неопределимый «шум» нашей системы кодирования, который дарит нам то теорию относительности, то биолод, то лазер, то еще что-нибудь необычное, о чем мы не подозревали вчера.

И все же в аргументе от традиции есть свой элемент новизны, позволяющий нам увидеть не только парадные апартаменты европейского социального кодирования, но и заглянуть на кухню, что трудно было бы сделать, оставаясь в рамках нашей обжитой и потому уже сложной для восприятия культуры.

К примеру, мы уже не первое десятилетие изучаем науку. Делаем это и в познавательных и в утилитарных целях. Но, понимаем ли мы под наукой некоторую растущую сумму знаний или трансмутационную активность по производству нового и приложению наличного знания, наше внимание всегда сосредоточено на событиях «переднего края» науки, на открытиях и изобретениях. Героями и основными объектами науковедческого, в том числе и наукометрического, изучения всегда оказываются ученые и изобретатели «полевого» типа — те, которые открывают и изобретают, либо же процессы накопления знания, его интеграции с наличным, а также процессы утилизации научного знания — его перемещения к местам и датам приложения. Мы настолько увлечены этим, что нам редко приходит в голову вопрос о том, а как транслируется сама «ученость», каким способом растущий по экспоненте массив дисциплинарного знания, явно не признающий в своем росте пределов вместимости головы индивида, удастся все-таки передать новому поколению ученых, каким способом идет отбор знания для приложения, что, видимо, еще труднее.

Традиция с ее приверженностью к вместимости человека и к длительному семейному контакту поколений как основной транслирующей структуре вынуждает обратить внимание и на тылы науки. Ведь и в самом деле, научная дисциплина, физика например, не только поиск новых регулярностей в ее предмете, их описание-интеграция с наличным знанием в диалектической процедуре объяснения нового от наличного и оценки наличного от нового. Даже деятельность по перестройке действующих парадигм (открытие второго рода, по Куну) не завершает описание дисциплины. С учетом традиционной точки зрения в истории дисциплины могут наблюдаться как минимум три «семейных» эффекта, связанных с ограниченной вместимостью индивида и с трансляцией через контакт поколений: а) прогрессирующее почкование дисциплинарного знания, его ветвление в лимитированные вместимостью очаги, использующие частью общую, а частью специфические парадигмы, т. е. проявляющие тенденцию к информационной изоляции; б) «левое смещение» массива дисциплинарного знания — тот или иной способ его редукции до рамок вместимости индивида, без этого транслировать «ученость» было бы невозможно; в) более или менее длительный личный контакт поколений.

Эти эффекты и соответствующие формы «тыловой» деятельности по обеспечению трансляции обнаруживаются без особого труда. В обязательном наборе дисциплинарных ролей есть не только полевой исследователь, референт, редактор, парадигматик, но и историк, теоретик, учитель — «глава школы». Взгляд со стороны, от традиции, позволяет более четко дифференцировать эти роли, их состав и дисциплинарные функции.

Историк дисциплины, например, если его задача не только адекватно представить последовательность накопления новых элементов знания, их связь и взаимное влияние, но и представить эту последовательность и эти связи как обозримую, редуцированную до вместимости индивида целостность, будет, видимо, испытывать это постоянное редуцирующее давление, т. е. в попытках создания истории дисциплины он будет осознанно или неосознанно ориентироваться на «существенное», на пики цитируемости. Он будет ограничивать себя анализом работ той активной зоны в 6—7% от публикаций массива, о которой мы говорили выше. Это ограничение интереса историка подтверждено проверкой по Индексу Научного Цитирования [37, с. 103—104]. Но если это так, история дисциплины теряет статичность и приобретает динамический характер. А роль историка науки получает статус постоянной деятельности по «переписыванию» истории, ее переосмыслению. Это происходит потому, во-первых, что распределение цитируемости динамично, и потому, во-вторых, что в инертной составляющей массива возможны «взрывы». Пики цитирования меняют свои очертания и вырастают иногда там, где их прежде не было. История биологии, например, начала нашего века вполне обходилась без упоминания работ Менделя, зато подчеркивала роль его современника и теоретического противника Гальтона. Теперь положение переменилось: пик «Мендель» значительно выше сегодня и импозантнее пика «Гальтон».

В сходной, хотя и иначе ориентированной ситуации оказывается и теоретик с его принципами целостности, полноты, простоты, непротиворечивости научной теории. Он не может, подобно историку, «жертвовать» фактами, делить их по рангу участия в процессах накопления и ценнообразования на «существенные» и «несущественные». Популярный среди ученых тезис: «Одного нового факта достаточно, чтобы опрокинуть любую теорию, если она его не объясняет» — вряд ли следует понимать буквально, но стремление к полноте охвата наличных дисциплинарных результатов всегда остается в числе требований к научной теории. Если требование целостности, как на этом настаивает традиция, производно в трансляционных каналах от вместимости индивида и любая целостность, превосходящая вместимость головы человека, не может транслироваться в смене поколений, требует фрагментации по вместимости, то связанные через требование целостности принципы полноты и простоты (редукции) всегда будут толкать теоретика к

поиску дисциплинарных универсалий все большей общности, по отношению к которым наличные были бы частным случаем. Иными словами, способ редукции теоретика — разработка процедур объяснения растущей общности и универсальности — будет коренным образом отличаться от способа редукции историка — движения по пикам цитируемости. Но если это так, то правомерен вопрос о том, как соотносятся мотивы деятельности теоретика, что им движет. Движет ли им глубокая вера в то, что за группой известных уже наиболее общих законов природы обязана существовать другая, еще более общая, частной реализацией которой являются известные законы, либо же скепсис теоретика по поводу окончательности наличных универсалий и поиск новых производны от прозаической потребности редуцировать наличный массив результатов до пределов вместимости индивида, чтобы не потерять значительной части дисциплинарного знания за невозможностью трансляции?

Привлечение традиционной точки зрения на семейный контакт поколений как на основную трансляционную структуру позволяет идентифицировать в дисциплинарных механизмах «личную научную школу», осознать как закономерность дисциплинарной трансляции тот факт, что выдающиеся ученые — исследователи и теоретики проходят, как правило, через использующую длительные личные контакты творческую лабораторию выдающихся же ученых старшего поколения. Ни книжки, ни лекции сами по себе не обеспечивают трансляции «учености» без участия в конкретной научной деятельности под наблюдением и даже руководством главы школы — ученого старшего поколения. Быть самоучкой или заочником в науке — такое же малоперспективное занятие, как и быть самоучкой или заочником в футболе или баскетболе.

Уже этот частный случай приложения взгляда со стороны, от традиции, к анализу реалий нашего социального кодирования показывает некоторые его эвристические возможности. Но, может быть, наиболее широкая область эвристических приложений традиционной точки зрения лежит в задачах идентификации сосуществующих у нас в хаосе и смешении способов аргументации, их более жесткого разделения на научные и традиционные, поскольку традиция не так уж далека от нас и «несмешанна», традиционное не «отсечено топором» от европейского способа мысли.

Например, тот факт, что цитируемость по массиву научных публикаций распределена, да и то по двум третям, по закону Ципфа, т. е. по меньшей мере 30% публикуемых в дисциплине работ не будут участвовать в объяснении нового от наличного, не будут упоминаться в других работах, а 93—94% работ будут нести ничтожную нагрузку, поглощая лишь 10% ссылок, может получить совершенно различное истолкование и значение в зависимости от того, стоим ли мы на традиционной или на научной точке зрения.

Традиция будет аргументировать от избыточности как от очевидного социального зла и предлагать соответствующие меры пресечения этого зла. Если 6—7% публикаций активной зоны поглощают 90% ссылок, а 30% публикаций вообще не участвуют ни в объяснении нового от наличного, ни в ценообразовании, то какой смысл сохранять столь избыточную емкость каналов дисциплинарной публикации, обеспечивая их вспомогательным персоналом, бумагой, типографским оборудованием, библиотеками, средствами оповещения и распространения? Зачем отвлекать значительные объемы человеческой деятельности в очевидно непроизводительную сферу? Не проще ли сократить пропускную способность этих каналов на $\frac{9}{10}$ [112], создав при редакциях квалифицированные фильтры, способные отсеять явно бесперспективные работы инертной и малоактивной зоны цитирования? От этого могут произойти лишь блага: резко повысится теоретический уровень массива публикаций, снизятся накладные расходы на подготовку к печати, бумагу, типографи, библиотеки.

С точки зрения научной такое рассуждение содержит характерный для традиционной аргументации «комплекс Архимеда» — основано на невыполнимом условии. Чтобы принять решение на публикацию или отсев рукописи, нужна процедура мгновенной ее оценки на качество, на принадлежность к активной, пассивной или инертной зонам массива. Но такая оценка есть функция от времени пребывания опубликованной уже работы в массиве. Иными словами, процедура мгновенной оценки, без которой нельзя рассортировать рукописи по полочкам значимости, такая же легко, почти наглядно представляемая химера, как и Архимедова «точка опоры» для рычага, переворачивающего мир. С научной точки зрения действия по алгоритму традиции приносят науке непоправимый вред и имеют тот же примерно смысл, что и сокращение на $\frac{9}{10}$ емкости складов готовой продукции, смысл выбрасывания на свалку (неопубликованное для дисциплины не существует) продукта просто потому, что хранить его негде, т. е. смысл списывания в небытие $\frac{9}{10}$ дисциплинарного таланта как нормы потерь на административное невежество, на своего рода «запас прочности» моделей научной политики, построенных по нормам традиции. Единственным способом стимулировать научную дисциплинарную деятельность был бы с научной точки зрения такой, который не пытался бы сравнивать ценность бумаги и таланта, а стремился бы сократить лаг-задержку между поступлением рукописи в редакцию и ее публикацией, предоставляя времени и самой дисциплинарной общности разбираться, кто есть кто и что есть что в науке, распределяя работы и имена по рангам цитируемости.

На первый взгляд может показаться странным, что «комплекс Архимеда», эта лакмусовая бумага, определяющая принадлежность к традиционной аргументации, чаще всего встре-

чается как раз в «точных подходах». Когда, например, «отчаянные кибернетики» говорят и пишут: «Дайте мне функциональное описание личности, и я сотворю ее» или: «Если дано функциональное определение цивилизации, то реализовать его...», им как-то и в голову не приходит, что главная трудность не в том, чтобы «сотворить», а в том, чтобы дать определение, что именно это «дайте определение» и есть невыполнимая простота — «дайте мне точку опоры». Рычаг «объясняет» понятие точки опоры в том же смысле, в каком самолет объясняет появление белой полосы на небе, а продукт творчества — наличие творца, личности. Но обратного хода нет. Самолет необъясним от белой полосы, распад вызывает такие же полосы в камере Вильсона. Творец необъясним от его творения, что, кстати говоря, Европа понимала от неоплатоников до Канта, а потом забыла.

Нам кажется, что появление «комплекса Архимеда» и соответственно традиционной аргументации в точных подходах к историческим предметам (машинный перевод, математическая лингвистика, моделирование экономики, «оптимизаторское» течение в науковедении) как раз и связано с тем, что в человеческом историческом творении, которое заведомо альтернативно, пытаются увидеть не то естественное, не то божественное, где выполняется постулат однозначности между поведением и свойством, независимым от человека, и где человеку дано лишь открывать, но не менять. Только с этой позиции окаменевшие до неорганики плоды творчества предыдущих поколений могут восприниматься как «объективная реальность», сравнимая по степени окаменелости, репродуктивности, независимости от пространства и времени с «законами природы», хотя совершенно ясно, что результаты, например, социологических исследований по Сиракузам III в. до н. э. не идут ни в какое сравнение с законом Архимеда, жителя тех же Сиракуз и того же III в. до н. э. Первые «стареют», тогда как закон Архимеда приложим не только к городским баням Сиракуз III в. до н. э. и не только к золотым коронам, но и к любым вещам в любых бассейнах на любой планете и в любом столетии.

Так или иначе, но эвристическая ценность взгляда со стороны, от традиции, представляется нам достаточно высокой. Полезен этот взгляд и для более трезвой и самокритичной оценки наших собственных высказываний и наших представлений насчет нашей развитости, нашего места в иерархии развитости, нашего неоспоримого превосходства над всеми культурами с любой сколько-нибудь разумной точки зрения. Не так-то просто определить эту иерархию и шкалу развитости. Единственное, что мы можем более или менее убедительно доказать себе и другим, — это то, что наш способ социального кодирования возник на базе традиционного, что мы «позже» традиции. Но из этого вовсе не следует, что мы тем самым и более «развиты», чем традиция. И у здоровых родителей бывают уроды и выро-

ки. Если сравнивать традицию и нас по объему транслируемого и утилизируемого знания, т. е. знания, находящего выход в практическую деятельность, то, в сущности, так оно и было: до XVIII—XIX вв. Европа уступала первенство странам традиционной культуры, отличалась скорее воинственностью и нетерпимостью, чем мудростью.

Два-три последних столетия, которые изменили баланс развитости, определенный по объему трансляции и утилизации знания, не так уж много тянут на весах истории, если учесть тот поток угроз, опасностей, бесконечно обостряющихся проблем, которые мы создаем и обостряем отнюдь не от великого ума. Поэтому попытки традиции поставить нас между первобытным миром и традицией, увидеть в нашей социальности недоразвитую, плутающую во тьме невежества, но подающую надежды «предтрадицию» по меньшей мере столь же мало уязвимы, как и наши попытки поставить традицию между первобытным миром и нами, увидеть в традиционной культуре «недоразвитую» Европу. Уязвима здесь скорее сама постановка вопроса: бессмысленно, видимо, сравнивать культуры по совмещенному функционально-структурно-генетическому основанию. Нелогично предполагать, что раз существует некоторое множество культурных типов, то обязана существовать и единая для них всех, проложенная во времени дорога в развитость, которая позволила бы представить культуры в виде колонн, пылящих на некоторых дистанциях друг за другом. И дело здесь не в болезненном вопросе о том, кому двигаться в авангарде — нам или традиции. Дело в том, что нет решительно никаких свидетельств в пользу существования такой дороги. У каждого культурного типа, похоже, своя дорога в развитость.

Именно это делает крайне опасными проявления как европейского, так и традиционного тщеславия. Еще на заре европейской культуры Ясон совершил, похоже, первый акт трансплантации европейского способа жизни на традиционную почву — похитил Медею. Позже, оправдываясь в мелких подлостях, он именно этот акт трансплантации ставил себе в особую и требующую компенсации заслугу:

Я признаю твои услуги. Что же
Из этого? Давно уплачен долг,
И с лихвою. Во-первых, ты в Элладе
И больше не меж варваров, закон
Узнала ты и правду вместо силы,
Которая царит у вас...

(Еврипид. Медея, 649—654)

Что получилось из этой трансплантации в расчете на компенсацию, всем известно. А ведь детей-то жалко!

Мы начали и кончаем этот раздел диалогами между традицией и Европой. Нам кажется, что нет сегодня более острой и актуальной темы, чем проблема диалога между типологически различными культурами, проблема взаимопонимания с

возможно меньшим риском недоразумений и сокрушительных следствий взаимного непонимания. Именно поэтому мы решились попытаться реконструировать основные черты традиционного восприятия европейской культуры через призму профессионально-именного способа кодирования, через традиционные институты, структуры которых традиции только и дано использовать для понимания структур нашего культурного типа, если эффекты ретроспективы, трансмутационная диалектика объяснения нового от наличного и оценки наличного от нового имеют равную силу и для нас, и для традиции. Мы не настаиваем на деталях. Но если в основе традиционного социокода лежат фрагментирование знания по вместимости индивида, семейный контакт поколений, система межсемейных контактов обмена, а способность к самокритике (оценка наличного нового) у представителей традиционной культуры примерно на том же уровне, что и у нас, восприятие нашей культуры традиционным глазом должно давать приблизительно те общие контуры, оценки, суждения, о которых сказано в этом разделе.

V. ГЕНЕЗИС ЕВРОПЕЙСКОГО СОЦИАЛЬНОГО КОДИРОВАНИЯ

До сих пор мы занимались социокодами, отличительной чертой которых было использование языковых реалий (имен, текстов) только для целей фрагментации наличного корпуса социально необходимого знания в его трансляционной (знак) и поведенческой (деятельность) формах существования. Форма такой фрагментации была либо прямой: индивид—имя+текст, либо обращенной: группа—текст+имя, что и давало нам право назвать эти типы социального кодирования лично-именным и профессионально-именным. Для интеграции фрагментов в целостность, т. е. в области социально-всеобщего, эти социокоды языковых реалий не используют. В первом случае, где нет еще разделения поведенческого и знакового в обособленные области со своими основаниями интеграции, социокод «объединен в социальную целостность через контакт и сопряжение имен в ситуациях коллективного действия. Во втором, традиционном случае, где поведение и знак получили свои особые основания, поведенчески-всеобщее реализовано через матрицу обмена — систему наследуемых межсемейных контактов, а всеобщее знака — через кровнородственную связь вечных (божественных) имен, работающих в основном в режиме трансмутации (рационализации). Хотя оба типа используют языки как средства общения — инструменты коммуникации, трансляции, трансмутации — и языки эти вряд ли уступают сегодня по развитости и универсализму категориального потенциала (синтаксиса и метасинтаксиса) языкам Европы, интегрирующие структуры этих социокодов (ситуация коллективного действия, межсемейный контакт, кровнородственная связь) очевидно не принадлежат к реалиям языка ни в генетическом, ни в каком-либо ином плане, хотя это не мешает им оставаться знаковыми отношениями, носителями смысла и значения.

Наш тип социального кодирования мы называем универсально-понятийным. Его возникновение очевидно связано с дифференциацией физического и умственного труда, т. е. с расщеплением единого прежде (коллективного или индивидуального) субъекта деятельности на программирующую и исполнительную составляющие, каждая из которых институционализируется, становится социально значимой и социально санкционированной ролью индивида. Возникающее в процессе

такого расщепления *субъект-субъектное отношение*, в котором, говоря словами древних, «один разумно движет, оставаясь неподвижным, другой разумно движется, оставаясь неразумным», играет в зарождении, становлении и развитии европейского кодирования роль исходного хаоса-разрыва, первоначала. Как социально значимое отношение, оно не имеет аналогов в других типах культуры, хотя, конечно, удвоение субъекта по основанию приказание-исполнение — достаточно распространенное явление в любом типе культуры. Тот же семейный контакт поколений включает не только наглядно-подражательные схемы «делай, как я», но и схемы объясняющие, в которых один объясняет, а другой понимает или исполняет.

Особенность европейского субъект-субъектного отношения не в новизне самого отношения, а в его функциональной нагруженности, социальной значимости как ключевой структуры социального кодирования. В кодировании используются, во-первых, простые (двусубъектные) и сложные (3, 4, ... n-субъектные) отношения для выстраивания знаковых иерархий целостности, причем, какой бы сложной ни была соподчиненная цепочка субъект-субъектного отношения, в ней всегда выдерживается «инстанционная» асимметричность высшего и низшего: любой средний член цепочки будет исполнителем по отношению к предыдущему (высшему) и повелителем-программистом по отношению к последующему (низшему). Кодирование, во-вторых, ориентирует начальный член цепочки на всеобщее, так что любые цепочки при их левом (или вертикальном) надстраивании замыкаются на общий начальный член всех цепочек, который представляется личным или безличным вечным знаком — началом, богом, верховной инстанцией.

Особенностью европейского субъект-субъектного отношения является также его устойчивость как постоянно действующего информационного канала, который может использоваться и для трансляционных, и для трансмутационных целей, причем наиболее характерным режимом работы этого отношения является как раз «смешанный» трансмутационно-трансляционный или, что то же, режим *оперативной трансляции возникающего в левых членах цепочки нового навыка*. Иными словами, субъект-субъектное отношение не только передает слева направо или сверху вниз некоторую «мудрость» или «ценное указание» от субъекта к субъекту, но и преобразует их в процессе передачи, всегда оказывается установившимся каналом движения от абстрактного к конкретному, от расплывчатого целеуказания типа «улучшить», «наладить», «пресечь» до программы конкретного действия, направленного к реализации этих целей.

С этой точки зрения институционализацию субъект-субъектного отношения и его превращение в ключевую структуру социального кодирования можно объяснить появлением и постоянным присутствием в европейском очаге культуры социально значимых коллективных главным образом ситуаций «нестан-

дартного» типа, которые по тем или иным причинам, обычно социальным же, не поддаются полной типизации и соответственно не могут иметь установившейся полной программы решения, которую социокод мог бы транслировать как сложившийся навык.

Наличие в европейском очаге культуры социально значимых нестандартных ситуаций вовсе не означает отсутствия столь же социально значимых стандартных ситуаций, не означает, стало быть, полного крушения наследственного профессионализма. Удельный вес стандартных ситуаций в корпусе социально необходимой деятельности достаточно велик и в период становления нашей культуры, и на протяжении первых двух-трех тысячелетий ее существования. Лишь в XVIII—XIX вв. соотношение нестандартных и стандартных ситуаций действия начинает резко меняться в пользу нестандартных. А там, где есть социально значимые стандартные ситуации, там всегда есть почва для наследственного профессионализма, для трансляции навыков через семейный контакт поколений, для оформления профессиональных общностей (цех, гильдия, сословие), для скорректированных на европейскую специфику знаковых оформителей традиционного типа. Даже университет, этот чисто европейский институт трансляции и трансмутации, имел, как известно, свою покровительницу и заступницу — святую Татьяну. Но главное здесь не в количественных соотношениях стандарта и нестандартта, не в постоянном присутствии стандартных ситуаций в европейском очаге культуры и соответственно не в ренессансах традиции вроде позднего средневековья, а в том, что с самого начала, с возникновения европейского кодирования в европейском очаге культуры постоянно присутствовали нестандартные социально значимые ситуации той или иной формы, в которых чистая репродукция, программа, бесконечный повтор либо вообще невозможны (научная деятельность, например), либо опасны. Европейская социальность первой санкционировала отклонение от нормы как таковой, сделала социально значимыми и подлежащими трансляции такие понятия, как «талант», «уникальность», «оригинальность», «автор», «плагиат» и т. п. Она и сегодня, похоже, остается единственной социальностью, где эти понятия что-то значат и не всегда отрицательны по значению. В Индии, например, как и в Китае, «обвинить» человека в самобытности, оригинальности, неповторимости, в отходе от штампов и устоявшихся образцов — значит и теперь в подавляющем большинстве случаев оскорбить человека [19; 25].

Второй особенностью нашего социального кодирования является постоянное присутствие в европейском социокоде группы универсальных навыков, которые в традиционном обществе были профессиональными и транслировались через семейный контакт поколений. Это прежде всего относится к «умению жить сообща», к группе гражданских навыков. Протагор у Платона объясняет эту нетрадиционную распределенность тра-

диционными пока средствами, в форме мифа: «Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям правду и стыд. „Так ли их распределить, как распределены искусства? А распределены они вот как: одного, владеющего искусством врачевания, хватает на многих, несведущих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и стыд мне таким же образом установить среди людей или же уделить их всем?“.— „Всем,— сказал Зевс,— пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества“» (Протагор, 322 cd).

В ту же форму всеобщего распределения могут переходить и другие навыки, чаще других навыки воина и писаря. Грек классического периода объединял в себе три всеобщие составляющие (гражданин, воин, писарь) и по выбору сограждан или даже по жребию мог исполнять без специальной подготовки любые административные, политические, судебные, военные должности. Хотя по ходу европейской истории менялись и объем и состав навыков всеобщего распределения, сама идея всеобщего человеческого основания, равенства людей по этому основанию и их причастности к нему прочно вошла в состав средств европейского социального кодирования, а после знаковой санкции в христианстве приобрела усилиями церкви огромную унифицирующую силу, что позволило Европе с ее пестрым по этническому составу, генезису, языку, исходным формам социальности наследием реализовать начатую еще Римской империей программу всеобщего усреднения, выработки единых норм, стандартов, институтов социальной жизни.

Уже с первых шагов нового типа кодирования «формула» европейца приобретает устойчивый двусоставный характер: всеобщее+частное. Конкретные исторические условия могут акцентировать ту или другую часть формулы, но никогда им еще не удавалось эту формулу «ополовинить», зачеркнуть одну из двух составляющих.

Древний грек «политичен» по преимуществу. Когда Аристотель определяет свободного грека как «существо полисное», политическое, он лишь констатирует реальный факт. Вместе с тем, хотя эта всеобщая составляющая всячески подчеркивается, а частная многократно объявляется личным делом граждан¹, закон напоминает иногда и о частной составляющей. Солон, по Плутарху, «направил сограждан к занятию ремеслами и издал закон, по которому сын не обязан был содержать отца, не отдавшего его в учение ремеслу» (Солон, XXII).

¹ Перикл у Фукидда так расставляет эти акценты: «По отношению к частным интересам законы наши предоставляют равноправие для всех... мы в общественных отношениях не нарушаем законы больше всего из страха перед ними и повинемся лицам, облеченным властью в данное время...» (История, II, 37—38).

С другой стороны, средневековые ремесленники, рыцари, монахи «почти традиционны», связаны с социальностью через частную главным образом составляющую, тогда как всеобщая выглядит опосредованной через корпоративную норму цеха, гильдии, ордена, истонченной до духовной причастности к христианскому миропорядку. Однако и здесь эта всеобщая составляющая не исчезает полностью, что обеспечивает ее быструю регенерацию и преобразование в условиях становления капитализма и развитого «гражданского общества». Реализуя основной принцип свободного предпринимательства «laissez faire, laissez passer», капитал сравнительно легко разделяется с почти традиционным миром привилегий ремесел, цехов и корпораций именно в силу их квазитрадиционности, в силу наличия у европейца всеобщей универсальной составляющей. В отличие от члена традиционного общества, которому некуда отступать от наследственного профессионализма и которого отсутствие путей в иное как раз и вынуждает противиться капиталу как чуждому, европейцу есть куда отступать, и поэтому он беззащитен: всякий раз, когда его теснят из привычной и обжитой формы деятельности, угрожая разорением и нищетой, он предпочитает «идти и искать» себе новое дело, бросать привычное и осваивать новое, превращая тем самым частную составляющую «формулы» европейца в «свободную причинность», которая ждет приложений и создает новые приложения ради сохранения связей с питающей средой социальности.

В условиях научно-технической революции, когда срок службы внедряемых в производство технологий, как и «цикл технологического обновления», имеет тенденцию к быстрому сокращению (средний возраст основного оборудования в японской промышленности, например, менее четырех лет), двусоставная формула европейца начинает приобретать тот же смысл «нестандартности», что и ряд постоянно присутствующих в европейском очаге культуры форм деятельности. Сегодня речь уже не о том, возможна или невозможна в европейских условиях трансляция навыков через семейный контакт поколений, «потомственная профессия», а о том, что наличные темпы изменений в технологической структуре производства не позволяют европейцу иметь «профессию на всю жизнь», предполагают его подвижность в самоопределении, способность многократно переквалифицироваться, оставлять освоенное и осваивать новое. Тут уже никакой семейный контакт поколений помочь не может.

Третьей особенностью европейского кодирования, которая, собственно, и позволяет называть европейский социокод «универсально-понятийным», является постоянное тяготение нашего кодирования к универсалиям любой природы, и прежде всего к универсалиям общения, к категориальным потенциалам языков. В попытках построить новый социокод европейцы «замыкались» на что угодно: на универсалии мифа (из двух противо-

положных по полу — третье), на универсалии «почти» товарно-математического обмена, на «всеобщий эквивалент» («На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото», Гераклит, В 90), на натуральный ряд чисел (пифагорейцы), на геометрию (Платон), на «среднее» (Аристотель), на притяжение-эманацию (Платон, платоники, отцы церкви). Но всего охотнее и с особым упорством европейцы «замыкались» на языковые универсалии, так что история разработки европейского социокода есть во многом история вовлечения языковых структур большой общности в процессы социального кодирования.

Прослеживается по крайней мере три фундаментальных замыкания на языковые структуры: а) античные — на флективные структуры греческого языка (Гераклит, Парменид, Зенон, Демокрит, софисты, Платон, Аристотель), в результате чего появилась «логосная» идея субстанциональности и образцовости творения мира по слову-логосу; б) нового времени — на аналитические структуры новоанглийского языка (Бэкон, Гоббс, Локк, Юм, Кант), ему мы обязаны появлением категорий «взаимодействие», «причинность», однозначная соразмерность наблюдаемого поведения и скрытого свойства; в) нашего времени — на метасинтаксические структуры английского, главным образом, языка (Ципф, Ингве), что, как мы пытались это показать выше, может обогатить европейский арсенал формализаций исторических процессов, позволяя предложить группу новых моделей инерционно-кумулятивного класса, основными достоинствами которых мы считаем их принципиальную верифицируемость и отсутствие в них «самостных» знаковых реалий (Бог, формула, закон), поставленных над человеком как монопольным субъектом истории.

Сразу же следует оговориться, что, когда здесь и ниже мы говорим о «замыканиях» на арсеналы универсалий языковой или неязыковой природы, мы имеем в виду лишь первичные постигающие аналогии, духовные, так сказать, леса подхода к объяснению и к пониманию того или иного явления в области социального кодирования, а не ту конечную и «очищенную» от частных с точки зрения представления деталей форму, которую придает первичным аналогиям история.

Суть процесса та же, что и в дисциплинарной научной практике. В предпубликационный период будущий автор, объясняя новое от наличного, волен в своих ссылках на работы предшественников фиксировать внимание членов дисциплинарной общности на любом наборе предложенных уже в дисциплине структур, которые, по его мнению, могут в таких-то и таких-то аспектах быть привлечены к объяснению. Если попытка удачна, публикация оказалась в активной зоне, на нее постоянно ссылаются в более поздних публикациях, то это вовсе не значит, что предложенная автором объясняющая связь с наличным для его времени массивом останется без изменений

и будет лишь подтверждаться в более поздних публикациях. Совсем напротив. Предложенное автором объяснение станет лишь исходным моментом, «началом» преемственных изменений этого объяснения в истории дисциплины, по ходу которых могут оказаться выделенными, подчеркнутыми, приведенными в связь с другими объяснениями такие стороны и аспекты, о которых автор и не подозревал или же считал их второстепенными. Когда Галилей, например, формулирует принцип инерции, опираясь на аристотелевскую классификацию видов движения по степени их совершенства (круговое, прямолинейное, смещенное — «Физика», гл. 8, 9), то для него весьма существенна оговорка о «круговом» характере инерционности — сохранении телами наличного направления движения, если оно совершается по поверхности шара, центр которого совпадает с центром Земли. Именно эта оговорка «опровергала» умаляющую мастерство бога-геометра ересь Кеплера насчет «смешанного» движения планет и считалась Галилеем наиболее существенной деталью объяснения. Не Галилей, а история истолкований и приложений принципа инерции отсекала эту существенность как несущественное, по-своему расставила акценты, не лишая Галилея авторства.

Когда мы говорим о «замыканиях», то имеем в виду именно этот первый выход к объяснению-началу, который, как это мы приняли выше на правах посылки, может совершаться лишь с опорой на наличное, быть объясняющим движением от наличного к новому с использованием «ссылок» на наличное. В этом смысле, раз уж древним грекам по тем или иным побуждениям пришла пора, необходимость и охота искать в наличном универсалии и пытаться объяснять с их помощью новые ориентиры и новые структуры трансляции социальности, то конкретные попытки обращения к тем или иным арсеналам универсалий, замыкания на них не так уж много дают, пока они не пройдут проверку временем, не будут подтверждены на социальную значимость в последующих и столь же конкретных попытках преемственной экспликации смысла исходного замыкания. При этом, по мере удаления от «начала», смысл этого исходного замыкания, каким он предстанет в ретроспективе многократных попыток переосмыслить работу предшественников и использовать их результаты для объяснения нового, может изменяться в весьма широких пределах.

Тот факт, что именно замыкания на категориальные потенциалы языков дают в истории европейского социального кодирования наиболее устойчивые линии преемственности, свидетельствует о плодотворности таких замыканий, но не дает все же права отождествлять начало и конец этого преемственного объясняющего движения, в которое оказываются вовлеченными на разных этапах вовсе не обязательно лингвистические по генезису структуры. Вместе с тем, не учитывая этих линий преемственности, восходящих к вполне конкретным ин-

дивидам и к актам замыкания на вполне конкретные универсальные структуры, пренебрегая ими, мы полностью теряем ориентиры и критерии вовлечения наличного и исторически данного в объяснение нового, т. е. практически неизбежно превращаем научно состоятельную и апробированную процедуру интеграции нового через объясняющий контакт с наличным и прошлым в пустое догадничество, в сближение и осмысление исторически разобщенных и принадлежащих к разным смысловым системам событий по чисто внешним аналогиям. Линии преемственности — единственные Ариаднины нити в лабиринте истории, которые позволяют собрать историю в целостность смысла.

Иными словами, наши оговорки насчет того, что акты замыкания целиком относятся к этапу выхода к «началу», образуют «духовные леса» этого выхода и в этом смысле столь же мало похожи на санкционированный историей смысл этих замыканий, как яблоко Ньютона на законы тяготения или цепляющиеся за хвосты обезьяны на химические структуры, следует понимать с дополнительными оговорками. Хотя это и так и в современном понимании инерции, скажем, мы не обнаруживаем ссылки на примат кругового движения как наиболее совершенного, все же «начала», первичные замыкания, какими бы странными и причудливыми ни были леса, в которых они возводятся (Кеплер, например, шел к орбитам планет от «гармонии сфер»), образуют особые точки роста и связи истории нашего социального кодирования, от которых идут к нам линии преемственности смысла, а без этих линий мы вообще не в состоянии осмыслить историю как целостность, как нечто допускающее интеграцию и уходящее на некоторую историческую глубину.

Таким образом, субъект-субъектное отношение оперативной трансляции возникающего навыка в нестандартных ситуациях, всеобщее распределение группы навыков, прежде всего гражданских, и связанная с этим двусоставность «формулы» европейца, в которой акцентируется то всеобщая, то частная составляющая, наконец, использование категориального потенциала языка как арсенала структур для социального кодирования образуют основу специфики европейского социокода в его отличии от профессионально-именного и лично-именного социокодов.

Проблемы генезиса

Проблемы возникновения и развития европейской культуры ставятся сегодня под сильнейшим давлением практической и острой необходимости найти способ подключения «стран научной пустыни» в научно-техническую революцию. Хотя термин «страна научной пустыни», под которым имеют в виду страну — потребителя результатов научного познания в конечной форме

продукта или технологии его изготовления, предельно неоднороден — здесь в одном ряду оказываются и истинно европейские страны вроде Греции или Испании, Португалии, и страны традиционной культуры, и страны многоукладные вроде Нигерии и Танзании, где в сложном симбиозе сосуществуют все три способа социального кодирования, — подавляющее большинство «стран научной пустыни» как с точки зрения численности населения (около $\frac{2}{3}$ населения мира), так и с точки зрения политической активности, стремления к «развитому состоянию» принадлежит к традиционной культуре.

Для стран европейской культурной традиции, которые по тем или иным историческим причинам оказались за бортом научно-технического и социального прогресса последних двух-трех столетий, наиболее острые проблемы концентрируются вокруг задач индустриализации, подготовки научных кадров, организации самостоятельных или кооперированных с другими странами систем утилизации научного знания. Здесь основные трудности экономические и организационные, феномен «культурной несовместимости» не возникает, т. е. «слаборазвитые» или «развивающиеся» страны этого типа не испытывают необходимости отказа от мировоззренческих и прочих «социокодовых» установок, которые живущее поколение унаследовало от предшествующих.

Значительно сложнее положение в странах традиционной культуры, где на трудности экономические и организационные, общие со странами европейской культурной традиции, накладываются трудности, связанные с различием типов социального кодирования. Ф. Дарт и П. Прадхан, проводившие зондирующие полевые исследования в Непале по просьбе правительства, пишут по поводу этих дополнительных трудностей: «Считается общепризнанным, что процесс научно-технического развития потребует в Азии, Африке и Южной Америке значительно меньшего времени, чем этот процесс длился в Европе и Северной Америке. Так, например, во многих странах высказывают надежду за одно-два поколения пройти путь изменений, сравнимых с теми, которые произошли на Западе за два-три столетия... В этом оптимизме почти не учитывают наличие огромных социальных и культурных изменений, которыми сопровождалось развитие на Западе, а также и тех социальных и культурных изменений, которыми должна сопровождаться новая научная революция. Часто оказывается, что страна, руководители которой полны решимости ввести быстрые перемены, вовсе не готова принять те способы мысли и организации, которые выступают фундаментальным условием развития науки и техники, и те цели, на которые возлагалось столько надежд, реализуются весьма медленно... „Научная точка зрения“ стала нашим способом восприятия реальности, и она настолько уже вошла в нашу плоть и кровь, что принимается как данное. Вместе с тем традиционные культуры Азии и Африки зачастую

„ненаучны“ — не рациональны в их подходе к природе,— и они не всегда обеспечивают подходящий готовый фундамент, на котором можно было бы утвердить научную точку зрения» [72, с. 649].

В этом втором случае, когда нет фундамента, на котором можно было бы утвердить «научную точку зрения», проблема приобщения страны к научно-технической революции включает и задачу возведения подобного фундамента под научную точку зрения, т. е. либо задачу замены «ненаучных» взглядов на природу и на место человека в природе взглядами научными («культурная революция»), либо же задачу строительства рядом с «ненаучным» мировоззрением и независимо от него мировоззрения научного («вторая культура»). Дарт и Прадхан склоняются ко второму решению: «Мы предлагаем, чтобы наука вводилась как „вторая культура“, скорее дополняющая то, что существует, нежели отменяющая его. Наука должна тогда преподаваться в том духе, в каком преподается второй язык: его нужно знать и уметь использовать, но не с тем, чтобы изгнать из употребления родной язык... Начиная с первых миссионерских школ и в течение всего периода колониальных школ направление, а часто и намерение западного образования подчинилось идее того, что „первобытные“ или „отсталые“ цивилизации должны быть заменены более современными и „лучшими“. Это направление продолжает существовать и сегодня, хотя за ним уже нет такой силы, как колониализм, причем особенно сильно оно проявляется в преподавании науки, поскольку наука воспринимается как действительно уникальное и неповторимое произведение западного мира. Но цель образования, идет ли речь о Непале или вообще об Азии, состоит вовсе не в том, чтобы уничтожить какую-то цивилизацию или даже какую-то систему идей, чтобы полностью заменить их чем-то, что считается лучшим. Двигаясь в этом направлении или с этим скрытым намерением, мы создаем ненужные осложнения на пути образования. Имплицитно содержащийся в такой практике подход „либо-либо“ ведет к прямому противопоставлению традиционного мировоззрения предельно чуждому ему научному отношению к знанию, что создает конфликтную ситуацию как в голове учащегося, так и между ним и старшим поколением той же социальной группы» [72, с. 655].

Говорить о сравнительных преимуществах культурной революции и второй культуры как методов решения проблемы пока еще рано. Известны лишь два определенно удачных случая решения задачи на построение фундамента для научной точки зрения, по одному на каждую схему. Методом культурной революции задачу решал сам европейский очаг культуры, на что потребовалось около трех тысячелетий. Методом второй культуры задачу решала и решила Япония, на что ей потребовалось примерно двести лет подготовки [106] и около 60 лет централизованных организационных усилий на государственном уровне.

Так или иначе, но отсутствие фундамента для научной точки зрения является немаловажной составной проблемы развития стран традиционной культуры. Соответственно теоретический анализ генезиса европейского способа кодирования более или менее естественно распадается на два этапа: на анализ становления фундамента, по отношению к которому могла бы стать осмысленной и социально значимой научная точка зрения; на анализ возникновения и превращения в социальный институт научных способов познания как чисто европейского способа трансмутации социокода. Первый этап охватывает период от XV—X вв. до н. э. до XV—XVII вв. н. э., причем, если двигаться «по пикам цитирования», в нем можно выделить ряд частных, образующих последовательность этапов: а) исходный (крито-микенский); б) первоначальный, или «гомеровский»; в) классический; г) эллинистический; д) римский; е) христианско-богословский («книжный»); ж) христианско-схоластический (естественно-теологический, сакрализационный); з) реформационно-возрожденческий. Второй этап начинается с XVII в., с организации ученых обществ и с появлением научной периодики. В нем тоже можно выделить ряд частных членений, отражающих последовательность появления на свет: а) естественнонаучных дисциплин (дисциплины «первого поколения»); б) организационной формы утилизации научного знания (технические разработки); в) проблемных дисциплин социального контроля над процессами перемещения и приложения знания (дисциплины «второго поколения»). Конечно, и сами эти периоды, и их членения в достаточной мере условны. Они не более как «ссылки», попытки, с одной стороны, объяснить локальный характер современного этапа научно-технической революции от наличного, унаследованного нами текста истории, а с другой — оценить состав этого текста, исходя из проблем современности как проблем для истории человечества новых. Нетрудно заметить, что оба движения, объясняющее и оценивающее, построены на допущении, что подлежащий объяснению «современный этап» научно-технической революции может получить смысл и значение только по отношению к тексту истории европейского очага культуры, «начало» которого носит традиционный характер, т. е. речь ниже пойдет о культурной революции, о перестройке профессионально-именного социокода традиции в универсально-понятийный социокод Европы.

Начало

Выше мы пытались показать, что профессионально-именное кодирование как отличительная черта традиционной социальной, структурными ключами которой являются трансляционный семейный контакт поколений (наследственный профессионализм) и система межсемейных контактов обмена, имеет отчетливо выраженный вектор развития: умножение информа-

ционно изолированных и ограниченных вместимостью человека текстов профессионального знания, т. е. развиваться значит для традиции двигаться в специализацию, оформляя результаты такого движения в растущее число наследственных профессий. Мы говорили также, что такое движение в развитость имеет предел, лимитировано наличным уровнем внешних и внутренних помех, и, поскольку рост числа профессий ведет к росту сложности системы, а информационная изоляция профессиональных текстов запрещает попятное движение к интеграции профессий, рано или поздно наступает катастрофа переразвитости, после чего традиция вновь начинает свой путь через умножение числа профессий, через расцвет и зрелость к катастрофе.

С другой стороны, если специфика европейского кодирования связана с ключевым характером субъект-субъектного отношения, с наличием нестандартных ситуаций коллективного действия, с всеобщностью ряда навыков, с замыканиями на универсалии, в том числе и на языковые, то вся эта специфика есть в общем-то отрицание традиции в ее основах. Субъект-субъектное отношение, — если первые его члены ориентированы на всеобщее, движение по последовательности членов совершается от абстрактного к конкретному, а само это отношение связано с нестандартной ситуацией, с каноном действия², который в каждом акте требует творчества, дополнения до программы, — вообще невозможно транслировать через семейный контакт поколений, который хорош для программы, но не для канонов. Универсализм и всеобщая распределенность ряда навыков входят в конфликт с системой межсемейных контактов по обмену услугами³. Опора на универсалии, особенно на универса-

² Здесь и ниже термин «канон» в отличие от термина «программа» мы употребляем в антично-кантовском понимании как некоторую сумму универсальных для данного вида деятельности правил (канон Поликлета, например), которые сами по себе не обеспечивают результата, требуют личной творческой вставки для превращения канона в программу. В этом понимании «канон» предельно близок к «парадигме» научной деятельности, к «грамматике» речи и может считаться универсальной канонической характеристикой всех видов деятельности по решению нестандартных ситуаций, где повтор программы либо запрещен, либо опасен.

³ История Индии, например, знает внешне курьезные, но, в сущности, глубоко трагичные случаи профессиональных катастроф, связанных с переходом профессиональных навыков во всеобщее распределение. Кудрявцев со слов Льюиса так описывает катастрофические последствия межкастового конфликта между джатами (земледельцы Рампура) и наи (цирюльники): «В результате конфликта нарушилось и это звено в системе джаджмани. Многие джаты обзавелись бритвами и отказались от услуг наи, а в связи с упрощением женских причесок и распространением в деревнях мыла и женщины в домах джаджманов стали реже прибегать к услугам наи, т. е. женщины касты наи. Наи вынуждены были искать иных средств существования, в результате чего глава одной семьи стал работать парикмахером в Дели, другой стал учителем, а третий — шофером. Но замечательно, что все они по воскресеньям возвращались в Рампур, чтобы выполнить свои традиционные обязанности по отношению к тем джатам, которые продолжали поддерживать с ними отношения джаджмани» [26, с. 136].

лин языка, находится в прямом противоречии с требованиями информационной изоляции очага профессионального знания, грозит в знаковой части смещением профессиональных текстов, т. е. сокращением объема транслируемого обществом знания до вместимости индивида.

В свете сказанного «начало» европейского кодирования не может быть обосновано по внутренним линиям развития профессионально-именного социокода, не может быть показано в эволюционном плане движения по единой дороге развития как закономерный «следующий» этап или момент этого движения в развитость.

Не может быть здесь, видимо, и речи о поиске в традиционном социокode «духовных лесов» к «началу», т. е. о показе «начала» в терминах открытия, когда автор идет, скажем, от гармонии сфер к эллиптическим орбитам планет, от примата кругового движения к инерции, от яблока к тяготению, а история очищает результат от экзотики восхождения к результату. И дело здесь не в том, что традиция не содержит структур, способных стать материалом для «духовных лесов» к «началу» европейского социокода; такие структуры заведомо есть, тот же категоричный потенциал языка. Дело в том, что любая попытка «открытия» европейского социокода в рамках нормально функционирующего традиционного социокода не смогла бы получить санкцию истории, стать чем-то осмысленным и социально значимым для традиционного общества, погибла бы, не успев родиться *для общества*, тем же способом, каким погибают в редакциях журналов отвергнутые референтами статьи. Традиционное общество, как и любое другое, не просто Журден, но Журден воинственный, активно не желающий видеть и понимать то, что угрожает основам его существования, придавать значение и смысл тому, что оказалось бы, с его точки зрения, вредной и противоестественной «мутацией». А любая попытка «открыть» универсально-понятийный социокode в рамках профессионально-именного неизбежно оказывалась бы именно такой вредной мутацией.

Эта закрытость внутренних путей к «началу» вынуждает принять тезис о внешнем, силой навязанном характере европейского «начала», о движении в европейское социальное кодирование как о движении вынужденном, когда не социальность *идет* победным шагом к новому и высшему этапу развития, а отчаянно сопротивляющуюся социальность *ведут* совсем не туда, куда бы ей хотелось: не в традиционную развитость, куда она естественно устремляется под давлением семейного трансляционного контакта поколений и межсемейных контактов обмена, а в прямо противоположном «попятном» направлении к неразвитости, нерасчлененности профессий, к дикости доразвитого состояния, к катастрофе — началу традиционного движения в развитость.

Таким образом, если доказано, что начинать европейцам

приходится именно с традиционного профессионально-именного способа кодирования, то причина, вынуждающая отказываться от традиции и искать чего-то другого, должна, во-первых, быть внешней, противостоять традиционному способу кодирования как нечто ему чуждое, а во-вторых, быть как минимум инертной, неодолимой, длительной типа постоянно действующей стенки или барьера, способного отразить любые поползновения социальности двинуться обычным для традиции путем в специализацию. Здесь в общем-то требуют доказательства и условие (если) и вывод (то).

Существуют ли доказательные свидетельства того, что начинали именно с традиционного социокода и что попытки идти в традиционную развитость постоянно пресекались?

Абсолютно доказательных свидетельств здесь, естественно, нет и не может быть частью за давностью лет, частью из-за слабой документированности процесса уже просто потому, что на догомеровском этапе перехода греки потеряли профессию писаря и письменность, так что герои Гомера сплошь неграмотны, хотя и помнят о письменности⁴, частью же из-за трудностей расшифровки и того корпуса документов, который имеется (линейное письмо А). Но некоторые более или менее убедительные свидетельства в пользу традиционного характера «начала» все же существуют.

Во-первых, это упоминания о Крите и Ахейском царстве в египетских и хеттских документах XV—XIII вв. до н. э., где они выглядят традиционными социальными образованиями в отличие от гомеровских времен, когда «царства» героев-басилеев, судя по описанию дворца Алкиноя и дома Одиссея, имеют емкость порядка сотни человек и очевидно не могут стать предметом внимания и признания со стороны традиционной государственности. Число одних только писцов в Кноссе и Пилосе составляло, по подсчетам специалистов, 30—40⁵, т. е. от трети до половины такой крупнейшей и автономной социальной единицы гомеровских времен, как дом Одиссея.

Во-вторых, расшифрованная часть табличек крито-микенского периода (письмо В) фиксирует типичную картину развитого профессионализма. Упоминаются как профессионалы: земледельцы, овцеводы, скотоводы, свинопасы, пчеловоды, воины,

⁴ В истории с Беллерофонтом Гомер единственный раз упоминает о письменности явно того «табличного» типа, которая была обнаружена в Кноссе, Пилосе, Микенах:

В Лякию выслал его и вручил злосоветные знаки,
Много на дщице складной начертав их ему на погибель...
(Илиада, VI, 168—169)

⁵ Я. Ленцман пишет: «Число писцов во дворцах было достаточно солидным. Веннету удалось определить „почерк“ отдельных писцов Пилоса и Микен. Микенские таблички из одного только дома были записаны шестью разными почерками. В Пилосе соблюдалась строгая специализация писцов: один вел учет колесниц, другой — только овец и коз. В Пилосе и Кноссе числилось по 30—40 писцов» [30, с. 140—141].

гребцы, гончары, плотники, кузнецы, оружейники, *золотых дел мастера, каменщики, письмоноscopy, хлебопеки и т. п.

В-третьих, в поэмах Гомера и Гесиода, а также у более поздних авторов обнаруживаются явные следы остаточного наследственного профессионализма, причем сам факт трансляции через семейный контакт поколений идентифицируется по связи с традиционной социальностью. Геродот, например, так сближает Спарту и Египет: «А вот следующий обычай лакедемонян похож на египетский. У них глашатаи, флейтисты и повара наследуют отцовское ремесло. Сын флейтиста становится флейтистом, сын повара — поваром, а глашатая — глашатаем. На смену потомкам глашатаев не назначают посторонних из-за зычного голоса, но должность остается в той же семье. Такие наследственные обычаи хранят спартанцы» (История, VI, 60).

В-четвертых, пантеон олимпийских богов, каким он представлен у Гомера, Гесиода и у более поздних авторов, построен по обычной традиционной схеме личного имени — носителя текста профессии и ее покровителя. Это дает, например, право тому же Геродоту отождествлять олимпийцев с богами Египта по функции покровительства, говорить о египетском происхождении греческих богов (История, II).

Эти прямые и косвенные свидетельства кажутся нам достаточно убедительными для подтверждения тезиса о традиционном «начале» европейской культуры.

Несколько сложнее, но, на наш взгляд, все же достаточно убедительно обнаруживает свое присутствие и барьер-стенка, некая долговременная причина, стопорящая традиционное развитие и разрушающая традиционную социальность.

Прежде всего это хорошо известный археологам шкальный эффект раскопок в бассейне Эгейского моря. С XX в. до н. э. пласты и горизонты дают картину деградации социальности: под развалинами Трои, например, или Кносса обнаруживаются еще более пышные развалины. Социальность вырождается как с точки зрения ее объема по числу связанных в единство людей, так и с точки зрения мастерства. Потолка или «дна» этот процесс вырождения социальности достигает в гомеровскую эпоху, которая вряд ли оставила что-либо существенное для археологических изысканий. Не без фантазии описанные Гомером «дворцы» басилеев лишь жалкие лачуги по сравнению с кносским дворцом, например.

Далее, общая деградация социальности до карликовых форм «дома-государства» сопровождается значительными потерями знания, снижением стандарта мастерства, исчезновением ряда профессий. Наиболее известным примером такого опрощения является исчезновение письменности вместе с профессией писца. Для социальных единиц типа Одиссеева дома письменность была бы неоправданной роскошью.

Наконец, с точки зрения развитой традиции наиболее показательным свидетельством упадка может служить феномен

совмещения профессий — очевидный результат «противоестественной» интеграции нескольких профессиональных текстов на базе возможностей индивида и перехода их в личные навыки такого индивида. В поэмах Гомера почти все герои демонстрируют эту совмещенность, и прежде других — Одиссей. «По природе» плотник, т. е. «рабочий Афины», он вместе с тем земледелец, царь, пират, воин, навигатор, искусный дипломат и политик, тароватый на выдумки творец и исполнитель в самом широком диапазоне деятельности — от строительства плота до избияния численно превосходящих претендентов на руку Пенелопы. С точки зрения традиции такая многосторонность — абсурд, невозможно быть мастером во всех делах сразу без резкого снижения стандартов мастерства.

Вместе с тем, хотя присутствие стопорящей причины в бассейне Эгейского моря можно для рассматриваемого периода считать неоспоримым — слишком уж наглядно ее манифестации, идентификация самой этой причины наталкивается на известные трудности.

Принятое большинством историков объяснение прогрессирующей деградации социальности и «греческого чуда» вообще от катастроф-нашествий, если оно и удовлетворяет принципу внешности, навязанности, то все же вызывает ряд сомнений как раз по линии научного, типизирующего подхода. Вторжения и нашествия, приводящие к гибели развитых и переразвитых традиционных обществ, не исключения, а норма истории традиционного мира. При этом живучесть социальной основы — семейного транслирующего контакта поколений и системы межсемейных контактов обмена — как раз и создает отмеченный Марксом и рядом других авторов эффект независимости земной основы традиции от бурь, происходящих «в облачной сфере политики» [3]. Иными словами, любая вызванная нашествиями катастрофа развитой традиционной социальности не отменяет традицию, и на развалинах традиционной социальности возникает однотипная в культурном отношении, столь же традиционная социальность. Так что, скажем, если в 99 случаях из 100 катастрофа развитой традиционной социальности в результате вторжений и нашествий приводила к появлению столь же традиционной новой социальности, то этот аргумент от вторжений и нашествий очевидно не объясняет тот единственный случай-исключение, когда на развалинах традиционной социальности вырастает в типологическом отношении нечто другое, нетрадиционное.

Дополнительным и даже решающим, с нашей точки зрения, свидетельством против взгляда на «греческое чудо» как на естественный результат нашествий и вторжений является анализ гибели и возрождения греческой письменности. Пытаясь расшифровать таблички Кносса, Микен, Пилоса, Вентрис использовал гипотезу фонетического и структурного тождества языка табличек и языка Греции классического периода. Тот

факт, что расшифровка удалась, может свидетельствовать только об одном — об этнической однородности крито-микенской и классической Греции. Под типологически различными способами письма — слогового в крито-микенскую эпоху и буквенно-фонетического в классический период — лежит единый субстрат флективного греческого языка, которым пользовались и традиционные крито-микенские греки, и нетрадиционные классические греки. С этой точки зрения та внешняя и чуждая традиции причина, которая препятствовала движению в традиционную развитость и либо толкала на поиск нового способа социального кодирования, либо сама участвовала в создании этого способа, вряд ли может рассматриваться внешней в географическом и этническом смысле, а когда мы говорим о нашествиях и вторжениях, мы имеем в виду именно эту географическую и этническую внешность.

Бессмысленно было бы отрицать нашествия и вторжения — они были, и их факты достаточно хорошо документированы. Бесспорен, например, факт пожара Пилосского дворца, который дал в руки историков своего рода «моментальный снимок» пилосской традиционной социальности в момент ее гибели. Но с точки зрения этнической однородности региона, которая столь же бесспорно устанавливается принадлежностью табличек и классических произведений греков к одному и тому же языковому субстрату, нашествия и вторжения могут быть лишь сопричинами — катализаторами процесса гибели традиции в этом районе, а не причинами появления нового типа социального кодирования.

При всем том аргумент от вторжений и нашествий имеет определенное эвристическое значение. Если как раз живучесть социальной основы традиции — транслирующего семейного контакта поколений и системы межсемейных контактов обмена — делает несостоятельным объяснение «греческого чуда» от вторжений и нашествий, поскольку во всех других известных случаях они не вели к изменению типа культуры, то причина, вызывающая отказ от традиционного типа культуры и толкающая к созданию нового типа, должна, видимо, разлагающе действовать на основу основ традиционной социальности, на корни ее живучести, т. е. на транслирующий семейный контакт поколений и на систему межсемейных контактов обмена. Поскольку же в основе наследственного профессионализма и традиции в целом лежит возможность постоянного отчуждения 15—20% сельскохозяйственного продукта на совокупные нужды всех других обеспечивающих профессий, что и создает условия для традиционного развития через специализацию, почкование и умножение числа профессий, то гипотетическая причина, способная разрушить семейную трансляцию и межсемейный обмен, должна, похоже, тем или иным способом затрагивать этот жизненный нерв традиционной социальности.

Здесь в сфере нашего внимания, раз уж мы ищем причину

локальную, а не внешнюю в географическом и этническом отношениях, как раз и попадают географические особенности экологической ниши греческой социальности. В отличие от других традиционных социальностей континентального (Египет, Двуречье, Китай, Индия) или островного типа (Ява, Цейлон, Океания) греческая традиционная социальность была морской по преимуществу. Причем не просто морской, а «эгейской», столь же специфически морской, сколь специфично и само Эгейское море — забытый островами весьма скромный по площади бассейн, в котором нет такого места, откуда не было бы видно одного-двух соседних островов. Хотя не все острова пригодны для земледелия, благоприятный климат обеспечивает устойчивые урожаи там, где земледелие возможно, — в прибрежной зоне, в долинах. Отличие эгейской социальности от континентальной или островной в том, что здесь крайне затруднен типичный для традиционной государственности маневр по плотности насыщения профессионалами территории страны, когда воинов, скажем, можно располагать на границах или в местах повышенной опасности, чиновников концентрировать в административных центрах, создавая тем самым сравнительно благоприятные «тыловые» условия сосуществования земледельцев и ремесленников на основной части территории страны. Эгейская социальность не имеет глубины, «тыла». Она привязана либо к островам, либо к узкой полосе побережья и в этом смысле вся сплошь «погранична».

Было бы, конечно, непозволительной уступкой географической школе, в какой-то степени и геополитике считать эту географическую специфику самостоятельным определителем исторического процесса, способным взять на себя ответственность за переход от одного типа культуры к другому. Если человек, и только человек является монопольным субъектом истории, то географическая специфика сама по себе должна быть учтена как фактор нейтральный, безразличный к усилиям человека жить в том или ином типе социальности. Если уж эгейская специфика допустила существование традиционной социальности, что подтверждается множеством свидетельств, то нет смысла обвинять ее в ветрености, вероломстве, непостоянстве, предпочтении того или иного типа культуры. Это было бы элементарным географическим фетишизмом, который ничем не лучше фетишизма товарного или знакового.

Другое дело, что человек — существо не только разумное, но и изобретательное — способен время от времени выпускать джиннов из бутылки, вводить в действие дремлющие и нейтральные сами по себе силы природы (атомную энергию, например), чтобы затем с той же изобретательностью от них спастись. На примере с чеканкой монеты Энгельс показал механику «цепной реакции» подобных изобретений [7, с. 110—119]. Но чеканка монеты, как и алфавитное письмо, без которого грекам вряд ли бы удалось определить категориальный потен-

циал греческого языка⁶, — изобретение более позднее. И монету начали чеканить и буквами стали писать где-то в IX—VII вв. до н. э., так что эти величайшие изобретения античности вряд ли способны участвовать в объяснении событий XIV—VIII вв. до н. э., скорее сами могут быть объяснены в свете этих событий. Вместе с тем та причина, которую мы ищем, несомненно, на наш взгляд, должна принадлежать к этому классу изобретений — «джиннов из бутылки», если человек — субъект истории — несет ответственность за все между землей человеческой деятельности, где он подчинен безразличным к нему и независимым от него законам природы, и небом человеческих устремлений, толкающих его на все новые и новые изобретения, отдельные из которых, как это нам очень хорошо известно сегодня, настолько «грязны», дают такую массу побочных незапланированных и вредных эффектов, что неизбежно порождают сомнение, стоило ли это изобретать или открывать.

Так или иначе, но если мы говорим о локальном характере стопорящей причины и вместе с тем утверждаем, что действие этой причины имеет начало во времени, несет более или менее определенную отметку времени (примерно XX в. до н. э.), то в рамках концепции материалистического понимания истории мы обязаны признать *рукотворный* характер такой причины, видеть в ней человеческое, а не естественное или, не дай бог, божественное творение. Причем творение это должно быть именно «джинном из бутылки», проникать в социокод традиционного общества в маскирующих лесах, в невинных одеждах очевидной пользы. Выше мы говорили о невозможности открытия или изобретения европейского «начала» в рамках традиционного кодирования, поскольку такое открытие или изобретение, если оно опознано и понято как опасное и разрушительное, невозможно было бы социализировать, передать в социокод для трансляции новым поколениям. Именно поэтому стопорящая причина, отсекающая пути в традиционную развитость, если эта причина — человеческое творение, принята в социокод, воспроизводится из поколения в поколение, должна была поначалу хотя бы предстать в притягательно-завлекательной личине очевидной пользы и лишь затем проявить себя как изобретение или открытие с точки зрения традиции «грязное», дающее множество незапланированных разрушительных следствий.

«Мянос, — пишет Фукидид, — самый древний из тех, о ком мы знаем по слухам, приобрел флот и на самом большом пространстве владел эллинским морем и Кикладскими островами... он искоренил также, поскольку это было в его силах, пиратство на море, предпочитая, чтобы их доходы получал он сам» (История, 1, 4). Нам кажется, что здесь через преломляющую

⁶ В греческом, как и в большинстве флективных языков, грамматические значения фиксируются главным образом гласными окончаниями. Буквы для гласных — то новшество греческого алфавита, которое отличает его от алфавита финикийцев, где гласные не имели букв.

призму классической Греции прослеживается существо дела. Как это теперь устанавливается по данным раскопок в Кноссе, Крит долгое время был административным и хозяйственным центром традиционной социальности в Эгейском море. Около 1700 г. до н. э. древнейшие и наиболее пышные дворцы были разрушены, а на их месте появились дворцы поскромнее. Где-то в середине XV в. до н. э. началось ахейское вторжение, которое сопровождалось очередным разрушением дворцов. После Троянской войны, а она, по Геродоту, началась «через три поколения после смерти Миноса» (История, VII, 171), произошло дорийское вторжение, после которого дворцов уже не воздвигали.

Распространенное у многих античных авторов свидетельство-предание о том, что у Миноса были уже корабли и что эти корабли использовались в том же примерно плане, в каком континентальная или островная традиционная государственность использует дороги, каналы, оросительные системы как для осуществления центральной власти, так и для ее укрепления за счет поглощения «лишних людей» в общесоциальных формах деятельности, косвенно подтверждается тем фактом, что где-то сразу после Миноса в Троянской войне участвовало уже большое количество многовесельных кораблей, в основном геконтер — пятидесятивесельных. По Гомеру (Илиада, II, 485—759), их было более тысячи. Вполне возможно, что Гомер преувеличил, но то, что многовесельные корабли под Троей были, и были в немалом числе, представляется несомненным.

Нам кажется, что в конкретных географических условиях Эгейского моря многовесельный корабль — наиболее вероятный претендент на должность долговременной стопорящей причины. Благонамеренность его появления на свет не вызывает сомнений. Многовесельный корабль с достаточно внушительной вооруженной командой обеспечивал непрерываемый авторитет центральной власти, целостность разбросанной по островам социальности, надежное функционирование внутренних коммуникаций. Подобно гидротехническим сооружениям Китая или аналогичным по функции видам общественных работ в других традиционных обществах, корабль обеспечивал поглощение избыточного населения, канализируя деятельность «лишних людей» в полезные для государства формы внутренней связи, интеграции, дисциплинарной практики, экспансии. По этим критериям очевидной пользы многовесельному кораблю ничего не стоило проникнуть в традиционный социокод и закрепиться в нем в качестве весьма полезного и перспективного начинания «рабочих Афины» — плотников.

С другой, «коварной» стороны, многовесельный корабль есть, по сути дела, плавающий остров, сравнимый по силе с естественным островом или участком побережья. Античность прекрасно понимала эту силовую особенность корабля. [Ксенофонт] писал: «Властителям моря можно делать то, что только

иногда удается властителям суши,— опустошать землю более сильных; именно можно подходить на кораблях туда, где или вовсе нет врагов, или где их немного, а если они приблизятся, можно сесть на корабли и уехать...» (Афинская полития, II, 4).

Как раз это «можно сесть на корабли и уехать» превращает многовесельный корабль при всей его внешней респектабельности и очевидной пользе в «джинна из бутылки». Корабль равно хорошо служит и традиционным и антитрадиционным целям. Как мощное орудие в руках центральной власти, он охраняет сложившуюся форму социальности, оперативно и действенно подавляя любые сепаратистские движения. Как не менее мощное орудие в руках антисоциальных элементов, пиратов, он разлагает традиционную социальность, отчуждая в свою пользу растущую долю продукта, который по традиционной норме предназначен совсем для других целей: для сохранения государственности и для развития через умножение профессий. в том числе и управленческих.

Посаженная на скудеющий паек центральная власть оказывается перед выбором: либо искоренять пиратов, либо отчуждать растущую долю сельскохозяйственной продукции. И то и другое безнадежные предприятия. Искоренять пиратов — значит в лучшем для центральной власти случае обмениваться кораблями: силы здесь равные, корабль на корабль, и исход поединков равновероятен. Мы говорим «в лучшем случае» потому, что любой корабль, в том числе и государственный, как только он скрылся за горизонтом, становится практически неконтролируемой автономной единицей, которая вовсе не обязательно будет вести себя «по правилам», работать на пользу, а не во вред традиции. С другой стороны, пытаться требовать от земледелия большего, чем оно способно дать (15—20% продукта), — значит для традиционной государственности рубить сук, на котором сидишь: разорить или даже уничтожить земледелие не так уж сложно, но вместе с ним приходит в упадок, лишается средств к существованию и гибнет сама центральная власть.

Положение пиратов существенно иное. Обеспечивая себя кадрами за счет островного населения, пираты практически неуничтожимы, пока есть «лишние люди», пока в семьях рождаются не только первые, наследующие профессию отца сыновья. При этом перспектива разорить земледелие и лишиться средств к жизни мало трогает пиратов. Античные и предантичные пираты не профессионалы, а скорее переселенцы, избыточное население, которое ищет входа в социальность, чтобы основать свой дом и перестать быть избыточным. Этот процесс может реализоваться двояко. Сравнительно мирный путь — это то, о чем Маркс пишет как о вынужденной эмиграции: «В древних государствах, в Греции и Риме, вынужденная эмиграция, принимавшая форму периодического основания колоний, составляла постоянное звено общественного строя. Вся система этих

государств основывалась на определенном ограничении численности населения, пределы которой нельзя было превысить, не подвергая опасности самих условий существования античной цивилизации» [1, с. 567]. Но рядом с этим сравнительно мирным случаем (с точки зрения «варваров», основание эллинской колонии отнюдь не благо) существует и другой — случай переселения в условиях насыщения, который дает хорошо документированный в античной литературе со времен Гомера основной алгоритм морского разбоя-переселения:

Ветер от стен Илиона привел нас ко граду киконов,
Исмару; град мы разрушили, жителей всех истребили.
Жен сохранивши и всяких сокровищ награбивши много,
Стали добычу делить мы, чтоб каждый мог взять свой
участок.
(Одиссея, IX, 39—42)

Эта последовательность: нападение-уничтожение взрослых мужчин, порабощение женщин и детей, оседание на захваченных землях — особенно характерна для эпохи «начала». Когда, скажем, Геродот пишет: «Ионийцы и карийцы, вышедшие в море для разбоя, были застигнуты бурей и отнесены к Египту» (История, II, 152), то можно не сомневаться, что вышли они в море вовсе не для того, чтобы «пограбить» и вернуться в родные края — там им нечего делать. Да и Геродот, собственно, пишет не столько о грабеже, сколько о том, как появились греческие колонии в Египте. Именно в силу этой последовательности перспектива разорить земледелие и остаться без средств к жизни не пугает пиратов: они как раз тем и заняты что уничтожают земледельцев под корень и сами занимают их место.

Этот алгоритм морского разбоя интересен для нас в нескольких отношениях.

Во-первых, в случае удачных исходов морской разбой насыщает острова и побережье отборными кадрами земледельцев и ремесленников, имеющих уже типичную двучленную формулу: пират+земледелец (гончар, плотник...), в которой частная составляющая усваивается дома через семейный контакт поколений, а всеобщая (пират) осваивается на палубе корабля и в операциях «опустошения».

Во-вторых, независимо от исходов угроза нападения пиратов, которая скрыта за горизонтом, «обучает» побережье, переводя навык война во всеобщее распределение. Осевшие на землю пираты не исключены из этого правила, поэтому состав всеобщей составляющей будет скорее «пират+воин».

В-третьих, защищать побережье от набегов можно лишь сообща, противопоставляя коллективной силе пиратов коллективную же силу, т. е. постоянная угроза набега будет интегрировать побережье по общности интереса, как корабль интегрирует пиратов по общности цели.

В-четвертых, по мере роста обороноспособности побережья

набег, а производно от него и оборона будут принимать вид нестандартной канонизированной ситуации, где повторения опасны, а творческие вставки, дополняющие канон до программы и вводящие в ситуацию элемент неожиданности, всегда будут служить тому, кто ими умело пользуется.

В-пятых, пребывающему под постоянной угрозой набега побережью нет смысла гадать, появился ли из-за горизонта корабль государственный или пиратский. Маскировка под государственность всегда может оказаться «творческой вставкой», поэтому любой корабль, будь он протрадиционный или антитрадиционный, будет по мере возрастания оборонительного потенциала встречать одинаково настороженный прием, т. е. традиционная государственность не только вынуждена будет мириться со скудеющим пайком, но и будет постепенно вообще выходить из игры как несостоятельная в новых условиях форма социальной интеграции. Вторжения и нашествия только завершат начатое кораблем дело, окончательно уничтожат венчающий традицию институт профессиональной государственности как нечто несовместимое с новыми условиями жизни.

Но необходимость интеграции все же остается, хотя это уже интеграция другого «гражданского» типа, интеграция по общему интереса в защите и нападении. Старец Египтий, «сгорбленный годами и в жизни изведавший много» (Одиссея, II, 16), достаточно четко выразил на народном собрании «людей Итаки» смысл этой общности интереса:

Кто же нас собрал теперь? Кому в том внезапная нужда?
Юноша ли расцветающий? Муж ли, годами созрелый?
Слышал ли весть о идущей на нас неприятельской силе?
Хочет ли нас остеречь, наперед все подробно разведав?
Или о пользе народной какой предложить нам намерен?
(Одиссея, II, 28—32)

Более точно, в сухих договорных формулах станут выражаться позднее. Первый пункт договора между Кноссом и Тилиссом начинается, например, так: «Тилиссианину разрешается безнаказанно заниматься грабежом повсюду, кроме районов, принадлежащих городу кноссиян. Все, что мы захватим вместе у врагов, от всего этого при дележе пусть (тилиссияне) имеют: от захваченного на суше — третью часть, от захваченного на море — половину» [58, с. 114].

И все же это именно та самая первичная общность интереса, которая ляжет в основу номоса как добровольно принятого на себя и ко многому обязывающего ограничения «жизни сообща».

Корабль, таким образом, если мы его пытаемся понять как человеческую коррективу природной локально-географической специфики бассейна Эгейского моря, как появление в этом бассейне плавающих и практически неуничтожимых островов, способных держать под постоянной угрозой нападения и уничтожения практически любую точку территории эгейской соци-

альности, действительно способен стать причиной глубоких социальных сдвигов, задевающих не только «облачные небеса политики», как это свойственно обычным для традиции вторжениям и нашествиям, но и саму основу традиции — экономический закон ее существования: отчуждение 15—20% сельскохозяйственного продукта на нужды других профессий.

Корабль не может, естественно, повысить продуктивность сельского хозяйства. Технология земледелия остается прежней, и из нее нельзя выжать больше, чем она способна дать. Но заpretить движение в развитой профессионализм корабль определенно может. Создавая и поддерживая угрозу нападения как нечто постоянно пребывающее за линией горизонта, корабль ставит за каждым жителем побережья тень воина. Она не может материализоваться в индивида, поскольку такое по правилам наследственного профессионализма удвоение потребовало бы как минимум 60% отчуждения сельскохозяйственного продукта, но она не может и оставаться тенью: пираты — люди и тенью от них не отделаешься. Так что жителям островов и побережья не остается ничего другого, как принимать эту дополнительную нагрузку воинских навыков, осваивать их с той прилежностью и старательностью, которые приходят к человеку, когда речь идет о жизни и смерти. Поскольку же человек смертен, поколения приходят и уходят, «как листья на ветви ясени», и каждый будущий пират до поры до времени остается жителем побережья, как и всякий бывший пират становится, если повезет, жителем побережья, корабль вводит в жизнь человека новый и весьма селективный цикл превращений: воин-пират-воин, или, говоря терминами Гомера, он становится той самой «ноголомной веревочкой», через которую традиция перепрыгивает в нетрадиционность:

Боги сии и свирепой вражды и погибельной брани
Верьь, на взаимную прю, напрягли над народами оба,
Крепку вервь, неразрывную, многим сломившую юга.
(Илиада, XIII. 358—360)

Обязательная военная подготовка будущих граждан — общая черта законодательства всех полисов. В Афинах, по свидетельству Аристотеля, кандидаты в граждане — эфебы — обязаны были пройти год общей подготовки, где их учили «фехтованию, стрельбе из лука и спусканию катапульты», а затем, получив от государства «щит и копье», они в течение двух лет охраняли «границы страны, дежуря все время на сторожевых постах». Только по истечении этого трехлетнего периода они «становятся уже на один уровень с остальными гражданами» (Афинская полития, II, 42, 4).

Многочисленный корабль, таким образом, не был просто «стопорящей причиной», он, похоже, играл роль учителя философии, объяснял журденствующей традиции бассейна Эгейского моря, что к чему, что такое проза жизни и какой именно прозой надобно ныне выражаться. Структурные аналогии па-

лубной ситуации обнаруживаются в структурах полисной социальности. И это естественно, «плавающая сила» или «плавающий остров» и негативно и позитивно (оседание пиратов) формировали по собственному образу и подобию прибрежную и островную социальность. Тема, да и объем работы не дают нам возможности вникать в детали. Это могло бы утопить всячески оберегаемого нами младенца — трансляционно-трансмутационное отношение как универсалию исторического движения любых типов — в той самой воде, которую выплескивают. Но полностью обойти позитивную роль палубы многовесельного корабля и ситуаций морского разбоя в деле формирования новых структур и ориентиров социального кодирования было бы все же невозможно.

Палуба, номос, логос

Палуба многовесельного корабля — типичный тренажер субъект-субъектного отношения, где все воли, таланты, умения формализовать каноническую ситуацию и принимать решение отчуждены в голову одного, а умение оперативного декодировать язык в деятельность распределено по многочисленной группе исполнителей, причем от того, насколько однозначно, без искажений и вольностей, без промедлений и размышлений декодируется этот знак, зависит судьба всех — и того, кто кодирует, и тех, кто декодирует. На палубе господствует «слово», а «дело» ходит у него в подчинении, уподобляется слову, нюансам слова. Это и есть то самое отношение: «один разумно движет, оставаясь неподвижным, другой разумно движет, оставаясь неразумным», о котором мы говорили выше и которое составляет смысл субъект-субъектного отношения. На палубе не остается места той внутренней свободе относительно времени, которая характерна для традиции и наследственного профессионализма вообще, нет той естественности и самостоятельности, о которых писал Маркс: «Закон, регулирующий разделение общинного труда, действует здесь с непреложной силой закона природы: каждый отдельный ремесленник, например кузнец и т. д., выполняет все относящиеся к его профессии операции традиционным способом, однако совершенно самостоятельно, не признавая над собой никакой власти в пределах мастерской» [3, с. 370—371].

Отчетливые следы палубной ситуации, где нельзя без субъект-субъектного отношения и господства слова над делом, мы обнаруживаем повсюду. Одиссеев дом, например, как, вероятно, и менее импозантные дома его современников и как, это уже наверняка, социальные структуры современных «развитых» обществ, строятся именно по этому палубному принципу отчуждения способности судить и решать в вышестоящие инстанции. Многоуровневые иерархии распределения власти и

ответственности, определяющего и определяемого, формы и содержания, без которых мы сегодня и шагу ступить не можем в мире практики, мысли, научной интерпретации,— все, в сущности, «палубны» по генезису, в том смысле лесов открытия, о которых мы упоминали, говоря о совершенстве кругового движения и инерции, о яблоке и тяготении и т. п. История, естественно, сделала свое дело: освободила и очистила результат от этих неприятных родимых пятен, но если возникает вопрос о «начале», то первоисток этой нашей фундаментальной и множественной структуры кодирования определенно следует искать на палубе многовесельного корабля. Только здесь могла посетить человека «счастливая мысль» о тождестве-противоречии слова и дела, знака и деятельности, и только в условиях агонии эгейской социальности эта мысль могла быть социализирована, принята на вооружение для трансляции и кодирования как нечто социально значимое и ценное.

Уже у Гомера мы встречаем хотя и неуклюжие с точки зрения рафинированной логики, но вполне понятные и наглядные демонстрации принципа тождества-противоречия слова и дела. Сама удвоенная форма его описаний, когда сначала предстоящее дело описывается на уровне программирующего его слова, а затем, часто в тех же словах, на уровне конкретной деятельности⁷, причем обе части объединены через связку типа «его повинуюся слову», свидетельствует об осознанности субъект-субъектного отношения и о вполне определенной его оценке. Слово у Гомера всегда выглядит господствующим и правым. Почти все злоключения его героев связаны с нерадивостью и своеволием дела. Даже прощенное своеволие дела Гомер наказывает самым суровым образом от имени богов. В случае с Еврилохом, например, которому Одиссей простил «разговорчики в строю» (Одиссея, X, 260—270), грех неповиновения оборачивается катастрофой. Тот же Еврилох подбивает спутников Одиссея убить быков Гелноса (Одиссея, XII, 339—365), и все, кроме Одиссея, гибнут от руки Зевса (Одиссея, XII, 405—420).

Та же палуба просвечивает и в структуре «домов» — высших социальных единиц гомеровской эпохи, и в попытках объединиться по общности интереса в социальные единицы более высокого уровня, в будущие «полисы».

В структуре дома Одиссея, например, мы без труда обнаруживаем две палубы и «капитанский мостик». На нижней располагаются безмянные рабы — 50 рабынь и некоторое число рабов, «на работе порознь живущих» (Одиссея, XVI, 318—319). На верхней — группа рабов, сохраняющих имена и функционирующих в режиме программирования в слове дела нижней палубы. Над этой второй палубой властвуют Одиссей или, в его отсутствие, его сын Телемах, которые строят свои отно-

⁷ Типичным, но слишком длинным для ссылки удвоенным описанием этого рода является эпизод расправы с Меланфием (Одиссея, XXII, 171—177, 187—193).

шения с палубой сохраняющих имена рабов в том же режиме программирования, что и эта палуба по отношению к нижней. В рамках этой основной социальной единицы глава дома — полный и неограниченный повелитель. Это постулируется и на знаковом уровне формулировки типа: «В доме своем я один повелитель», с которым согласны все, и наглядно демонстрируется на уровне дисциплинарной практики. Когда Одиссей, например, замышляет вместе с сыном операцию по проверке рабов на лояльность (Одиссея, XVI, 304—321), то он сам повластно, без оглядки на какие-либо внешние нормы определяет и меру наказания и приводит приговор в исполнение (Одиссея, XXII, 455—477).

На пути к социальным единицам более высокого уровня гомеровские греки имели пока еще слабо оформленный и лишь факультативно действующий по вполне конкретным поводам институт народного собрания. Народ Итаки, например, не собирался со времени отъезда Одиссея, да и собравшись по жалобе Телемаха на собрание, ничего не решил (Одиссея, II, 9—267). Леокрыт, один из претендентов на руку Пенелопы, «распустил самовольно собрание народа» (Одиссея, II, 276). Но они пытаются в этом движении опереться на традиционный институт царской власти, причем именно здесь заметны значительные колебания между тезисами «власть от народа» и «власть от бога». Телемах, например, защищая свое право быть повелителем в собственном доме, придерживается тезиса власти от народа:

Много достойнейших власти и старых и юных; меж ними.
Вы изберите, когда уж не стало царя Одиссея.
В доме ж своем я один повелитель...

(Одиссея, I, 391—393)

Женихи, напротив, придерживаются тезиса власти от бога:

О Телемах, мы не знаем — то в лоне бессмертных сокрыто, —
Кто над ахейцами волнообъятой Итаки назначен
Царствовать; в доме ж своем ты, конечно, один повелитель.

(Одиссея, I, 396—397)

Сам Одиссей высказывает и ту и другую точку зрения в зависимости от обстоятельств. Усмиряя волнения в стане ахейцев, он аргументирует от божественности власти: «Нет в многовластии блага... Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый скиптр даровал и законы» (Илиада, II, 204—206). Он уже у врат Анда в вопросах к матери Антиклее высказывается в пользу власти от народа:

Также скажи об отце и о сыне, покинутых мною:
Царский мой сан сохранился ли им? Иль другой уж на место
Избран мое и меня уж в народе считают погибшим?

(Одиссея, XI, 174—176)

Жесткое отделение дел дома, где каждый «лишь один повелитель», от дел общего интереса, где пока еще налицо колебания, явно отражает становление двусоставной формулы чело-

века: всеобщее+частное, где всеобщее суть дела общего интереса, а частное — дела дома. Много позже Перикл вполне разъяснит отношение между всеобщим и частным: «Свободным от всякого принуждения в частной жизни, мы в общественных отношениях не нарушаем законов больше всего из страха перед ними и повинuemся лицам, облеченным властью в данное время...» (Фукидид. История, II, 39). Иными словами, попав во всеобщее распределение, бывший наследственно-профессиональный навык царской власти был в согласии с палубной практикой низведен до исполнительной власти — до государственного дела и соответственно получил левое наращение в виде слова — законодательной власти, Народного собрания, которое программирует государственное дело через закон-*номос*, имеющий равную силу для всех и превращающий всех глав домов в рабов *номоса* — либо в безликих повелителей (лица, облеченные властью закона в данное время), либо в столь же безликих граждан, повинующихся закону. В горячке государственного строительства грекам, по свидетельству Андокида, удавалось даже впадать в знаковый фетишизм. В 403 г. до н. э., после свержения «тридцати тиранов», афиняне приняли закон о законе: «Законы. Неписанным законом властям не пользоваться ни в коем случае. Ни одному постановлению ни Совета, ни народа не иметь большей силы, чем закон» [58, с. 309]. Это добровольное порабощение знаку, букве можно считать символом завершения перестройки социального кодирования в той его части, которая касается трансляции всеобщего-распределенного навыка «жизни сообща».

Аристотель так показывает процесс разложения единого прежде, наследственно-профессионального царского навыка в соподчиненную иерархию должностей исполнительной власти: «На высшие должности выбирали по благородству происхождения и по богатству; правили должностные лица сначала пожизненно, а впоследствии в течение десяти лет. Важнейшими и первыми по времени из должностей были *басилевс*, *полемарх* и *архонт*. Из них первую была должность *басилевса*, она была унаследованной от отцов. Второй присоединилась к ней должность *полемарха*, ввиду того что некоторые из царей оказались в военных делах слабыми... Последней является должность *архонта*... Кодриды отказались от царского достоинства ради привилегий, данных архонту... Что же касается *фесмофетов*, то они стали избираться много лет спустя, когда уже выбирали должностных лиц на один год. Они должны были записывать правовые положения и хранить их для суда над спорящими сторонами. Вот почему из высших должностей эта одна не была более как годичной» (Афинская политика, II, 3, 1—4).

Парность *номоса* и общесоциального дела, являясь очевидным вариантом субъект-субъектного отношения, восстанавливает вместе с тем на новой всеобщей основе трансляционно-трансмутационный интерьер «государственности» как опирающегося

на знак преемственного исторического движения. Уже здесь, в первых попытках возникают те юридические и правовые нормы, формы, институты, по образу и подобию которых с коррективами на специфику текущего момента будут структурировать свою государственность страны европейской культуры вплоть до настоящего времени.

Здесь мы обнаруживаем массив социализированного и подлежащего трансляции *всеобщего* знания, регулирующего отношения граждан по поводу граждан и формализующего всю сферу общих интересов, причем на этот массив очевидно распространяются ограничения по «вместимости». Здесь налицо и все три типа общения по поводу этого текста, представленные институтами воспитания, исполнительной и законодательной власти, судами.

Исполнительная власть и суды работают в основном в режиме коммуникации, отрицательной обратной связи, т. е. имеют дело с социализированными уже индивидами, приобщенными к номосу, причем исполнительная власть со стороны государства уподобляет граждан номосу, а суды со стороны граждан приспособляют номос к гражданскому интересу, что обеспечивает, так сказать, действительную текущую пропаганду юридических знаний, не позволяя номосу оторваться от эмпирии гражданских интересов и уйти в подкорку обычая или привычки⁸. Уже древние авторы указывали именно на этот динамический смысл исполнительной власти и суда. О Солоне-законодателе даже ходила легенда, будто бы он умышленно создал эту ситуацию, «изобрел» ее. Плутарх пишет об этом: «Дело в том, что одинаково и по всем делам, по которым он определял судить высшим должным лицам, он предоставил желающим право подавать апелляцию в суд. Говорят также, что он написал законы довольно неясно и со множеством спорных пунктов и таким образом увеличил значение судов, потому что,

⁸ В весьма эрудированной статье Ярхо противопоставляет номос (*νόμος*) — «нравственная категория, неизвестно кем и когда установленная, но сохраняющая свое абсолютное значение с незапамятных времен для бесконечной вереницы поколений» [61, с. 197] — и керигму (*κέρημα*) — «объявление через глашатая приказания, распоряжения исполнительной власти — как древнее новому, как основанное на кровнородственных отношениях чему-то субъективно-волюнтаристскому, возникшему позже на правах социального зла. В подтверждение этого он приводит несколько неожиданный аргумент: «Настоящий идеальный царь в древнегреческой трагедии принимает свои решения, заручившись поддержкой народного собрания; он никогда не делает того, что угрожало бы благу его народа или встретило бы его осуждение» [61, с. 196]. Нам такая точка зрения представляется типичным проявлением эффектов ретроспективы, когда путаются «позже» и «раньше». Настоящего царя, а Креонта у Софокла, «заявившего трон по наследственному праву родственной крови» [61, с. 195], приходится считать не тираном, а «настоящим царем» в традиционном понимании, следует понимать реликтом традиции в нетрадиции. К тому же глашатай и соответствующий обычай оглашать приказания нужно, как мы уже видели у отца истории Геродота (История, VI, 60), рассматривать куда более древним институтом, чем «поддержка народного собрания».

когда люди не могли разрешить своей тяжбы по законам, им приходилось каждый раз обращаться к судьям и направлять всякое разногласие на их усмотрение, так что судьи становились в некоторой степени господами над законами» (Солон, XVIII).

Институты воспитания — трансляции гражданственности — не сразу, естественно, получают всеобщую форму типа обязательного образования, однако уже к VI—V вв. до н. э. греки вырабатывают и набор более или менее обязательных «предметов» (грамота, игра на кифаре, гимнастика, творения поэтов), и формы их внесемейного преподавания, причем изучение номоса, как и воинский навык, рассматривается делом особым, государственным. Платон устами Протагора рассказывает: «После того как они перестают ходить к учителям, государство, в свою очередь, заставляет их изучать законы и жить соответственно с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учителя грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда дают писчую дощечку детям, еще неискусным в письме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же и государство, начертая законы — изобретение славных древних законодателей, — соответственно им заставляет и повелевать, и повиноваться» (Протагор, 326d).

Основным институтом трансмутации было Народное собрание, которое определяло и официальную форму новации — предложение, и официальную процедуру признания — запись фесмофетами принятого предложения на правах решения. Специально для законов устанавливались иногда и несколько видоизмененные временные трансмутационные процедуры. Андокид приводит одно из таких уточняющих трансмутацию постановлений: «Народ решил, Тисамен внес предложение: афинянам иметь государственный строй согласно установлениям отцов; законами пользоваться Солоновыми и его же мерами и весами; пользоваться также установлениями Драконта, теми именно, какими мы пользовались в прежнее время. Что же касается законов, которые понадобятся дополнительно, то пусть законодатели, только что выбранные Советом, запишут их на досках и выставят перед эпонимами, чтобы каждый желающий мог видеть, и пусть передадут властям в этом же месяце. Переданные законы пусть будут подвергнуты сначала проверке Советом и Пятьюстами законодателями, которых выбрали демоны после принесения клятвы. Разрешить также любому частному лицу являться в Совет и советовать все, что он сможет хорошего, относительно законов. После того как законы будут составлены, пусть Совет Ареопага заботится о законах, чтобы власти соблюдали установленные законы. Утвержденные законы записать на стене, там именно, где они были записаны прежде, чтобы каждый желающий мог их видеть» (О мистериях, 83—84).

Рядом с этим официальным трансмутационным каналом

возникают полуофициальные — суд и неофициальные — театр, искусство, философия, но при всем том весьма действенные каналы трансмутации⁹, каналы обработки общественного мнения, в каждом из которых устанавливаются своя форма продукта и своя процедура социализации-признания.

Сложившийся в наборе официальных институтов трансляционно-трансмутационный интерьер государственности интересен для нас и важен своей переходной, так сказать, природой, позволяющей ему быть чем-то вроде поворотного круга истории, стыковать традиционное развитие и прямо ему противоположное по вектору нетрадиционно-европейское развитие, в котором возможно и даже в какой-то степени необходимо появление научной формы познания мира.

Будучи очевидной реализацией субъект-субъектного отношения на почве навыка всеобщего распределения, этот институционализированный интерьер государственности предельно близок к палубной модели и тем самым радикально отличен от трансляционно-трансмутационного интерьера наследственного профессионализма (семейный контакт поколений — бог-покровитель). В этом срезе на первый план выступают фигура законодателя, номос как его личное слово и гражданская общественная жизнь как подчиненное слову законодателя дело.

С другой стороны, идет ли речь о законодателе ранга Солона или о безвестном Тисамене, эти законодатели не выведены на особую надгосударственную палубу или «капитанский мостик». Они, подобно профессионалу-новатору, включены в гражданскую эмпирию, остаются гражданами-новаторами в том же смысле, в каком плотник-новатор остается плотником, а гончар-новатор — гончаром. В этом срезе при всей всеобщности распределения гражданского навыка трансляционно-трансмутационный интерьер государственности входит в очевидную близость с соответствующим интерьером наследственного профессионализма, сохраняет преемственную связь с традицией прежде всего в трансмутационных каналах, где гражданину-новатору приходится объяснять свой вклад с опорой на наличный номический текст, где ему нужен опорный знак, несущий этот текст для тех же, по сути дела, целей, что и бог-покровитель профессионалу-новатору.

Следы этой преемственной связи с традицией обнаруживаются повсюду. Дике-справедливость чисто традиционным способом вводится в пантеон олимпийцев (дочь Зевса и Фемиды), становится общеэллинской богиней-покровительницей государственности. В той же знаковой должности оказываются часто боги-покровители городов. Ареопаг — хранитель номоса и всего антитрадиционного европейского начинания — афиняне пропи-

⁹ О действенности комедии, например, свидетельствует тот частный факт, что в Народное собрание Афин постоянно вносились и постоянно им отвергались законопроекты о запрещении авторам комедий «называть имена», т. е. вовлекать в действие конкретных живых лиц.

сали по Афине как ее изобретение, дар и установление. Она же часто упоминается афинскими гражданами-новаторами в традиционной функции опорной ссылки и даже как вполне конкретное лицо, когда речь идет о решениях большой важности. Знаменитое предложение Фемистокла о временном упразднении афинской социальности по случаю имеющей быть Саламинской битвы начинается так: «Боги! Постановили совет и народ. Предложение внес Фемистокл, сын Неокла, из дема Фреаррии. Город вверить Афине, покровительнице Афин, и всем другим богам, дабы они охраняли и защищали от варвара страну. Сами же афиняне и ксены, живущие в Афинах, пусть перевезут детей и женщин в Трезену... А стариков и имущество пусть перевезут на Саламин... Все остальные афиняне и ксены, достигшие совершеннолетия, пусть взойдут на снаряженные двести кораблей и сражаются против варвара за свободу свою и других эллинов...» [58, с. 191].

В этой близкой к традиции практике деятельность граждан-законодателей отличается и от палубы, и от будущей научной формы познания мира самым существенным образом. Защищаясь от критиков, Солон, например, вместо вторичных разъяснений или хотя бы молчания, как это принято в науке, немедленно обращается к авторитету олимпийцев:

Какой же я из тех задач не выполнил,
Во имя коих я тогда сплотил народ?
О том всех лучше перед Времени судом
Сказать могла б из олимпийцев высшая —
Мать черная Земля, с которой снял тогда
Столбов поставленных я много долговых,
Рабыня прежде, ныне же свободная.
(Аристотель. Афинская полития,
I, IV, 12,4)

Да и вообще аргумент от традиции остается весьма действенным, он в большом ходу среди античных политиков, часто используется как «творческая вставка» для решения нестандартной ситуации. Достаточно вспомнить обстоятельства возвращения Писистрата после первого изгнания, о которых упоминают почти все древние авторы. В изложении Аристотеля этот эпизод выглядит так: «Распространив предварительно слух, будто Афина собирается возвратить Писистрата, он разыскал женщину высокого роста и красивую — как утверждает Геродот, из дема Пеанийцев или, как некоторые говорят, из Коллита, — продавщицу венков, фракиянку по имени Фию, нарядил ее наподобие этой богини и ввел в город вместе с ним. И Писистрат въезжал на колеснице, на которой рядом с ним стояла эта женщина, а жители города встречали их, преклоняясь ниц в восторге» (Афинская полития, 14, 3).

С третьей стороны, трансляционно-трансмутационный ин-терьер государственности, дающий право любому гражданину стать гражданином-новатором просто потому, что он принадле-

жит к этой гражданской общности, и обладающий для осуществления этого права формами предоставления и социализации номического продукта с сохранением имени новатора (предложение), остается постоянно открытым для новых предложений-вкладов, как и соответствующий интерес научной дисциплины. К тому же сам характер номического вклада, хотя он и связан универсальным трансмутационным правилом объяснения нового от наличного в ссылках на наличное, не имеет того «рационализирующего» ограничения, с которым всегда приходилось иметь дело профессионалу-новатору, скованному по номенклатуре продукта системой межсемейных контактов. Именно всеобщее распределение гражданского навыка убирает это ограничение, и номический продукт (предложение Фемистокла, например) вполне способен выйти за рамки рационализации как раз в ту область интеграции-кумуляции различных, которая характерна для научных дисциплин.

В этом срезе-лике трансляционно-трансмутационный интерес государственности вполне определенно «начинает» дисциплинарность научного типа не только в том смысле, что граждане-новаторы перестают быть анонимами, фиксируются в номическом тексте как конкретные творцы новинок и номотетическая история приобретает привычную для нас эпонимическую характеристику, и даже не только в том, что вклад гражданина-новатора не обязательно должен учитывать ограничения рационализации, но и в том решающем смысле, что здесь мы впервые наблюдаем появление «тыловых» условий обычного дисциплинарного образца. Номотетическая деятельность, как и дисциплинарная, не может транслироваться через семейный контакт поколений, и соответственно тот дренаж избыточного и морально стареющего знания, который автоматически совершался семейным контактом поколений, удерживая фрагмент профессионального знания в рамках вместимости индивида и освобождая текст бога-покровителя от освоенного профессиональным навыком для социализации нового, здесь неосуществим по той же причине, по какой он неосуществим и в науке. Но задача сохранить номический текст в рамках вместимости индивида ради трансляции этого текста следующим поколениям имеет для номотетики ту же самую силу навязанного условия перехода трансмутации в трансляцию, что и для физики, химии или любой другой дисциплины. Иными словами, раз нет семейного контакта поколений в функции транслятора всеобщего искусства «жить сообща», а удерживаться в рамках вместимости индивида все же приходится под угрозой срыва социальной преемственности, на месте семейного контакта поколений обязаны появиться фигуры *историка и теоретика*, обязана появиться *деятельность по сжиганию* номического текста до пределов вместимости индивида.

Попробуем остановиться и осмотреться. Необходимость в этом возникает по многим причинам. Во-первых, с трансляцион-

но-трансмутационными интерьерами этого типа, с многосрезовостью или «многоликостью» нам еще придется иметь дело. Во-вторых, сами эти срезы-лики в какой-то степени лимитируют возможности накопления знания в пределах подобного интерьера, а также форму и структуру возможного знания. В-третьих, нам следует присмотреться к исторической и теоретической деятельности по сжатию номического текста, к тем формальным структурам, на основе которых могло бы совершаться либо историческое, либо теоретическое сжатие.

Для начала укрепимся в одной мысли, она должна быть принята на правах постулата: в любом обществе, в котором гражданский навык «жизни сообща» находится во всеобщем распределении, навык этот не может ни превышать вместимость среднего индивида — адреса всеобщего распределения, ни транслироваться через семейный контакт поколений на правах наследственно-профессионального, а потому в любом таком обществе, если оно обнаруживает историческое движение, всегда будет наблюдаться феномен теоретической деятельности, направленный на сжатие текста этого всеобще-распределенного навыка либо средствами исторического, либо средствами теоретического сжатия.

Под историческим сжатием мы понимаем тот метод избирательного, по пикам цитируемости представления накопленного дисциплиной знания, который опирается на сеть цитирования, сохраняет генетическую последовательность различных элементов знания, показывает массив наличного знания как целостность во времени.

Под теоретическим сжатием мы имеем в виду принципиально иной метод представления массива накопленного знания, который основан на диссоциации — на разрушении связей цитирования — исторической ткани текста и на попытках объединить эти диссоциированные различия по структурным основаниям растущей общности, в чем бы эти структурные основания ни состояли. В отличие от исторического сжатия, связанного с потерей множества «несущественных» различий (активная зона цитируемости включает лишь 6—7% от массива различий), теоретическое сжатие следует принципам целостности, полноты, непротиворечивости, простоты (бритава Оккама) и не ведет к потерям различного знакового материала, хотя и массив в целом, и любое из его различий могут скачкообразно менять смысл и значение в зависимости от смысла и значения основания — источника объединяющей структуры.

Если античная номотетика как деятельность по трансмутации унаследованного живущим поколением правила «жизни сообща» имеет «палубный лик» субъект-субъектного отношения, т. е. в качестве ключевой структуры использует связь «слово — дело», и, в силу включенности законодателей в социальное дело, сохраняет «традиционный лик» опосредования результатов номотетики знаком-носителем номического текста,

то попытки сохранить оба эти лика «в равном достоинстве» должны были бы придавать номотетике достаточно определенный вектор возможных успехов — «место вероятных синтезов», где располагалась бы чреда богов-покровителей, приобретающих контуры законодателя. Прежде всего это касается состава той «божественной» деятельности, в терминах которой живущему поколению законодателей приходилось бы описывать свои результаты ради их передачи в трансляцию. Как и в случае с наследственным профессионализмом, арсенал форм деятельности бога-покровителя гражданского навыка оказался бы копией земного, освоенного гражданами арсенала форм гражданской деятельности. Иными словами, с той же необходимостью и естественностью, с какой профессионал-новатор, описывая свои результаты в терминах деятельности бога и не отрываясь от текста навыка, освоенного в семейном контакте поколений, превращает бога в профессионала, земной законодатель, описывая свои результаты в терминах деятельности бога-покровителя всеобщего навыка «жизни сообща» и не отрываясь от текста, реализованного в поведении граждан, уподобляет бога гражданину-новатору, придает ему черты всеобщности.

Гражданское «дело» тяготеет к общению, поэтому в пределе чреда богов-покровителей гражданского навыка стремилась бы к тому самому «глаголющему», определяющему по логосу-слову богу гражданственности, о котором в Библии сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (От Иоанна, 1, 1). Попытка ввести в это гипотетическое место синтезов на правах дополнительного определителя «дисциплинарный лик» номотетике — необходимость постоянной деятельности по историческому или теоретическому сжатию текста гражданского навыка — задавала бы в качестве наиболее вероятных оснований: а) деяния великих законодателей прошлого (пики цитируемости) для исторических представлений текста; б) языковые универсалии, логику — для теоретических представлений текста.

Не ходим ли мы здесь вокруг да около той проблемы «начала» философии, которая уже не первое столетие привлекает внимание и волнует историков мысли и культуры, философии? Ответ на этот вопрос, очевидно, будет зависеть от того, как именно определена философия. Если, учитывая трехликость трансляционно-трансмутационного интерьера номического самопознания общества в рамках всеобще-распределенного гражданского навыка, философию определить в дисциплинарных терминах по функции теоретического сжатия как «теоретическую номотетику», то, видимо, речь в этом случае должна идти о «начале среди начал». Возникает-то феномен дисциплины, трансляционно-трансмутационная единица более высокого уровня, а философия — теоретическая номотетика — лишь «совозникает» на правах частного атрибута дисциплинарности вместе

с номотетикой «переднего края» и сестрой по функции сжатия — «исторической номотетикой».

Мы принимаем на правах рабочей гипотезы именно этот механизм происхождения философии как *теоретической* номотетики, функциональная роль которой в пределах трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики состоит, с одной стороны, в сжатии массива наличного номического знания для трансляции новым поколениям номотетов-законодателей, а с другой — в разработке парадигм номотетической деятельности, правил и ориентиров, которые давали бы живущему поколению потенциальных номотетов каноническое представление о возможном продукте их творчества, его форме и назначении. Поскольку трансляционно-трансмутационный интерьер всеобщераспределенного гражданского навыка целиком локализован в сфере общения, включает лишь всеобщее отношений граждан по поводу граждан, а основным средством общения и соответствующей деятельности является здесь язык, философия как теоретическая номотетика с большей долей вероятности будет пытаться использовать на правах основания сжатия логос, лингвистические структуры, универсалии языка. Парадигматическая составляющая функции философии как теоретической номотетики включала бы не только задачу представления наследуемой живущим поколением граждан «суммы обстоятельств» в целостной и учитывающей ограничения по вместимости форме *мировоззрения*, т. е. задачу чисто трансляционной ориентации входящих в жизнь поколений, но и задачу *критической* оценки этой «суммы обстоятельств», задачу трансмутационной ориентации живущего поколения граждан, т. е. философия постоянно вырабатывала бы и транслировала на правах социальной ценности идею «должной», «справедливой», «лучшей» социальности, чем та, которая представлена в наличной «сумме обстоятельств». То есть, философия вырабатывала бы для живущего поколения граждан вектор исторического движения и теоретические основания революционной практики.

Логос и философия

Тот факт, что мы чисто умозрительным путем, отталкиваясь от генетических связей и всеобщей распределенности гражданского навыка, вышли к гипотезе дисциплинарного происхождения философии — теоретической номотетики, — сам по себе ничего, естественно, не доказывает. Но гипотеза все же дает ориентиры поиска свидетельств и критерии оценки свидетельств на доказательность. Не следует только забывать, что гипотеза, как и любое понятие, обедняет и огрубляет явление, требует жестких и четких манифестаций там, где живые начинатели философии, не подозревая о том, что через два с лишним тысячелетия с них потребуют отчет о принадлежности к гипотезе

дисциплинарного происхождения философии, могли вести себя безответственно, мало заботясь о том, как их действия истолкует далекое будущее.

Взять хотя бы Аристотеля, этого, по средневековой терминологии, просто Философа, олицетворяющего эллинскую мудрость в целом. И как создатель логики — науки о правильном мышлении, и как автор множества политий и «Политики», выдвинувший гипотезу о человеке — «существо полисном», и как пионер сущностного истолкования мира в категориях деятельности и синтаксических структур древнегреческого флективного языка, он, казалось бы, целиком обязан был действовать по контурам нашей гипотезы, всеми силами устремляясь к ее подтверждению. Но стоит лишь чуть заострить эти контуры, и гипотеза тут же превращается в прокрустово ложе, отсекающее у Аристотеля детали, может быть, и не такие уж важные с точки зрения гипотезы, но достаточно существенные для самого Аристотеля: удивление как начало философии и досуг как ее условие, полная отрешенность философии от дел мирских, приверженность к «среднему» и многое другое.

В философии, как и в других областях познавательной деятельности, никто и никогда сознательно не работал на историю, руководствуясь тем, что о нем скажут в седьмом или десятом поколении потомков. Дело это темное и непредсказуемое: все могут сказать, а могут и обидно промолчать. Провозвестники, предтечи, пророки, провидцы — не более как разновидности посмертных наград, которыми живущее поколение признает заслуги предков, когда нет уже возможности удостовериться, что именно имел в виду предок, и не приходится опасаться незапланированной его реакции на акт признания. Поэтому, говоря о свидетельствах в пользу нашей гипотезы, мы имеем в виду не столько конкретные единичные результаты философской активности вроде, скажем, «Государства» Платона или его же «Законов», целиком принадлежащих к массиву работ теоретической номотетики, сколько общие тенденции философствования, сводимые к эпицентру античной философской проблематики. Этот эпицентр, в согласии с гипотезой и подтверждая гипотезу, обязан располагаться в круге всеобщих определений человека как существа социального, для которого значимы и обретают глубокий смысл понятия блага, зла, добродетели, справедливости, достоинства, единства, цели, равенства, всеобщего, свободы как понятия — интеграторы социального гражданского мира, в котором он живет.

Если гипотеза верна и философия действительно возникает и существует на правах теоретической номотетики, то все остальное в философии — учение о природе, например, или о разумно устроенном или просто разумном космосе, все за пределами эпицентра социальной проблематики обязано испытывать сильнейшее преломляющее воздействие этой проблематики, входить, так сказать, в поле философского зрения и в тело

философии в порядке экстраполяции orbis pop urbis, т. е. рассматриваться философами через призму всеобщих, основанных на номосе гражданских отношений греческого полиса.

Простративая под этим углом зрения корпус работ, зачисленных со времен Платона и Аристотеля в класс философских, мы обнаруживаем, что, хотя общая склонность философов к универсальным основаниям большой общности характерна для всех работ, сами эти универсальные основания различны. Их по крайней мере три: а) кровнородственная связь мифа (орфики, милетцы); б) отношения эквивалентного обмена, представленные арсеналом мер и монетарной системой единиц (пифагорейцы, Гераклит); в) лингвистические единицы различных уровней (Гераклит, элейцы, софисты, Демокрит и все более поздние философы). Такая последовательность появления оснований теоретического сжатия может быть отнесена как за счет трехликости номотетики, так и за счет того простого обстоятельства, что в любой заданный момент существования нового нетрадиционного общества связь преемственности типов социального кодирования должна была сохраняться как условие физического выживания, т. е. «традиционный лик» номотетики не мог вдруг быть оборван, долгое время оставался «пуговичной», питающей европейское кодирование, пока оно еще не встало на собственные ноги.

Сдвиг к логосу, к лингвистическим структурам очевиден. Начиная с Гераклита, у которого на логос впервые падает подозрение, что именно он выполняет роль интегратора мира, мы уже не встречаем философов, способных обойтись в строительстве целостных представлений о мире без лингвистических структур. Это не значит, что полностью вытесняются структуры, генетически восходящие к традиционному социокоду или к сфере эквивалентного обмена. Они живут и здравствуют по сей день. Но ведущая роль переходит постепенно к языковым структурам: не их приспособливают к инородным структурам, а, напротив, эти инородные структуры вынуждены приспособливаться к лингвистическим.

↓ Когда мы говорим о логосе, о лингвистических структурах и связанной с этими структурами логике, а также и о структурах, генетически связанных со сферой измерения, эквивалентного обмена, перед нами возникает дополнительная проблема определения, представления структуры в доступном для исследования виде. Как из этого положения выходят современные полевые исследователи, мы знаем. Лингвисты, например, изучая любой экзотический язык, не знающий письменности, вооружаются магнитофонами либо, на худой конец, авторучкой или бумагой, чтобы записать устную речь и тем самым остановить ее, сделать доступной для исследования. В силу нашей привычки к подобным вещам мы не придаем значения этой предварительной операции. Мы понимаем, конечно, что иначе нельзя, а в свете гипотезы Ингве [20], о которой мы

говорили выше, понимаем и почему нельзя: ограничения быстрой действующей памяти вынуждают нас синтезировать различения устной речи в целостности до уровня предложения и выводить их в более емкую и менее оперативную память, чтобы слышать и синтезировать-понимать новые серии различий. Любой из нас, будь он хоть трижды лингвистом, не в состоянии вспомнить слов предыдущего предложения, не говоря уже о предшествующих, если у нас нет возможности *остановиться и вернуться*. Для этого и нужна запись: она позволяет вернуться к любому слову и к любой запятой предыдущего текста.

Но положение тех, кто начинает подобную практику анализа, существенно иное. Считать, например, что член языковой общности, в которой неизвестна письменность, способен сам догадаться записать текст, проанализировать его, обнаружить в нем сложные лингвистические структуры,— значит надеяться на чудо. Исследование языка и доступ к лингвистическим структурам возможны только там, где независимо от этих исследовательских целей существует письменность, причем не всякая письменность, а именно такая, которая не просто останавливает речь, но и опредмечивает все ее стороны, включая и грамматическую.

Это особенно важно для флективных языков, к которым относится и древнегреческий, так как грамматические значения здесь не отделены в особую область порядка слов, например, а привязаны к окончаниям знаменательных слов, при этом в актах определения слов в грамматические значения большую роль играют гласные. Поэтому, чтобы опредметить грамматические структуры флективного языка (греческого, русского, немецкого), нужна такая письменность, которая различала бы не только последовательность слов во времени, но и модификации слов в потоке лексических различий, их грамматические роли в парадигмах склонения и спряжения. Такому требованию удовлетворяет только алфавитное письмо, графический арсенал которого — алфавит — находится во взаимно однозначном соответствии (весьма условном, конечно) с арсеналом фонем флективного языка.

Доантичные типы письменности, насколько нам известно, никогда не использовали принцип однозначного соответствия между графическим знаком и фонемой. Это, во всяком случае, справедливо и для греческого окружения, и для самих греков. Корреляция между различным графическим материалом и фонетическими (или даже смысловыми) различиями устанавливалась либо на уровне слов — иероглифика, либо на уровне слогов — слоговое письмо, которым, в частности, пользовались греки крито-микенского периода, либо, наконец, графика опредмечивала лишь часть фонемного арсенала, а именно согласные фонемы, оставляя без внимания гласные как легко восстанавливаемые читателем по смыслу, привязанному к согласным буквам. Как раз таким, фиксирующим только согласные, был алфавит

финикийской письменности, графику которого греки использовали для собственного алфавита, опредмечивающего весь фонемный арсенал, включая и гласные.

Ни один из предшествующих типов письма не обеспечивал опредмечивания грамматических структур в тексте, и, скажем, если бы грекам удалось пронести через агонию традиции грамоту предков, если бы гомеровские греки были грамотны, а их потомки унаследовали бы дешифрованное Вентрисом линейное слоговое письмо В, сама возможность философии, опоры на грамматические структуры, логики, логических интерпретаций, научной формы познания мира оказалась бы весьма проблематичной или, во всяком случае, знаковые контуры обжитого нами современного мира строились бы на иных структурах большой общности и мало походили бы на наши.

Не лучше бы обстояло дело, если бы древнегреческий язык был не флективным, а, например, аналитическим, близким по набору структур к современному английскому или китайскому, где грамматическое резко отделено от лексического и прописано по порядку слов, а не по их окончаниям. Гегель в свое время написал философский гимн структуре флективного языка: «Если язык богат логическими выражениями, и притом специальными и отвлеченными, для обозначения самих определенных мысли, то это его преимущество. Из предлогов и членов речи многие уже выражают отношения, основывающиеся на мышлении; китайский язык, говорят, в своем развитии вовсе не достиг этого или достиг в незначительной степени. Но эти грамматические частицы выполняют всецело служебную роль, они только немногим более отделены от соответствующих слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выражены в виде существительных и глаголов и, таким образом, отчеканены так, что получают предметную форму. Немецкий язык обладает в этом отношении большими преимуществами перед другими современными языками...» [14, с. 82].

Хотя, с точки зрения лингвиста, все эти похвалы в адрес флективности, где глаголы и существительные действительно «отчеканены» и предстают в предметной форме, и соответственно пренебрежительные оценки аналитики («китайский язык, говорят...»), где формальных, неотделимых от слова различий между глаголами и существительными нет, выглядят, мягко говоря, забавными упражнениями дилетанта на почве лингвистической типологии¹⁰, этот безграмотный в лингвистическом отношении философский гимн флективности приобретает вполне определенный смысл в рамках нашей гипотезы. Каким в структурном отношении был бы категориальный аппарат философии, если бы он строился не из материала лингвистических

¹⁰ Аналитический новоанглийский, например, как и болгарский, возник на исходной флективной основе, да и сам немецкий едва не стал аналитическим: грамматикки помешали.

структур флективного языка, а из материала лингвистических структур аналитического языка?

Флективности древнегреческого языка, в котором, как в немецком и русском, существительные и глаголы «отчеканены так, что получают предметную форму», мы обязаны появлением таких категорий, как сущность, отношение, субъект, объект, идея, форма, понятие, а отсутствию во флективных языках жесткого порядка слов мы обязаны появлением философских категорий альтернативности, противоречия, выбора, цели, возможности и действительности. Их нельзя было бы осмыслить и формализовать на основе аналитических языковых структур. Мы многим обязаны и аналитике: такие категории философии Нового времени, как взаимодействие, причинность, соразмерность причины и действия, объективная реальность, однозначная связь свойства и поведения, т. е. основной категориальный потенциал опытной науки, генетически связаны со структурами новоанглийского аналитического языка. Но это уже разговор другой, предполагающий последовательность: сначала замыкание на структуры флективного языка, а затем и производно от первого дополнительно-корректирующее замыкание на структуры аналитического языка. Мы не беремся судить, какими могли бы быть знаковые контуры нашего мира, окажись эта последовательность нарушенной. На привычные нам они, во всяком случае, не походили бы.

Мы вовсе не собираемся утверждать, что, создав алфавит, полностью опредметивший арсенал фонем, хитроумный Кадм, основатель Фив, или кто-то иной выполняли социальный или даже всемирно-исторический заказ на опредмечивание флективных языковых структур для философского их исследования и теоретического использования в рамках полисной номотетики. Дело, надо полагать, происходило много проще и приземленнее, как обычно и происходит с величайшими открытиями класса «джинн из бутылки», которые совершают под флагом очевидной и непосредственной пользы. Некто, хорошо знакомый с финикийской грамотой и той пользой, которую она приносит деловым людям, решил пересадить финикийскую графику на родную эллинскую речь, как много позже Кирилл в кириллице изобретал славянскую азбуку на основе алфавита греческого уставного письма. Но в отличие от Кирилла, который не встретил особых методологических трудностей, кроме недостатка графических знаков для фонемного арсенала славянского языка (18 букв пришлось придумывать заново), греческий его предшественник наткнулся на более серьезное препятствие — на многозначную и неустранимую неопределенность при записи греческой речи одними согласными. Тот же эффект он мог бы получить и на материале любого флективного языка, хотя бы и русского, где записанное по согласным слово, не говоря уже о предложении, совершенно не поддается дешифровке. Сочетание «плк», например, могло бы означать и «полк», «палка»,

«полка», «пилка», «опилки» и т. д. во многих, если не во всех падежах. Единственным выходом из этой ситуации было введение букв для гласных, что древний изобретатель и сделал, довольно бесцеремонно заставляя финикийские согласные буквы фиксировать греческие гласные фонемы. Тем самым он определил, менее всего заботясь об этом, грамматические структуры греческого языка, во многом предопределил знаковые контуры известного нам сегодня и обжитого нами мира.

Распространение новой алфавитной письменности шло необыкновенно быстрыми темпами: изобретение явно отвечало насущной житейской потребности греков, осваивающих полисные формы жизни, причем навык нового письма, как и навык «жизни сообща», распространялся в форме всеобщего распределения: как грамотность, а не как профессиональный навык писаря. С точки зрения сложности навыка это естественно: изобретение было действительно великолепным достижением с точки зрения сжатия навыка. Тяжелый и сложный навык писаря был сведен к доступным и ребенку операциям с тридцатью примерно знаками-буквами. Древнейшие из известных алфавитных надписей датируются, и то с большими сомнениями, VIII в. до н. э., а уже на грани VII—VI вв. до н. э. мы встречаем массовые свидетельства самого широкого распространения грамотности. Где-то между 594 и 589 гг. до н. э. греческие наемники, т. е. обычные «лишние люди», выброшенные из социальности, вырезали на левой ноге статуи фараона Рамсеса II перед храмом в Абу Симбеле надписи обычного «туристского» содержания, доказав тем самым, что нет ничего странного, если человек одновременно и воин и писарь [58, с. 97].

К этому же времени относятся и реформы Солона, который застал в Афинах едва ли не всеобщую грамотность со специфическим и достаточно ядовитым юридическим оттенком, что, возможно, и объясняет популярность новой письменности и причины невероятно быстрого ее распространения. Юридический документ, который в отличие от клятв, пиров, подарков и других средств мнемотехники надежно и точно фиксировал права и обязательства сторон, был, видимо, первым и наиболее массовым адресом использования письменности. Он располагался в горизонте гражданской эмпирии, что и объясняет всеобщий характер распределения грамотности. Но еще более важен для нас документ как очевидная трансформация отношения «слово—дело» из мгновенного, предполагающего одновременное присутствие конкретных субъектов слова и дела, в неопределенно-длительное, самостное и равносильное. Зафиксированное в письменном тексте слово, если оно результат договора или соглашения, обретает независимое от сторон существование, способное без непосредственного участия людей регулировать их отношения, пока договор и соглашение остаются в силе. Именно в этой обезличенной модификации отношение «слово—дело» проникает в трансляционно-трансмутационный

интерьер номотетики. Сведения о том, какие именно законы-номосы были впервые зафиксированы в письменной форме, крайне противоречивы, но о законах Солона известно точно — они были писаными.

Таким образом, когда мы говорим о логосе, мы имеем в виду не язык вообще и не лингвистические структуры вообще, а вполне конкретный древнегреческий язык с его вполне конкретными структурами, принадлежащими к флективному языковому типу. Более того, наши представления о логосе восходят не к устной, а к письменной эллинской речи и алфавитному греческому письму, не могут содержать в себе чего-либо, избежавшего опредмечивания и фиксации средствами письменности. Логос для философии как источник структур теоретического сжатия появляется и начинает существовать именно в этой опредмеченной письменностью форме. И если мы определяем философию по связи с логосом, мы вместе с тем определяем и время ее появления по связи с изобретением письменности. Философия не могла появиться ранее VIII в. до н. э., и тот факт, что общепринятые представления фиксируют появление философии в VI в. до н. э., может быть истолкован как косвенное свидетельство в пользу нашей гипотезы дисциплинарного происхождения философии.

Уже в первых ссылках на логос мы обнаруживаем попытки прописать его по области всеобщего распределения, «единого», связать его и с отношением «слово—дело», и с номосом, и с вечностью — типичным свойством знака и не менее типичной характеристикой трансляции. У Гераклита, например, хотя у него и нет еще прямых ссылок на конкретные структуры, логос выглядит, во-первых, вечным, а во-вторых — всеобщим организующим началом человеческой деятельности, которому люди подчиняются «как во сне». Во фрагменте В 1, например, говорится: «Вечен ли логос, в том не отдают себе отчета люди ни до того, как услышат об этом, ни услышав впервые. И хотя все совершается по логосу, остаются они в неведении, приступая к тем словам-делам, которые я разбираю, разделяя каждое по рождению и объясняя по составу. Другим же людям этого не дано, они и бодрствуя (говорят)-делают, забывая как во сне»¹¹. Этот мотив автоматизма «как во сне» повторяется

¹¹ Здесь и ниже мы даем свои варианты перевода не потому, что существующие переводы неточны, а потому, что они, естественно, не учитывают нашу гипотезу дисциплинарного происхождения философии и проходят мимо вещей, которые в рамках нашей гипотезы имеют вполне определенный смысл. Для Гераклита это комплекс «говорить-делать» (λέγειν = ἔσσειν), явно опредмечивающий отношение «слово—дело», который остался не замеченным переводчиками, хотя встречается еще у Гомера, а также модернизированный вид современного понимания «природы» смысл, который переводчики вкладывают в термины «природа», «природный», «по природе» и которого не могло быть у Гераклита. Этимологическая близость соответствующих русских терминов (все они от «рождать», «родить») только запутывает дело — остается открыт тот процесс переосмысления к естественнонаучному пониманию «природы», который еще не начался в античности.

Гераклитом и в негативном: «Не следует говорить-делать, как во сне» (В 74), и в позитивном плане: «Рассудительность — величайшая добродетель; мудрость в том, чтобы правдиво говорить-делать, следуя собственной природе-рождению» (В 112).

В других фрагментах логос предстает и гарантией единого: «Не меня, а логоса слушаясь, мудро признать, что все едино» (В 50), и всеобще-распределенным средством унификации и связи людей, которое имеет для индивидов то же значение, что и номос для полиса: «Коль хочешь говорить понятно, держись покрепче за общее всем, как полис держится за номос, и еще крепче; номосы же человеческие все питаются от единого божественного, который властвует как хочет, всему довлеет и все превозмогает» (В 114). Номос же для Гераклита, как и для всех эллинов, — величайшая социальная ценность: «Демосу положено биться за номос, как за свои стены» (В 44).

В сохранившихся фрагментах Гераклита мы встречаем лишь косвенные намеки на структурные детали логоса — комплекс «говорить-делать», советы держаться за всеобщее и понимать себя с учетом обстоятельств собственного рождения, «по природе», жалобы на своеволие людей, входящих по неведению в противоречие с логосом. Но развернувшаяся после Гераклита ожесточенная дискуссия об «истинности имен», в которой на Гераклита постоянно ссылаются как на автора крайнего взгляда истинности имен «по природе-рождению» (его позднее придерживался и Платон), позволяет с некоторой степенью вероятности реконструировать взгляды Гераклита на логос как именно на флективную интегрирующую и фрагментирующую структуру, способную заменить традиционное олимпийское семейство, взять на себя его функции: «Единое как единственно мудрое и хочет и не хочет называть себя именем Зевса» (В 32).

Подчеркивая истинность или, вернее, «правильность» имен с точки зрения их функционирования в семейном контакте поколений — «по природе-рождению», что выглядит очевидно реликтовой кодовой структурой профессионально-именного или даже лично-именного образца, Гераклит, похоже, пытался «заморозить» лингвистическую структуру, сделать ее монопольным носителем и функции интеграции многообразия человеческой деятельности в целостность по примату слова, т. е. на уровне имен, и функции фрагментации целостного корпуса деятельности в сопряженное многообразие. Так его, во всяком случае, воспринимали ближайшие критики и более отдаленные последователи.

Парменид и Зенон строят свою критику Гераклита с учетом именно этой «замороженной» конструкции. Они целиком ее принимают и делают из нее соответствующие выводы — апории Зенона. Критикуют же они Гераклита не за эту конструкцию, не за введенный через логос жесткий скелет связи всего со

всем, а за колебания, за двоемыслие как человека «о двух головах», за попытки удержать в единстве то, что требует расчленения и разделения в разные области миров «мнения» и «истины». Парменид первым идет на открытый дуализм мира «мнения», в который он сводит все реликты традиционного кодирования, и мира «истины», где целиком господствует логос, определяющий через связку «быть» мир умопостигаемого бытия, для обозначения которого используется инфинитив глагола-связки «быть»¹². Для него уже нет колебаний, хочет ли единое или не хочет «называть себя именем Зевса». Если оно этого желает, перед нами мир «мнения», если оно предпочитает оставаться самим собой, перед нами мир «истины», и связи между этими мирами нет.

В мире «мнения» действуют обычные традиционные, основанные на кровнородственной связи процедуры, всему здесь можно указать «начало», родителей; все здесь рождается, проходит цикл жизни, умирает.

Мир «истины», напротив, принадлежит вечности, в нем нет рождения, смерти, возникновения и уничтожения. Единое бытие Парменида есть именно остановленный логос, знак: «Не рождено оно и бессмертно, целостно, неподвижно, бесконечно, нет у него ни „было“, ни „будет“, а все оно „есть“ целиком одно и непрерывно. Где ему найдешь рождение? Как и откуда расти?» (В 8,3—7). Применительно к такому бытию — инфинитиву от глагола «быть», который становится с легкой руки Парменида точкой роста и деривации «сущностной» философской и логической терминологии, — действуют совершенно новые, основанные на тождестве мысли, логоса и бытия критерии существования и истинности: «Логос и мысль должны быть бытием — лишь бытие есть, а небытия нет» (В 6,1—2); «Одно и то же мысль и бытие» (В 5); «Одно и то же мысль и о чем мысль» (В 8,34). Все, что выходит за рамки этого тождества логоса, мысли и бытия, перестает тем самым существовать для мира «истины», и прежде всего это относится к «ничто», к небытию: «Небытия ни познать, ни высказать» (В 4,7).

Трудно сказать, чей вклад в становление философии и освоение логоса больше и весомее — Гераклита, которому принадлежит честь первого шага, хотя, судя по критике, и не очень уверенного, или же Парменида, который с типичной для блестящего ученика-критика въедливостью и непримиримостью очистил результат Гераклита от всех непоследовательностей и уступок, вывел из него основные следствия, представил его в рафинированной и парадоксальной для современников форме.

¹² Здесь и ниже мы следуем установившейся практике перевода инфинитивов глаголов отглагольными существительными. Правило это не бесспорно, часто вызывает недоразумения, поскольку, скажем, к Гераклиту его не применяют. Комплекс «говорить-делать», о котором мы говорили выше, выглядел бы в таком переводе комплексом «логос-дело».

С дисциплинарной точки зрения истории философии и истории европейского кодирования вообще роль Парменида, его ясных и жестких формулировок много существеннее роли «темного» Гераклита, у которого, по мнению древних, глубина сочеталась с метафоричностью и многозначностью изложения, так что в нем можно было найти все что угодно, если знаешь, что ищешь. Жесткость и ясность Парменида, невозможность применительно к его учению о едином вечном бытии как умопостигаемом мире мысли и логоса каких-либо окольных, аллегорических или смягчающих толкований вызывали весьма широкий спектр эмоций и оценок, но с его результатом приходилось уже считаться всерьез. После Парменида нет ни одного философского учения, которое попыталось бы обойти проблему лингвистического знака, проблему вечного бытия, непричастного к рождению и смерти и постигаемого лишь в умозрении и рассуждении. Парменидов знаковый монолит единого бытия пробовали толочь в порошок Эмпедокловых «корней», или в гранулы Анаксагоровых «семян вещей», или в Демокритовы атомы-стихии-буквы, но и при этом преобразовании в «пыль вечности» единое оставалось единым, а Парменид — Парменидом: ни одна картина мира не обходилась уже без «истины» как полномочного представителя вечного и неизменного в изменчивом, смертном и текучем.

Мы и сегодня не пришли в себя от этого мастерского удара гениального грека. Все наши «фоновые» понятия типа «время», «пространство», «масса», «энергия», «ценность», «интеллектуальность» и т. д., из знакового материала которых мы создаем стержни, линейки, континуумы для шкал, мер и систем единиц, возникали и возникают по образу и подобию единого Парменида, принадлежат вечности и умопостижению независимо от того, появлялись ли они для нас в результате несколько таинственной сакрализации или откровенно прозаического накопления фона в процессе, скажем, миллионных актов тестирования на интеллектуальность. Никто, конечно, «не верит» сегодня в вечность, в изъятость чего-либо, в том числе и знака, из потока времени и перемен. Мы-то твердо уверены, что «все течет». Но попробуйте предложить физику резиновую линейку или шкалу времени, по которой трудно установить, равна ли секунда сегодняшнего дня секунде вчерашнего или любой из секунд конца XVI столетия, когда Галилей сбрасывал с Пизанской башни шары, выясняя нечто об ускорении, а великий силач и великий спорщик Пико делла Мирандола закидывал эти шары обратно для ускорения опытов, и физик без труда объяснит, какую чушь и ересь вы говорите: его наука вынуждена признавать вечность, свободу от отметок места и времени, однородную континуальность, т. е. все то, о чем впервые в ясных и четких формулировках сказал Парменид. Без всего этого нет измерения, нет универсальных систем единиц, нет перехода от количества к качеству, от поведения к свойству, нет и науки.

Из ближайших попыток закрепить на почве логоса нам следует отметить результаты Демокрита и Платона. Хотя их разделяет сравнительно небольшой промежуток времени — Демокрит был старше Сократа, а Платон — моложе, философская обстановка на этом кратком периоде настолько изменилась, что Демокрит и Платон представляют как бы разные способы философствования. В Платоне все становится непонятным, если не учитывать его постоянной борьбы с софистами. Для Демокрита, современника и, по множеству свидетельств, учителя Протагора, этого крупнейшего из софистов старшего поколения, проблем, поднятых софистикой, по сути дела, не существует. То весьма слабое отражение, которое софистика находит в сохранившихся фрагментах Демокрита, ничего не меняет и не отменяет в позиции самого Демокрита. Недостаточность лингвистического определения, которую открыли софисты, либо вообще не произвела впечатления на Демокрита, либо само это открытие появилось слишком поздно, чтобы найти отражение в его работах.

Демокрит, похоже, принадлежал к тому же бескомпромиссному типу философов, что и Парменид. Подобно Пармениду и в отличие от Эмпедокла и Анаксагора, Демокрита не так уж интересовали проблемы синтеза «мнения» и «истины», миры «мнения» и «истины» остаются у него в том же разобщенном состоянии, что и у Парменида. Производность учения Демокрита от Парменида древние находили несомненной, что, видимо, и дало повод поставить между Парменидом и Демокритом фигуру Левкиппа (Левкипп — ученик Парменида, Демокрит — ученик Левкиппа), хотя Эпикур в древности, а в новое время Роде, Таннери, Нестле отрицали реальность этой трансляционной фигуры. Так или иначе, но концептуальная связь между Демокритом и Парменидом очевидна. Демокрит столь же твердо уверен в самобытности, автономности, отделенности мира «истины», как и Парменид, и основные его усилия направлены не на соединение миров «истины» и «мнений», а на дальнейшее освоение и преобразование мира «истины», на истолкование движения в пределах мира «истины».

Демокритово различие «полного» и «пустого» располагается не в плоскости различия Парменидом бытия и небытия и не на каком-то третьем основании, способном объединить «истину» и «мнение». Это различие в пределах «истины», единого: «полное» и «пустое» в равной степени «есть». Иными словами, «пустое» предельно похоже на наши «пустые» фоновые понятия протяженности или времени, которые имеют свою метрику, но метрика эта «пуста», в принципе не определяет содержания: кит и паровоз могут оказаться идентичными по числу сантиметров их длины; Хиросима и поцелуй — по числу секунд их длительности. Именно этой умпостижаемой фоновой природы «пустота» Демокрита. Она может содержать или не содержать «полное», но если «полному» позволено различать-

ся кочертанием, соприкасанием и поворотом», т. е. иметь различия по форме и положению, иметь право на рекомбинацию в различных целостности, то только «пустота» способна обеспечить эти свободы.

Древние сразу заметили очевидную связь атомистики Демокрита с алфавитом. Аристотель, например, так разъясняет смысл различий по очертанию, соприкосновению и повороту: «А отличается от N формой, AN от NA порядком, Z от N положением» (Метафизика, 985b). Аристотель здесь несколько модернизирует Демокрита, заменяя «касание» на «порядок», термин более поздний, как раз и связанный с открытием софитов, но в целом смысл не очень страдает. В другом месте, иллюстрируя принципы Демокрита, Аристотель опять-таки привлекает идею буквы-стихии: «Ведь из одних и тех же (букв) возникают трагедия и комедия» (О возникновении и уничтожении, 315b 15). Лукреций вполне сознательно вводит эту алфавитную модель атомистического истолкования бытия:

Даже и в наших стихах вид имеет большое значение,
Расположение букв и взаимное их сочетание;
Тем же буквами мы означаем ведь небо и землю,
Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных;
Если не полностью все, то все-таки большая часть их
Те же и в самых вещах: материи все измененья —
Встречи, движенья, строй, положенье ее и фигуры —
Необходимо влечет за собой и в вещах перемены.
(О природе вещей, II, 1011—1017)

Единое Парменида, в котором сведены в мертвое тождество логос, мысль и бытие, беззащитно перед вторжением множественности и качественного разнообразия с алфавитного уровня, который бесспорно принадлежит логосу, не может быть выброшен в область небытия или «мнения», поскольку именно с него начинается опредмечивание, бытие для исследователя, и логоса, и мысли; и самого Парменидова бытия. А. Лосев [32, с. 169—472] довольно подробно описывает происхождение и эволюцию «буквенной» модели бытия. Но, двигаясь в рамках скульптурности и портретности, он, на наш взгляд, несколько недооценивает существо происходящего, идет скорее от слова к букве («иероглифичность» буквы-стихии), чем от буквы к слову.

В рамках нашей гипотезы выход Демокрита на алфавит как на исходный уровень языка приобретает для философии почти столь же большое значение, как и само изобретение алфавита для античной номотетики, хотя без изобретения алфавита атомистика вряд ли смогла бы найти приемлемую для социализации и перевода в трансляцию форму объяснения и выявления. С буквенного плацдарма, соответствующего фонемному уровню языка, философия могла уже вторгаться в структурный интим языка, поднимаясь от уровня букв к уровню слов и от уровня слов к уровню предложений в поисках структурирования новых социальных реалий, прежде всего номических.

Именно это и произошло. Сам Демокрит пытается выйти на уровень слов, а у Платона такой выход на уровень слов можно считать (в системе смысла гипотезы дисциплинарного возникновения философии) центральным событием его попытки, стержнем платоновской философии.

Обе попытки существенно различаются по крайней мере в двух отношениях. Прежде всего, хотя это не так уж принципиально, Демокрит видит в словах объекты акустические, тогда как Платон скорее оптические. В сущности, они говорят об одном и том же, и древние, признавая заслуги Платона в разработке «мира идей», смысл которого лучше всего, на наш взгляд, выражен в латинском переводе *tundus archetypus* (мир архетипов), приоритет и пальму первенства отдавали все же Демокриту. Если бы рядом с привычным термином «умозрение» существовал столь же обжитой термин «умослух», различие между Демокритом и Платоном в вопросе о происхождении и природе идей свелось бы к минимуму. «Звучащая статуя» Демокрита — полный аналог умозрительному образцу Платона.

Второе различие более серьезно. Платон не избегает алфавитно-«стихийного» уровня, выше мы привели место из Филеба, где он говорит о возникновении грамматики, можно было бы сослаться и еще на несколько подобных мест в работах Платона. Но он определенно опасается этого уровня, ведет себя на нем крайне осторожно, как человек, осведомленный о его опасностях. Вполне возможно, что именно здесь следует искать первоисточник легенды о патологической вражде Платона к Демокриту, легенду эту сохранил Диоген Лаэций: «Аристоксен в своих исторических заметках сообщает, что Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь книги уже на руках у многих людей» (III, 25).

Нам кажется, что причины здесь более глубоки и существенны. Демокрит еще не осведомлен о флективной природе логоса, Платону же свойство флективности известно по учениям и практическим делам софистов. Если бы древнегреческий язык не был флективным, а обладал бы, скажем, аналитической структурой новоанглийского языка, уверенность Парменида и Демокрита в достаточности логико-лингвистического самоопределения по внутренним линиям единого комплекса тождества логоса, мысли и бытия была бы вполне оправданной. Когда мы только что обвиняли Аристотеля, заменившего «касание» Демокрита более поздним термином «порядок» в модернизации, речь шла именно о свойствах флективности в отличие от аналитики. В английском и других аналитических языках «касание» и «порядок» неразличимы. Грамматика здесь прописана по порядку слов в предложении, поэтому «касание» порождает «порядок», а «порядок» реализует себя в

касании. В аналитических языках изменение порядка слов влечет за собой скачкообразное изменение смысла.

Рассмотрим ради иллюстрации пример Хомского [57, с. 432]: «The man hit the ball». В соответствии с упомянутым выше правилом перевода с аналитического на флективный в последнем можно получить $p!$ эквивалентов, где p — число знаменательных слов в предложении. Здесь их три, следовательно, эквивалентов будет шесть: 1) человек ударил по мячу; 2) ударил человек по мячу; 3) по мячу человек ударил; 4) человек по мячу ударил; 5) ударил по мячу человек; 6) по мячу ударил человек. Аналитический английский не знает этой многозначности оформления одного и того же смысла, в нем между смыслом и формой, как она представлена порядком слов, существует взаимно однозначное соответствие, что в свое время и позволило именно по этой однозначности понять и формализовать категорию взаимодействия — однозначной связи между наблюдаемым поведением объекта в контактах-касаниях с другими объектами и скрытым за этим поведением, ответственным за него свойством. Поведение слов в аналитическом языке, их связь в единстве предложения — чистый случай контактного взаимодействия. Смысл, поскольку он оформлен, здесь полностью автономен, и часто волнующие нас, носителей флективного языка, болезненные «нюансные» вопросы, почему именно вариант 1, а не 5 или 2, применительно к аналитическому английскому совершенно неуместны: сам бог, вздумай он выражаться по-английски, ничего не смог бы ни прибавить, ни убавить в предложении Хомского. В аналитическом *нет вариантов*, поэтому здесь можно либо что-то сказать, либо ничего не сказать.

Совершенно иное положение во флективных языках. Здесь налицо вариантность, которая быстро растет к астрономическим значениям с увеличением числа связанных в предложении знаменательных слов. Выраженная этим числом средняя длина предложения русской письменной речи превышает 10, т. е. пишущему приходится в среднем выбирать один из $10!$ (3 628 800) вариантов оформления одного и того же.

Отсутствие вариантов в аналитическом языке позволяет отстранить от результата говорящего (или пишущего), снять проблему выбора, реализации одной из множества возможностей — на базе аналитической структуры эти проблемы не возникают, они суть псевдопроблемы и, видимо, не могут быть осознаны, формализованы. Когда же речь идет о флективной структуре, говорящий как источник порядка, *снятого выбора*, неустраим: порядок здесь появляется не через касание-контакт слов, а вносится извне через осознанный или неосознанный *выбор говорящего*, что и делает его виновником именно этого, а не какого-то другого порядка. Слова по флективной норме скорее «склоняются» говорящим к единству-порядку, оставаясь чем-то значимым и вне этого порядка, тогда как по нормам

аналитики они именно в касании-контакте производят порядок и сами от этого порядка получают грамматическое значение.

Имея дело с аналитической языковой структурой, вполне можно быть и Парменидом и Демокритом без риска выслушивать без конца те обвинения, которые посыпались на Демокрита после софистов. Смысл этих обвинений сводился сначала к тому, что Демокрит «легкомысленно оставил без внимания» (Аристотель) вопрос о порядке, о причинах упорядоченности мира, сводя все к случаю и необходимости, а после Аристотеля Демокрита обвинять стали в том, что его учение детерминировано до фатализма, не оставляет места свободе и выбору, т. е. обвиняли в противоположном. Нам кажется, что и те и другие обвинения не имели почвы: Демокрит попросту не знал еще проблемы порядка, выбора наилучшего в той острейшей постановке, которую она получила после софистов.

К Демокриту вполне применимы упрёки платоновского Сократа в адрес Анаксагора, который хотя и говорил об уме-нусе, но также не был осведомлен о подводных камнях флективности: «Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время, что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной» (Федон, 99ab).

Состав недоразумения между Демокритом и ближайшими поколениями философов можно сформулировать так: если выясняется, что на переходе с уровня слов к уровню предложений в логосе как флективной структуре возникает быстро растущая с увеличением числа слов в предложении вариантность, которая должна быть уничтожена в акте выбора, то кто или что, оставаясь в пределах мира «истины», снимает выбор в пользу порядка?

В принципе здесь возможно два решения. Либо выбор снимает и однозначность восстанавливает смертный человек, и тогда мир «истины» релятивен — у каждого свой мир «истины», производный от стремлений и предпочтений данного индивида. Либо же выбор снимает и приводит мир к однозначности некое принадлежащее вечности и миру «истины» разумное существо, тогда мир «истины» один для всех, тогда он — социокод, вечное слово, программирующее весь корпус деятельности людей в смене поколений. Мы воздержимся на некоторое время от оценки этих решений, но именно на этом этапе рассуждения мы хотели бы подчеркнуть: *пока мы стоим на флективной почве логоса, других, третьих решений нет* — личностное разумное существо, снимающее выбор и приводящее многовариантную возможность к однозначной действительности, будь это сущест-

во смертным человеком или бессмертным богом, неустранимо из любой логической картины мира, если этот мир позволяет себя выразить в логике понятий, а сама логика извлечена из лингвистических структур флективного языка. Логика для такого мира мало, нужен *логик*.

Софисты и на практике, и в теории принимают первое решение, прекрасно сформулированное Протагором: «Мера всех вещей — человек» (Платон, Кратил, 386a); «Мера существующего или несуществующего есть каждый из нас» (Платон, Тэстет, 166d); «Человек есть мера всех вещей; существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (Секст Эмпирик, Против логиков, VII, 60. *Пер. М. К. Петрова*).

Сократ, Платон, Аристотель принимают второе решение, включают в мир «истины» логика, приобщают его к вечности на правах верховной инстанции, снимающей выбор и приводящей мир к порядку. Не испытывающий зависти всеблагий бог Платона так решает задачу: «Пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого» (Тимей, 30a). Бог Платона не творит мир, а *упорядочивает* его. Мир существовал и до вмешательства бога. Это *флективный* бог, задача которого — снять выбор и в этом акте проявить себя как разумное, благое существо.

Демокрит не видел этой дилеммы флективного логико-лингвистического формализма, поэтому ему одинаково доставалось и от тех, и от других. Для Платона, который решил для себя эту дилемму в пользу существа вечного, Демокрит должен был представляться «основоположником» софистики, ее теоретическим вдохновителем, поскольку именно с его «не больше так, чем этак», с его доказательств немотивированности лингвистического знака, с его теории истинности имен «по установлению» и даже «по случаю» и началась эта вакханалия злых духов, подрывная практика софистов. Платон в данном случае был глубоко прав, но не менее глубоко правы были и те генетически связанные с софистами философы, которые видели в Демокрите «первооткрывателя» мира идей и основоположника платонизма в целом. На базе учения Демокрита возникло очередное раздвоенное «единого, но, и это крайне полезно отметить, возникло оно не по поводу миров «истины» и «мнения», а в пределах самого мира «истины», на почве логоса.

Осведомленный о недостаточности логико-лингвистического определения самого по себе, Платон, по сути дела, пытается восстановить ту «замороженную» схему логоса Гераклита, которую приняли Парменид и Зенон и которая вызвала ожесточенный спор об «истинности имен».

Платон в целом принимает положение Гераклита (или гераклитовцев) об истинности имен «по природе-рождению», но

саму эту «природу-рождение» толкует в духе традиционного лика трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики, т. е. как рождение от бога. В «Государстве», выделяя уровень слов-имен как уровень божественных образцов для подражания, Платон связывает в ключевую структуру бога, имя и деятельность: «Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид... кроватей и столов на свете множество... Но идей для этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола... И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой — столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею. Разве он это может?.. Так вот, эти самые кровати бывают тройными: одна существует по природе-рождению, и мы ее признали бы, думаю, произведением бога... Другая — это произведение плотника... Третья — произведение живописца... Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кроватей... Бог, потому ли, что не захотел, или в силу необходимости, требовавшей, чтобы по природе-рождению была только одна кровать, сделал, таким образом, одну-единственную — она-то и есть кровать, как таковая...» (Государство, 596а — 597с).

Таким образом, выбор у Платона снят сверху деятельностью бога, который, как и в трансляционно-трансмутационном интерьере наследственного профессионализма, творит образцы для подражания, соблюдая правило запрета на повтор. У Платона, правда, усеченная схема: в ней не видно профессионала-новатора, вводящего образец для подражания через миф от имени бога. На первый взгляд такая усеченность объяснима тем, во-первых, что Платон представления не имел о трансляционно-трансмутационном отношении как об универсалии любых типов социального кодирования, и тем, во-вторых, что он видел проблему с точки зрения потребителя, а не новатора, слушающего, а не говорящего. Однако при ближайшем рассмотрении положение оказывается сложнее: взгляд от потребителя-слушателя, выбрасывающий из поля зрения реального творца, возводится Платоном в принцип. Вполне возможно, что это лишь частный аспект общего неприятия софистов и их идей о человеке-мере, но линия на полное исключение своеволия, отхода от нормы, порядка, пусть даже в форме творчества, представлена у Платона вполне четко. Человеку запрещено, по Платону, либо «вспоминать» то, что заложено в его душу или показано его душе богом, либо «подражать» божественным образцам, либо, наконец, транслировать божественную мудрость в состоянии «одержимости». Всякая трансмутационная инициатива со стороны человека рассматривается Платоном как покушение на божественную деятельность.

Подражание — массовое тиражирование божественного образа с естественными потерями качества и на массовость, и

на земное искусство мастеров. В этом чистом виде оно — явный реликт традиции, обычное отношение между текстом бога-покровителя и профессиональной общностью. Анализируя божественное покровительство в гомеровские времена, Лосев совершенно справедливо, на наш взгляд, выделяет подражание-копирование как характерную черту гомеровского и вообще античного мастерства: «Это царство эпического мифа. Творящий субъект никогда не творит тут чего-нибудь нового, небывалого. Вся его фантазия направлена лишь к тому, чтобы по возможности точно воспроизвести уже имеющееся, уже бывшее, вечное или временное. Вот почему в дальнейшем мы найдем в эстетике теорию подражания, которую античные теоретики твердили на все лады, от мистического „припоминания“ потусторонних идей у Платона до натурализма эллинистических авторов. Фантазия у греков имела целью не создать новое, а только воспроизвести старое — вот о чем говорят рассматриваемые нами гомеровские мифы о богах» [32, с. 212].

Насчет «припоминания» надо бы, на наш взгляд, сделать оговорку: оно скорее принадлежит к области трансляции, тогда как подражание — к миру деятельности. Но в целом все примерно так и есть: и Гомер и Платон, подчеркивая стабильность как основу социальной жизни, используют один и тот же механизм стабильности — подражание смертных бессмертным образцам. Да и мы, собственно говоря, в наш бурный век научно-технической революции вряд ли могли бы предложить другую схему: там, где начинается тиражирование, массовое производство чего угодно — от лайнера до скрепки, всегда возникает отношение подражания знаковым и, пока их не отменят, вечным образцам — чертежу, ГОСТу и т. п. Мы, правда, давно уже не способны восторгаться стабильностью, как таковой. У Платона же этой способности хоть отбавляй: «Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное. Не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваения, сделанные там десять тысяч лет назад — и это не для красного словца — и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства... Да, в высшей степени мудрый закон для государства» (Законы, 656d — 657a).

И все же новое в платоновской трактовке подражания есть. Новое связано как раз с логосом. Уровень слов и уровень образцов для подражания Платон сводит в единый уровень слов-образцов, который интегрируется уже не кровнородственной связью богов-покровителей, а более высокими по генезису

(Отец Вселенной) универсальными логико-лингвистическими структурами. Внешне продолжая деятельность в рамках трансляционно-трансмутационного интерьера профессионализма, индивид в новой трактовке деятельности оказывается одновременно в рамках отношения «слово—дело», где слово суть образец, самореализующийся в деятельности смертного индивида. Возникающий при таком наложении образцов на уровень слов «мир идей» и есть, собственно, социокод нового, универсально-понятийного типа, выполненный на лингвистических структурах флективного языка.

Поскольку от флективной многозначности связи смысла и формы никуда не уйдешь, обязательной деталью такого социокода оказывается совечное коду разумное существо, способное прекратить левую регрессию субъект-субъектного отношения и стать субъектом «первослова», а также способное снять выбор, установить однозначный миропорядок и поддерживать его в однозначной определенности. Ни Платон, ни тем более Аристотель, у которого это существо — чистая действительность мысли, форма форм и цель целей, не проявляют сколько-нибудь заметной тенденции придать ему антропоморфные черты, связать, скажем, как это будет сделано в христианстве, бога и человека идеей образа и подобия. Платон использует эту идею образа и подобия, но она у него связывает не человека и бога, а скорее космос и бога (Тимей, 30d). Эпизодические мелькания антропоморфных олимпийских богов в диалогах Платона не делают погоды: они сами сотворены «родителем Вселенной» (Тимей 37с—41а) как боги, так сказать, третьего разбора. К ним даже обращаются с речью: «Боги богов! Я ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля...» (Тимей, 41а).

Новый социокод создает и новые трудности. Его прежде всего трудно локализовать: в семейный контакт поколений он не умещается как в силу своей универсальности, так и в силу эмпирических наблюдений. Всеобще-распределенные навыки гражданственности, добродетели не поддаются передаче традиционными средствами семейного воспитания, да и воспитания вообще: «И не только по общему мнению города, но и в частной жизни у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель, которой владеют сами. Взять хоть Перикла, отца этих вот юношей; во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни сам их не воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они тут кругом, словно пасутся на воле,— не набредут ли невзначай на добродетель» (Протагор 319е—320а). Новый социокод приходится локализовать «где-то там, неизвестно где», в платоновском «Занебесье». Но раз через семейный контакт добродетель не транслируется, то это заставляет изыскивать каналы трансляции, основанные не на семейно-наследственном, а на индивидуальном принципе.

Именно с этими попытками, по нашему мнению, связана смелая гипотеза Платона о циркуляции душ между Занебесьем и поколениями людей, о временном симбиозе вечной души и смертного тела в едином человеке ради программирования почти в духе преформации его поступков. Идея дуализма души и тела как частного случая реализации отношения «слово—дело», а равным образом и идея метемпсихоза, переселения душ сами по себе на эллинской почве не новы. Но вот синтез этих идей в трансляционный механизм социальности — это уже изобретение Платона.

Платон, возможно, первым на европейской почве обратил внимание на ранговое распределение навыков, особенно всеобщих навыков, где налицо избыточность и нет уже ориентации на «среднего» индивида. Санкционированный обществом формальный механизм отбора талантов типа, скажем, китайского мандарината¹³ или конкурсных экзаменов в нашей системе высшего образования у греков отсутствовал, на номической почве гражданского равенства, равносилья, взаимозаменяемости, выбора по жребию обосновать такие механизмы было бы невозможно. Это толкало Платона к идеям врожденности добродетели, преформизма по природе-рождению, не связанного, однако, с биологическим наследованием родительских признаков, а связанного с соучастием социокода на правах третьего родителя в делах зачатия и рождения.

Платон так фиксирует различия между трансляцией фрагментарного профессионального знания и трансляцией добродетели: «Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда мы соберемся в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению афинян, можно учиться и учить... Когда же надобно совещаться о чем-нибудь, касающемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет... что, не получив никаких знаний, не имея учителя, такой человек решается все же выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» (Протагор, 319bd).

В трансляционной схеме соучастия социокода на правах третьего родителя в актах зачатия и рождения роль дополнительного социального гена берет на себя душа — божественное

¹³ О ранговом распределении навыков уже во времена Платона и задолго до него знали в Китае: система мандарината, основанная на конкурсных экзаменах, распределяла претендентов на должности государственных служащих по рангам, т. е. традиционное общество Китая пользовалось этим каналом наряду с ирригационными работами для включения в социальность «лишних людей».

творение (Тимей, 41d—42e). Душам была показана Вселенная, им возвестили «законы рока», т. е. с самого начала своего существования они суть «микрокоды», результат фрагментации всеобщего знания по силам и возможностям индивидов, несут в себе знание. Эффект рангового распределения дарований и склонностей возникает частью в процессе изготовления душ богом, их неоднородности по материалу, частью же из случайных обстоятельств жизни душ в Занебесье. Трансляция этой ранговой матрицы распределения человечеству идет в актах падения душ: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая — тираном» (Федр, 248de).

Но акт трансляции гражданских навыков этим не кончается. Свалившись с неба и испытав ужасы телесного рождения, души впадают в шоковое состояние, у них «отшибает память». Они не сразу способны что-либо вспомнить о своем прошлом, им, как и обычным шокowym больным, нужен повод, случайный внешний возбудитель или раздражитель. Иными словами, тот длительный семейный контакт поколений, который существовал на правах монопольного транслятора традиционной социальности, Платон надстраивает дополнительным, а с точки зрения универсально-понятийного кодирования и главным механизмом трансляции — пожизненным контактом души и тела.

В рамках нашей гипотезы следовало бы ожидать, что это сосуществование двух каналов трансляции окажется производным от двусоставной формулы античного грека: «общее+частное», т. е. знание, транслируемое по этим каналам, будет типологически различено. Так оно и получается. Через семейный контакт поколений или его разновидности (учитель—ученик), по Платону, транслируется все, «чему можно научиться или научить», т. е. специализированная, «частная» составляющая корпуса социально необходимого знания; фрагментированная обычным традиционным способом. Через пожизненный контакт души и тела транслируется «общая» составляющая — единое Парменида, обогащенное структурами логоса. Платон различает эти два вида знания по отношению к вечному бытию: «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечное возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно

и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не случается на самом деле» (Тимей, 27d—28a).

Анализ конкретных примеров Платона, касающихся поводов и возбудителей процесса восстановления памяти души, из которых наиболее известна, пожалуй, демонстрация принципа воспоминания в «Меноне», где мальчик-раб «вспоминает» геометрию (82b—85c), показывает, что транслируемые душой знания суть все тот же комплекс-тождество мысли, логоса и бытия, но комплекс, лишенный многозначности: она снята богом в процессе творения «мира идей».

В более формализованном и абстрактном виде процесс воспоминания-трансляции всеобщей составляющей известен как «диалектика Платона»: движение от внешнего повода или чувственного раздражителя в мир умопостижения с последующим срывом связи между генетически первым чувственным (предлог) и бытийно первым умопостигаемым (результат). Приведем одно из типичных описаний этого процесса: «Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение... Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, т. е. некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Государство, 511ac).

Иными словами, применительно к тому типу знания, которое транслируется душой, постулируется принцип единства-целостности и некой интегрирующей структуры, связывающей все различия-идеи в единое целое. Войти в контакт с этой структурой можно по самым различным поводам — от начертанного на песке треугольника, или от тени, или от отражения в воде, и это будет «первым разделом» либо первым движением, но дальше нужно подняться по этой интегрирующей структуре к началу, к целостности различий во втором движении, и тогда повод больше не нужен: идеи придут в целостность различенного, и душа, восстанавливая память методом размышления и объяснения, может теперь путешествовать по внутренним связям единого, не нуждаясь ни в поводе, ни в чувственном раздражителе.

Если в первом канале трансляции через семейный контакт поколений перед нами типичный случай обучения, то здесь не менее типичный случай самообучения, самосознания, рефлексии, то самое оракульское «познай самого себя», которое часто цитировали Сократ и Платон. Именно это, на наш взгляд, и повело к неправомерному отождествлению «мира идей» Платона, его «воспоминания» с «познанием», что создало почву для массы недоразумений. Общий их смысл — наложение трансмутационных характеристик на процесс трансляции, который менее всего направлен на расширение корпуса знания, на приобщение нового знания к наличному, т. е. на все то, что мы привычно связываем с термином «познание», будь то научная или наследственно-профессиональная форма познания, и соответственно с термином «теория познания». Познание неразрывно связано с трансмутацией, с пополнением корпуса наличного знания и его преемственной трансформацией.

Платоновская душа, его восстановительная двухступенчатая диалектика восхождения к «началу всяческих», его «воспоминание» принадлежат к области трансляции, а не трансмутации. Их задача — сохранить в форме знания и воспроизвести уже известное — всеобщую составляющую социокоса, т. е. целостное мировоззрение. Душа Платона может, естественно, рассматриваться как некий «микронтерьер», но такой интерьер не имеет трансмутационной составляющей, цель его не познание и не творчество, а включение индивида в социальность по всеобщей гражданской составляющей. В этой задаче нет ничего мистического, она ставится и решается в любом обществе, использующем универсально-понятийное кодирование, как бы сам этот процесс трансляции всеобщего ни осмыслялся философами. Экзотическая платоновская форма осмысления не отменяет реальности и необходимости самого процесса трансляции мировоззрения, всеобщих ориентиров жизни и деятельности. Но именно трансляционный характер представленных Платоном в экзотической форме процессов воспоминания отменяет любые попытки трактовать платоновскую форму осмысления в гносеологических терминах и членениях.

Множество гносеологических проблем, имеющих силу для трансмутационных каналов: позиция исследователя, форма верификации, примат логического или бытийного — теряют для трансляционных каналов смысл и значение. Общество транслирует лишь то, что завершено, прошло процедуру верификации, доказало и предметную истинность, и социальную значимость. Спрашивать транслируемое и реализуемое в деятельности знание о его трансмутационном прошлом поздно: оно уже представлено в виде нерасторжимого тождества-совпадения логического и бытийного. Нам кажется поэтому справедливым, хотя и несколько прямолинейным, замечание Лосева насчет плато-

новских идей и платоновского идеализма: «...говорящие об идеализме Платона на основании его учения об идеях сами просто не читали Платона и некритически повторяют традиционно установившееся и пошлое мнение о философе» [33, с. 140].

Если уж искать Платона-идеалиста, то делать это нужно не там, «где светло», не в каналах трансляции, весьма трезво и полно представленных Платоном, а в трансмутационно-познавательных каналах, где, говоря словами Ленина, действительно возможно одностороннее, преувеличенное развитие «одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный» [9, с. 322]. Мы не будем специально заниматься выяснением гносеологической позиции Платона, это выходит за рамки данной работы, но, поскольку предложенный Платоном канал трансмутации¹⁴ сыграл огромную роль и в истории философии, и в истории становления европейского способа кодирования, мы сначала рассмотрим теорию познания Платона, а затем уже попытаемся определить ее гносеологический смысл.

Поскольку и мир идей, и душа, и весь трансляционный механизм социального кодирования представлены Платоном в форме объекта, божественного, а не человеческого творения, причиной чего мы считаем страх Платона перед неустранимой из флективных языковых структур проблемой выбора, вполне естественно предположить, что и трансмутационный канал, способный трансформировать божественное творение, будет той же божественной природы, т. е. основанием для его построения будет традиционный лик трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики. Так оно и оказывается. Платон во многих местах говорит о новом знании, не связанном с той или иной ступенью подражания, и всегда источником этого знания оказывается бог, предельно похожий на традиционного бога-покровителя.

В наиболее развернутом и детализированном виде трансмутационный канал описан в «Ионе», и дальнейшие его модификации в «эманацию» неоплатоников, например, восходят именно к этому первому наброску. Объяснение природы познания и творчества Сократ у Платона начинает с магнитной аналогии с гераклеийского камня: «Камень этот не только притягивает железные кольца, но и сообщает им такую силу, что они, в свою очередь, могут делать то же самое, что и камень, т. е. притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того камня» (Ион, 533de). Много позже Прокл выразит эту же мысль в форме сжатого

¹⁴ Многие древние авторы и современные исследователи отрицают приоритет Платона и говорят о Демокрите как первом, кто учил о мании-одержимости (см., например, у Лосева [33, с. 478—479]). Но Платон не только говорит о мании, но и структурно оформляет этот трансмутационный канал. В этом последнем у него нет предшественников.

актулата: «Любая первопричина ряда уделяет этому ряду свое свойство» (Начала теологии, 97).

Эта основанная на магнитной аналогии структура переносится на область творчества: «Так и Муза — сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других, одержимых божественным вдохновением... поэт — это существо легкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда делается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать... Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божественной силе; если бы они благодаря искусству могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; но ради того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, божественными вещателями и провозгласителями, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос... Теперь ты понимаешь, что всякой зритель — последнее из звеньев, которые, как я говорил, получают одно от другого силу под воздействием гераклеийского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и актер, первое — это сам поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого» (Ион 533e—536a).

Таким образом, кроме основного трансляционного канала, который возникает в процессе творения души и ее жизни в Вавилонии, Платон вводит и трансмутационный канал прямого, так сказать, перекодирования душ и ввода дополнительного знания, для чего используется обычная традиционная (с точки зрения потребителя нового, слушателя) схема.

Платоновский «вклад» в истолкование этой схемы связан, во-первых, с тем, что схема берется только в пассивной форме для потребителя-слушателя и из нее выпадает первый член, индивид-новатор, т. е. схема из полной формы: «новатор—бог—посредники—индивид» редуцируется до формы: «бог—посредники—индивид», а человек соответственно полностью отсекается от творчества. Если вспомнить восторги Платона по поводу египетской сверхстабильности, где 10 тысяч лет назад «поставили», что следует считать прекрасным, и до времен Платона не меняли этого решения, то психологическую готовность Платона сознательно пойти на редукцию традиционной схемы вряд ли можно отрицать.

Во-вторых, «вклад» Платона, связанный с попыткой универсализировать схему через обезличенную магнитную аналогию, дезактивирует исходный трансляционно-трансмутационный интерфейс традиции: бог как средство социализации нового знания, представленного в знаковой форме мифа или любого другого описания, покидает область опекаемой, им эмпирии, лишает новатора способности объяснить что-либо коллегам в терминах освоенного уже ими знания, т. е. в терминах понятной для них

деятельности бога. Нам кажется, что именно эта схема, редуцированная Платоном и дезактивированная через универсальное истолкование (магнитная аналогия, эманация), была одной из причин творческого паралича Европы, который длился до XVII—XVIII вв. Дело, надо полагать, было не в том, что Европу на два тысячелетия хватил вдруг страшный неурожай на технические таланты, а в том, что созданный еще античностью и теоретически ею осознанный новый социокод универсально-понятийного типа не имел отвечающих новому способу кодирования эффективных трансмутационных каналов, способных социализировать продукты познавательных усилий индивидов и передавать их в трансляцию. Такие каналы появились вместе с опытной наукой. А одной из причин неудач попыток обзавестись такими каналами было как раз ложное направление их поиска, заданное античностью, в частности и Платоном.

Можно ли на основании этих двух особенностей интерпретации традиционного трансмутационного канала говорить об идеализме Платона? Нам кажется, не только можно, но, пожалуй, и нужно: актуально для современной философии. Это именно тот случай распухания черточки в абсолюте, который характерен для философского идеализма. И дело здесь не в словах, не в боге, одержимости, вдохновении, мании, иррационализме, которые сами по себе ровным счетом ничего не говорят: знак — носитель текста, называйся он богом, чертом, формулой, журналом, необходим в процессе познания-трансмутации как условие и средство оформления продукта, его социализации, передачи в трансляцию. Дело не в названии знака, а в тех функциях, которые на него пытаются возложить философы. Там, где знак перестает быть нейтральным и не обладающим творческой потенцией средством, где он обретает вдруг самость и изображается источником нового знания или снимающим выбор определителем исторического процесса, где он ставится над человеком на правах субъекта познания, перед нами всегда чистой воды идеализм, даже если знак задрапирован в материалистические терминологические одежды типа Объективной логики, Логики, Истории, Науки. Мимикрия прописных букв здесь мало помогает: дело в функции, а не в названии. Вот как раз с точки зрения функции, возложенной на знак, представления Платона о познании суть идеализм, а сам он соответственно идеалист. Его бог — творческая самость; очеловеченный и поставленный над человеком знак.

Платон и Аристотель

Платон в общих чертах завершил теоретическое осмысление номотетики и наметил возможные пути сжатия наличного номического знания с использованием языковых структур как основного арсенала. Но то ли время еще не пришло, то ли, это

вам кажется более вероятным, действовала на него угроза неустранимой многозначности на переходе от уровня слов к уровню предложений, а только Платон, так много писавший о слове — языковой и кодовой единице, почти ничего не говорит о предложении, единице более высокого уровня. Из этого не следует, что Платону чужда логика. Его различениями широко пользуется Аристотель. Просто у Платона эти различения не приведены в целостность, да и не могли быть приведены в целостность без привлечения синтаксических структур. В этом системно-структурном смысле отношение между Платоном и Аристотелем до крайности похоже на отношение между католической церковью и Лютером, как оно описано Марксом: «Лютер победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека» [2, с. 422—423].

Интерриоризация внешних божественных определителей, и прежде всего инстанции, снимающей выбор (целевая причина), как раз и образует, по нашему мнению, водораздел между Платоном и его учеником Аристотелем. И аналогия с Лютером приведена нами не походя, не ради иллюстрации этого различия. Она в некотором роде ключ к дальнейшим событиям, о которых нам придется говорить в следующей главе, где мы снова и снова будем сталкиваться с оппозицией внешнего и интерриоризирующего подходов, с именами Платона и Аристотеля, которые окажутся активными фигурами сакрализации природы и теологической санкции категориального аппарата опытной науки.

В отличие от Платона Аристотель не только не боится проблемы выбора, многозначности связи между смыслом и его оформлением по нормам флективного языка, но именно эту флективную странность логоса использует для формализации средствами лингвистических структур движения как спонтанного или навязанного извне качественного изменения во времени всего реально существующего, смертного и деятельного в активном или пассивном плане. Категории возможности и действительности, энергии, энтелихии генетически связаны именно с этой флективной странностью логоса, выразимой формулой $n!$ вариантов оформления смысла, если для его кодирования требуется n слов; они либо опираются на эту странность, либо предполагают ее как условие собственного выявления. Конечно, генетическая связь сама по себе не так уж много объясняет: она, как и все связи этого рода, прописана по духовным лесам выхода к новому результату, а не по той дисциплинарной оценке истории, которую результат получит в будущем. Но кое-что она все-таки объясняет, и прежде всего сам исходный знаковый универсальный скелет «сущности» Аристотеля — обогащенного

логической структурой микроэлемента единого, интегрированного с другими такими же в своей скелетной основе микроэлементами по целевой составляющей в единицы более высоких уровней, вплоть до высшего космического уровня перводвигателя, который, оставаясь верным палубному принципу «слово—дело», движет, оставаясь неподвижным, и, выявляя себя как цель целей, форма форм, слово слов, пропитывает космос целесообразностью, однозначной оформленностью, порядком, превращает космос в разумный миропорядок. Космос становится источником «естественного благочестия», о котором последним из великих философов писал, пожалуй, Кант, когда он ограничивал знание, чтобы освободить место вере [22, с. 95]¹⁵, а из великих ученых — Эйнштейн, когда он в недоумении и восхищении останавливался перед феноменом познаваемости мира¹⁶.

Аристотель различает сущность первичную: «Всякая сущность, по-видимому, означает некоторую данную вещь. По отношению к первичным сущностям беспорядно и истинно, что здесь имеется в виду такая вещь. То, что этим путем указывается, есть неделимое и единое по числу» (Категории, 3b 10) — и сущность вторичную, мы бы назвали ее знаковой. Первичная сущность не только едина по числу и неделима, она к тому же изменчива: «Отличительным свойством сущности является то обстоятельство, что, будучи той же самой и единой по числу, она допускает противоположные определения через изменения ее самой» (4a 10). Вторичная сущность этим свойством единичности и изменчивости не обладает, она принадлежит либо к знаковой иерархии существ и вещей, т. е. представляет их классы, а не единичные существа и вещи, либо же принадлежит к спектру возможных для первичных сущностей данного класса состояний определенности, фиксирует одно из таких состояний. Принадлежность к знаку, к «речи и мнению» делает вторичную сущность истинной или ложной производно от изменений первичной: «Речь и мнение, будучи сами по себе во всех отношениях неподвижными, остаются совершенно без изменений, но вследствие движения в подлежащем (первичная сущность) для них получает силу противоположная оценка; дейст-

¹⁵ См. там же типичную формулировку естественного благочестия, которую можно найти и у Гоббса, и почти у всех философов нового и новейшего времени: «Достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого создателя мира» [16, т. 2, с. 97].

¹⁶ «Я не могу представить себе Бога, который вознаграждает или наказывает, цели которого аналогичны нашим, короче говоря, Бога, являющегося отражением человеческой слабости. Тоже я не могу поверить и в то, что человек переживает смерть своего тела, хотя в слабых душах теплятся такие мысли, порожденные страхом или смешным эгоизмом... Моя религия заключается в смиренном восхищении ясным высшим духом, проявляющимся в тех мелочах, которые мы можем осознать нашими слабыми умами. Это глубокая эмоциональная убежденность в присутствии высшей разумной силы, которая проявляется в непознаваемой Вселенной, и представляет мою идею о Боге» (цит. по [35, с. 222—223]).

нительно, речь остается все той же — кто-то сидит, но из-за движения в подлежащем речь оказывается иногда истинной, иногда ложной» (4а 20).

Поэтому относительно слов вне связи ничего определенно утверждать нельзя, их истинность или ложность возникает производно от целостной связи первичных и вторичных сущностей в предложении-суждении (Категории, гл. 4). Соответственно первые сущности способны определиться в одно из возможных для них состояний только в парном единстве со вторичными (формальными), что всегда фиксируется в предложении-суждении как оппозиция подлежащего (субъекта) и дополнения (объекта), а в бытии самой вещи — как тождество в любой заданный момент времени материальной (первичная сущность) и формальной (вторичная сущность) причин. Материальная причина репрезентирует первичную сущность в спектре возможных для нее или для данного класса сущностей состояний, что в общем случае приводит к пониманию материальной причины как «чистой возможности», носительницы любых возможных состояний определенности, которые могут быть реализованы с сохранением преемственности и единичности. Формальная причина суть одно из возможных состояний первичной сущности, которое в данный момент реализовано, перешло из возможности в действительность. Она результат некоторой деятельности по уничтожению выбора и реализации именно этого состояния, которое исключает в акте реализации все другие.

Чтобы объяснить и понять формальную определенность сущности, необходимо, по Аристотелю, привлечь еще два рода причин: а) *целевую*, с помощью которой снимается выбор и устанавливается то возможное состояние, которое подлежит реализации, и, поскольку первичная сущность единична и в процессе изменений сохраняет тождество по числу, целевая причина в акте снятия выбора останавливается на *одном* из возможных состояний, снимает многозначность в пользу однозначности; б) сопряженную с целевой *действующую*, с помощью которой сущность преемственно переводится в избранное возможное состояние, получает именно эту, а не какую-то другую формальную определенность.

Нетрудно заметить, что перед нами здесь типичный интерес целесообразной практической деятельности. Маркс, например, рассматривая процесс труда на правах социальной универсалии, «независимо от какой бы то ни было определенной вещественной формы», исходит именно из этой четырехпричинной структуры интерьера деятельности: «В процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угнетен в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединился с предметом труда, труд овеществлен в предмете, а предмет

обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности (Ungruhe), теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства (ruhende Eigenschaft), в форме бытия» [6].

Но если для Маркса такая структура интeрьера деятельности, включающая моменты осознанной теоретической деятельности (целеполагание, снятие выбора), суть специфика человека и его деятельности как деятельности общественной, то для Аристотеля эта структура носит космически-универсальный характер: «Как делается каждая вещь, такова она и есть по своей природе-рождению, и какова она по природе-рождению, так и делается, если ничто не будет мешать. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе-рождению существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных рождающихся вещей, он возникал бы так же, как теперь делается искусством; если же рождающиеся вещи возникали бы не только в родах, но и путем искусства, они возникали бы соответственно своему природному способу. Следовательно, одно возникает ради другого. Вообще же искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика, 90b).

Не следует, нам кажется, удивляться «наивности» Аристотеля, отождествляющего природное и искусственное, у кибернетиков это получается ничуть не хуже¹⁷. Полезнее подчеркнуть, что Аристотель смещает акценты со статики на динамику, отождествление идет не по продукту—образцу—слову, как это было у Платона, а по деятельности, которой приписывается цель «ради чего», независимо от того, принадлежит ли она к набору форм социально необходимой деятельности (искусство) или совершается за пределами этого набора (по природе). Отличие от Платона и в том также, что слова-имена, оставаясь, в частности, и образцами-ориентирами деятельности, поскольку с их помощью фиксируется оппозиция первичной сущности и формы ее наличного или имеющего стать в результате деятельности бытия, не рассматриваются уже просто идеями среди идей, диссоциированными различениями лексического уровня, членами сообщества «мира идей», а входят друг с другом в

¹⁷ У Соболева можно прочесть почти полный перефраз рассуждения Аристотеля: «Человек — это самая совершенная из известных нам пока кибернетическая машина, в построение которой программа заложена генетически... вся деятельность человеческого организма представляет собой функционирование механизма, подчиняющегося во всех своих частях тем же законам математики, физики и химии, что и любая машина... Теперь об „искусственном“ и „естественном“. С точки зрения материалиста, между этими понятиями нет противоположности, как нет и строгой грани: ведь все, что делается „искусственно“, делается из материала, имеющегося в природе, на основании тех же законов математики, физики и других наук, которым подчинена вся живая и неживая природа» [48, с. 83]. Различие, и не в пользу отчаянного кибернетика, лишь в том, что Аристотель пытается поднять природу до человека, а Соболев пытается опустить человека до природы, растворить его во внешних определениях.

операционные отношения интеграции в целостности более высокого порядка: предложения-суждения, от которых слова получают право истинно или ложно представлять бытийный мир деятельности в мире знака, входить или не входить в отношение тождества с бытием. Если Платон пытался снять флективную многозначность «сверху», в порядке божественного предписания, то Аристотель ее снимает в рамках истины-соответствия, где примат отдается бытию: «Не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы» (Метафизика, 1051b).

Вместе с тем, выполняя определенный набор функций в интерьере практической деятельности, где слова фиксируют позиции причин и выявляют их носителей, соединяя тем самым подвижный мир деятельности и движения с неизменным миром знака и знания, слова одновременно присутствуют и в интерьере логической деятельности, входят в целостности более высокого уровня предложений-суждений, подчиняясь здесь универсальным правилам синтаксиса. Тут и появляется знаменитое определение Аристотеля, замыкающее в тождестве синтаксические структуры и универсальные категории бытия: «ὁμοίως λέγουσιν, τοσαύτως τὸ εἶναι δῆλαιότερον—сколькими способами сказывается, столькими способами и означает себя бытие» (Метафизика, 1017b).

Насколько правомерно такое отождествление? Чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде всего обратиться к тому, как Аристотель интерпретировал знаковое представление сущности, смысл и состав синтаксических правил¹⁸. Он высказывал весьма правдоподобное, на наш взгляд, мнение, что универсализм позиций членов предложения — подлежащего (субъекта), сказуемого (категории), дополнения (объекта), определения, обстоятельства — связан с универсализмом ситуаций практической деятельности. Хотя с точки зрения метасинтаксических «текстуальных» правил такой подход нельзя

¹⁸ Следует сразу же оговориться, что, хотя Аристотель считается «отцом» современных нормативных грамматик, которому принадлежит первый набросок грамматической теории и терминологией которого с второстепенными уточнениями александрийских грамматиков до сих пор пользуются все нормативные грамматики, сам Аристотель никогда не задумывался над нормативностью как таковой. Грамматика была для Аристотеля опорной аналогией объяснения других вещей, а не набором нормативов, подлежащих изучению и исполнению. Нормативность — продукт эллинизма, когда перед населением греческих полисов, искусственно учрежденных на правах оазисов культуры в инокультурной «хоре», вопрос о сохранении эллинского языка и обучении «правильному» языку действительно становился актуальным. Сам Аристотель с точки зрения нормативности проявлял непозволительное для отца лингвистики легкомыслие. В «Поэтике», например, после краткого грамматического очерка (гл. 20, 21) он советует ради благородства выражения переименовывать слова: «Весьма немало способствуют ясности и благородству выражения удлинения, сокращения и изменения слов: именно, такие слова, уклоняясь от обычного, звучат иначе, чем общеупотребительные, и поэтому делают речь незатасканной, а вследствие общения с обычно формой остается ясность» (1458 а 35—1458 б).

считать вполне оправданным, субъективные ограничения и необходимость фрагментации смысла также формируют синтаксические структуры, но ответственные за многообразие языковых типов субъективные ограничения не отменяют стихийно выявляющуюся в любом языке и в структурных арсеналах любых языков тенденцию к уподоблению структур речевой и практической деятельности. И если знак необходимо обобщает, снимает в знании отметки единичности, места и времени, то форма выявления этой тенденции должна быть в конечном счете подчинена поиску фиксации универсалий в актах практической деятельности.

Хотя даже в наиболее абстрактных и тонких местах «Метафизики» мы не найдем теоретического обоснования универсализма позиций членов предложения (Аристотель в этом вопросе идет скорее от данности и наблюдения, чем более привычным для него путем рассуждения), элементарный анализ неравноправного положения первичных и вторичных сущностей с точки зрения их прав на исполнение функций членов предложения показывает, что речь для Аристотеля есть своего рода деятельность по вовлечению знака в конкретную ситуацию практической деятельности через подлежащее-субъект, которому возвращают потерянные в знании отметки единичности, места и времени, т. е. знак превращают в заместитель единичной вещи с ее возможностям, в первичную сущность. Именно это право Аристотелю утверждать: «Сущностью, о которой бы говорит речь главным образом, прежде всего и чаще всего является то, которая не сказывается ни в каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем (на правах одной из возможных сущностей.— М. П.), как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторичными сущностями называются те, в которых, как в видах, заключаются сущности, называемые так в первую очередь...» (Категории, 5,2а 10—15).

Таким образом, подлежащее-субъект осознается Аристотелем как подлинное, для нужд момента место контакта неизменного знака мира знания и текучего мира деятельности, остальное в предложении-суждении «сказывается о подлежащем», другие позиции членов предложения выглядят производными от подлежащего («второстепенными»), от его состояния в данный момент времени и в данном месте. Изменчивость сменяющихся, «кадровые» представления деятельности такие «схрупкими», недолговечными, истинными или ложными, в зависимости от изменений в подлежащем-субъекте, но эта хрупкость не распространяется на синтаксическую структуру предложения, на синтаксические правила. И в том и в другом случае структура остается тождественной себе: эффект истинности или ложности возникает в акте конкретной реализации этой структуры, зависит от полноты учета отметок единичности, места и времени. Смысл возможных «ошибок»

здесь, по Аристотелю, тот же, что и в определении деятельности по цели: «А так как природа двояка: с одной стороны, как материя, с другой — как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она и будет причиной „ради чего“». Ошибки бывают и в произведениях искусства: неправильно написал грамматик, неправильно врач составил лекарство, отсюда ясно, что они могут быть и в произведениях природы. Если существуют некоторые произведения искусства, в которых „ради чего“ достигается правильно, а в ошибочных „ради чего“ намечается, но не достигается, то это же самое имеется и в произведениях природы, и уродства суть ошибки в отношении такого же „ради чего“» (Физика, 91a).

По нормам догадничества — поиска провозвестников современной генетики за это рассуждение об ошибках природы следовало бы поставить Аристотелю памятник и причислить его к лику отцов эволюционной теории вместе с Эмпедоклом (что уже сделано). Но эту сторону дела мы оставляем без последствий. Нас много больше должна интересовать исходная субъект-объектная оппозиция (подлежащее—дополнение), которая после множества преемственных трансформаций и переосмыслений перейдет в наше субъект-объектное отношение. Сейчас нам важно отметить и постараться удержать в уме на дальнейшее тот факт, что в этой исходной форме субъект-объектная оппозиция мало похожа на наше субъект-объектное отношение. Под субъектом-подлежащим Аристотель понимает единичную вещь, первичную сущность, ту форму знакового представления, которая имплицитно предполагает сохранение единичности, отметок места и времени.

Когда Аристотель говорит: «Отдельный человек является сущностью нисколько не в большей степени, чем отдельный бык» (Категории, 5, 2b 25), т. е. и человек и бык имеют равные права на знаковое представление под формой субъекта-подлежащего, то в намерение Аристотеля не входит желание оскорбить наше дорогое субъект-объектное отношение, где субъект прописан по человеку, и только по человеку, а любая попытка приписать свойства субъективной самости быку, или электронно-счетной машине, или формуле будет рассматриваться как очередная форма биологического, или механического, или знакового фетишизма. Точно так же, когда Аристотель говорит о вторичных сущностях — о реализованных в порядке исключенного выбора возможностях как о знаковом представлении одной из черточек-потенций субъекта под формой объекта-дополнения, как о логической экспликации частной стороны субъективной способности постоянно пребывать в одном из многих состояний определенности, не надо путать этот объект-дополнение с нашим. Мы не должны приписывать Аристотелю посягательств на современное научное понимание объекта, независимой от нас реальности, данной нам в ощущении, — реальности замороженных дополнений.

Аристотель рассуждает в другой системе смысла, которая лучше всего сохранилась в «наивных» формах наших нормативных грамматик, в школярских анализах предложений «по членам предложения», в правилах идентификации этих членов с их неизбежным «на какой вопрос отвечает?». Важно для нас не только то, что сам Аристотель рассуждает в этой школярской системе смысла уроков по родному языку в начальной и средней школе, но и то обстоятельство, что философия вплоть до Гоббса, Локка, Юма не знала другой системы смысла, рассуждала именно в этой школярской системе, где субъект всегда был подлежащим — единичной вещью во всем богатстве ее действительных и возможных форм существования, а объект — «фикцией», знаковой фиксацией одной из возможных форм существования субъекта в мире мысли, средством «склонения» вещи-субъектов, будь то быки, ослы, камни, металлы, воды, овощи, к удовлетворению наших нужд методами практической деятельности.

Стоит нам лишь чуточку промахнуться, забыть об этой разнице систем смыслов, и мы тут же вручим Аристотелю или любому другому до Юма и Канта в порядке свидетельства о собственной исторической неграмотности либо духовных магнитофон, либо духовную вареную картофелину, о которых ни античность, ни средневековье не имели ни малейшего представления. Сложность историко-философского исследования в том, в частности, и состоит, что духовные открытия и изобретения редко сохраняют «метрику», дату регистрации появления на свет. Поэтому на историко-философских дорогах не такая уж редкость встретить Ноздрева на мотоцикле, или пушкинскую Татьяну с транзистором, или Фалеса, страшного болельщика, у телевизора. Вот этого нам и следует избегать: любой человек живет в рамках собственной жизни и в соответствующих рамках исторической вместимости. Нет смысла требовать от него «работы на историю», на то, чего пока нет. История сама рассудит, кто был кто и что было что для нее, помогающей истории в этом деле — напрасный труд и трата времени.

Возвращаясь к Аристотелю, мы можем отметить, что основания для отождествления универсалий флективного древнегреческого (тогда еще просто греческого) языка, как они представлены на уровне предложений синтаксическими правилами, и универсалий ситуаций практической деятельности у него, бесспорно, были. Если космос понимать так, как понимал его Платон — «согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом» (Тимей 30b), а ученик в этом смысле недалеко ушел от учителя, то нет никаких препятствий к отождествлению искусственных и естественных ситуаций деятельности, знакового представления деятельности и деятельности самой по себе. В этом смысле формула Аристотеля: «Сколькими способами сказывается, столькими способами и означает себя бытие» —

простая констатация факта, прямо вытекающего из разумности космоса, из его способности самостоятельно снимать выбор в процессе «принятия решений» — оценки альтернатив и выбора наилучшего для достижения собственных космических целей.

И все же космос Платона и космос Аристотеля разумны по-разному. У Платона космический разум есть нечто внешнее и приходящее вроде мастера из телеателье — пришел, наладил, ушел: «Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии» (Тимей, 42e). Поэтому космос Платона приходит время от времени в расстройство, как сказал бы Августин, «начинает жить сам по себе»: то он вертится туда, куда ему указано богом, то меняет направление на обратное, своевольничает, и тогда наступают традиционно-мифические времена. Мертвые поднимаются из могил, «рождаются от земли», чтобы от старости проследовать вспять к рождению-смерти в лоне матери. И вообще на переломе вращения происходит чудеса разного калибра и достоинства: «Возраст живых существ, в каком каждое из них тогда находилось, сначала таким и остался, и все, что было тогда смертного, перестало стареть и выглядеть старше; наоборот, движение началось в противоположную сторону и все стали моложе и нежнее: седые волосы старцев почернели, щеки бородатых мужей заново обрели гладкость, возвращая каждого из них к былой цветущей поре...» (Политика, 270de). Чтобы прекратить это безобразие и вернуть космосу надлежащее вращение, разумному богу Платона приходится время от времени выходить из своего «обычного состояния» и возвращать космос на путь истинный.

Космический разум Аристотеля, его перводвигатель — нечто совсем иное. Он совечен космосу и встроен в космос как его интегральная часть. Встроен на правах постоянно действующего регулятора, который правит миром, сопрягая, соподчиняя и приводя в космическую гармонию цели всего живущего и деятельного. Бог Аристотеля гораздо более кибернетичен, интеллектуален и занудливо ригористичен в своей неизменной логике, чем бог Платона. Это постоянно действующая скука «правильного» существования, возведенная в абсолют норма жизни, находящей удовольствие в правильности как таковой.

В пределах космической номотетики и номопрактики бог Платона, установив законы, остается в общем-то типичным бесхитростным демократом. Он придерживается методов дисциплинарной практики обычного образца: кнут—пряник. Поощрение за хороший поступок, кара за плохой, но сначала требуется все-таки поступок, за что поощрять или карать. Сам механизм номопрактики чисто земной. Души Платона «после окончания своей первой жизни подвергаются суду» (Федр, 249b), что происходит и после каждой следующей: «Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором

рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз пере-рождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния» (Тимей, 42bc). Иными словами, подобно полисному номосу, ограничивающему свое действие всеобщим, гражданским и не посягающему на частное, на дела дома, в котором каждый сам себе повелитель, бог Платона «не лезет в душу», судит ее по делам, когда эти дела уже завершены, рассматривает жизнь как «поступок» вечной души, требующий поощрения или наказания. Образцы — с кого жить, с кого столы мастерить и кровати — были ей показаны в Занебесье, так что отговориться незнанием продукта божественной номотетики душа не может.

Бог Аристотеля придерживается иной номопрактики, «лезет в душу» по канонам впервые сформулированной иезуитами идеи профилактики проступков. Он никого не поощряет и не наказывает, а действует методами контроля над мыслями, приводит целесообразную деятельность всего живого и смертного не к образцу, а к норме. Богу Аристотеля не требуется поступка — повода для дисциплинарного вмешательства. Он безнадежно статистичен, склонен к «золотой середине». Он принципиальный противник «крайностей», в чем бы они ни состояли.

Материя, «чистая возможность», и перводвигатель, «чистая действительность», образуют у Аристотеля крайние линии единого спектра одушевленности: материя—неодушевленное—растения—животные—рабы—граждане—перводвигатель, причем спектр этот есть одновременно и иерархия интеграции. Для спектра характерно «красное» смещение к порядку. Каждая следующая линия представляет в спектре одушевленности существа, которые несут в своей деятельности цели существ предшествующей линии; следующая линия упорядочивает деятельность предшествующей от имени космоса в целом.

Начиная с растений — первой линии «природных» живых вещей, — все четыре причины сущности Аристотеля иерархизованы, энергия здесь переходит в энтелехию, в саморегулирование деятельности по врожденной цели. В дальнейшем движении по спектру нарастает лишь арсенал средств деятельности и средств уничтожения выбора. Получается почти та же схема умножения сфер-оболочек, которая нам известна сегодня по работам Вернадского и Тейяра де Шардена: цели геосферы несут биосфера, биосферы — ноосфера и т. д. У Аристотеля прогрессия замкнута на перводвигатель — носитель конечных целей космоса.

Здесь было бы в самый раз высказать одну еретическую для истории философии мысль, но накопленный автором опыт достижения взаимопонимания вынуждает обставлять эту мысль, от которой нам некуда деться, предварительными уточнениями и пояснениями, чтобы она не показалась слишком уж несъедобной.

Во-первых, в порядке личной оговорки, автор начал увлекаться историей философии с Аристотеля, и философия Аристотеля — его первая любовь, которая, как известно, надолго. Автор и раньше считал и сегодня считает, что Аристотель — крупнейшая историческая фигура как в истории философии, так и в истории европейской мысли: слишком много замкнуто на него, зависит от него, восходит к нему и отталкивается от него. Но, по примеру того же Аристотеля, автор вынужден вслед за ним признать, что бывают ситуации, когда любви, увлечению, дружбе следует предпочесть истину.

Во-вторых, именно в этой грустной ситуации мы оказались, приняв на правах рабочей гипотезу о дисциплинарно-номотетической природе философии, где она выполняет социально необходимую роль номотетической теории, сжимающей массив номического знания с помощью лингвистических структур до вместилища человека ради трансляции гражданского всеобщераспределенного навыка «жизни сообща». Контуры этой гипотезы обязывают следовать им в поисках истины. Сама же гипотеза строится на принятом на правах постулата положении, что трансляционно-трансмутационное отношение есть универсалия любых типов социального кодирования, причем трансляция обеспечивает преемственность воспроизводства социальных институтов в смене поколений, а трансмутация, социализируя продукт деятельности индивидов-новаторов и передавая его в трансляцию, обеспечивает поступательное развитие общества — совершенствование, смену и замену транслируемых социальных институтов.

Вот здесь мы и оказываемся перед грозящей неприятностью. У Платона при всем его тяготении к трансляции — к стабильному, неизменному, вечному был все же канал трансмутации, была и «теория познания» одержимости. Она, правда, больше походила на атавизм-аппендикс традиции, чем на теорию познания, но все же была. Его бог способен был покидать «обычное свое состояние» не только по поводу космических неполадок, но и по частным поводам, чтобы привести людей в состояние одержимости-намагниченности и сообщить для трансляции будущим поколениям очередную божественную задумку-истину. Можно глубоко сомневаться в эффективности такого трансмутационного канала, но в его наличии у Платона сомневаться нельзя. А вот есть ли канал трансмутации в учении Аристотеля?

В рамках нашей гипотезы этот вопрос равносильен вопросу:

есть ли у Аристотеля теория познания? И если, как справедливо замечал Кант, последовательность — высшая философская добродетель, ответ в принятой нами гипотезе может быть только один: ни канала трансмутации, ни теории познания у Аристотеля нет, если познание предполагает трансмутацию наличного, появление в трансляции новых результатов, накопление знания. Учение Аристотеля — чисто трансляционное построение, которому чужда идея расширения знания.

Попробуем сохранить хладнокровие и разобраться в существе дела. Кое-какие свидетельства об этом трансмутационном изъёме учения Аристотеля мы обнаруживаем уже у античных философов. «Косой атом» Эпикура, например, в роли творца миров мог появиться только по ходу восприятия Демокрита через призму учения Аристотеля. Но, пожалуй, наиболее достоверным свидетельством служит отношение самого Аристотеля к ложному, ошибкам, уродствам, к любым отклонениям от нормы. Они для него, как и для наших кибернетиков, бесструктурный шум, который нет смысла и желания утилизировать, переводить в форму «мутантов», способных изменить режим регулирования по конечным целям или даже сами эти конечные цели. Аристотель и близко не подходит к этой идее, которая могла бы лечь в основу теории познания.

Тот же результат дает и обращение к главе двенадцатой «Метафизики», где во всей его божественности описан перводвигатель — чистая вечная деятельность, мышление о мышлении: «Умозрительное мышление есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если богу всегда так хорошо, как нам иногда, это — изумительно; если же лучше, то еще изумительнее. А с ним так оно и есть. Нет сомнения, что ему присуща жизнь: деятельность разума есть жизнь, а бог есть именно деятельность, и деятельность его сама по себе есть самая лучшая и вечная жизнь» (Метафизика, 1072b). Что же это за жизнь и какого рода эта деятельность? Бог лишен материи, а с нею и возможности, и выбора — он чистая действительность, разум без тела. Как сущность, лишенная материи, возможности, выбора, бог по необходимости ограничен рефлексией по поводу результатов собственной деятельности: «Разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль его есть мышление о мышлении... Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга, в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (Метафизика, 1075a). Деятельность лишённого материи и возможности бога оказывается, таким образом, запертой в клетку наличного и вечного предмета мысли, не имеет выхода к новому, представляет из себя, как сказали бы сегодня, закрытую систему. Перводвигатель Аристотеля, который «движет, оставаясь неподвижным», похож по типу деятельности на сытую, бодрую, деятельную от избытка жизненных соков белку в колесе конеч-

ных и однозначных определений, которая проносится,¹⁰ может быть, сотни километров, «оставаясь неподвижной». Имеет ли отношение это божественное верчение в колесе к познанию? К рефлексии — безусловно, к познанию же — нет: система не имеет входа, в ней не может появиться ничего нового.

И все же тот набор формализаций, различений, оппозиций, процедур и, прежде других, детище Аристотеля — формальная логика образуют бесспорно необходимую часть понятийно-категориального арсенала любой теории познания, как это и подтвердилось впоследствии. Поэтому о теории познания Аристотеля можно сказать, перефразируя слова его же «Метафизики» (1069b) в адрес Анаксагора, Эмпедокла, Анаксимандра и Демокрита: «Теория познания была у Аристотеля — в возможности, в действительности же — нет»¹⁹.

Предварительные итоги

В общем и целом генезис европейского социального кодирования, каким он предстает в складывании полисных норм жизни и обеспечивающих эти нормы новых видов теоретической деятельности, подтверждает, по нашему мнению, гипотезу дисциплинарного проихождения философии как теоретической составляющей номотетики, которая в поисках структур большой общности обращается к логосу — к категориальному потенциалу древнегреческого языка. Состав проблематики античной философии классического периода обнаруживает в результате таких обращений к логосу известную двойственность.

С одной стороны, это чисто номические проблемы обоснования и знакового представления нового гражданского способа жизни по универсальным и безличным правилам всеобщего распределения, нового типа включения в социальность индивидов, куда они теперь входят не по индивидуально-именной или по наследственно-профессиональной, как это было раньше, а по всеобще-гражданской составляющей. Эта группа проблем обнаруживает в качестве единого фона субъект-субъектное отношение, развернутую в конечную последовательность членений структуру «слово—дело» при ведущей роли слова.

С другой стороны, в составе философской проблематики оказываются и вопросы, не имеющие прямого отношения к номотетике, а связанные со спецификой логоса как основания и арсенала структур для теоретического сжатия номического знания. Прежде всего это асимметричное однозначно-многозначное отношение между смыслом и формами его выражения, создающее неустранимую альтернативность на уровне предло-

¹⁰ Начало «Метафизики», «О душе», отдельные места из «Никомаховой этики» можно было бы истолковать как набросок теории познания, но это скорее разговор о достоинствах знания, чем сколько-нибудь формализованная теория.

жений и требующее осознанного вмешательства, решения для достижения однозначности. За этой группой проблем стоит флективность древнегреческого языка.

Если первая группа проблем ответственна за общие ориентиры философской деятельности, за тягу античности к всеобще-универсальным статичным мировоззренческим конструкциям, системам, образцам, за очевидное предпочтение стабильности движению, то вторая группа проблем ответственна за особенности формализации этих ориентиров, конструкций, предпочтений.

Развитие античной философии хотя и не целиком, такого вообще не бывает, но согласуется с нашей гипотезой. В пользу дисциплинарности говорит сам факт преемственной кумуляции: философы обращаются к результатам предшественников тем же способом и для тех же целей объяснения и интеграции, что и ученые нашего времени. Хотя массив философских результатов связан еще не очень прочно сетью цитирования и, сравнивая, скажем, философскую эпонимику у Платона и Аристотеля, мы обнаруживаем различия и различные критерии отбора предшественников в философы, эта дисциплинарная по своей природе связь все же существует. У Аристотеля она осознана как связь содержательно-предметная, а не формальная: «И если появится написанный метром какой-нибудь трактат по медицине или физике, то они обыкновенно называют его автора поэтом, а между тем у Гомера и Эмпедокла нет ничего общего, кроме метра, почему первого справедливо называть поэтом, а второго скорее физиологом» (Поэтика, 1447b). Форма философского продукта еще не установилась: философы пока «учат», не вкладывая в этот вид деятельности строгих формальных ограничений типа «статья», «монография». Парменид и Эмпедокл «пишут метром», Сократ учит в устных беседах, Платон пишет диалоги, Аристотель — нечто вроде курса лекций. Но и здесь пробивается тенденция к прозаическому трактату как к основному виду оформления философского продукта.

В пользу дисциплинарности говорит и преемственность сама по себе, отсутствие долговременных срывов философской деятельности, что свидетельствует о присутствии в новой социальной постоянных причин, вынуждающих заниматься философией. О том же говорят и попытки оформления трансляционных каналов самой философии: Академия Платона, Ликей Аристотеля, Сад Эпикура, которые продолжали существовать и после смерти их основателей, стали прототипами оформления трансляционных и организационных каналов теологии, философии и науки в Европе.

В пользу логоса как основания теоретического сжатия и основного арсенала структур знакового оформления номотетики говорит постоянный рост представительства таких структур в философских работах и появление в этих работах специфически логосной проблематики, прежде всего логической, связан-

со структурными особенностями древнегреческого языка. Вместе с тем, хотя это и не противоречит нашей гипотезе, в развитии античной философии налицо странности, которые могут найти объяснения в рамках гипотезы о дисциплинарном возникновении философии. Мы прежде всего имеем в виду индукцию и почти полное исчезновение из состава философской проблематики гносеологических вопросов трансмутации, познания, социализации и ввода в трансляцию результатов познавательных усилий индивидов. То, что мы встречаем, например, у Аристотеля, Эпикура, стоиков, неоплатоников, не поднимает выше классификации знания или, в отдельных случаях, гносеологических робинзонад. По ходу собственного развития философия очевидно редуцирует, дезактивирует и разрушает традиционный трансляционно-трансмутационный интерьер, основанный на семейном контакте поколений и божественном покровительстве — носителе профессионального текста. Но философия ничего не предлагает взамен, т. е. возникает странная ситуация, явно противоречащая нашей основной посылке об универсальности трансляционно-трансмутационного отношения.

Эту странность можно, нам кажется, объяснить многими причинами и стечениями обстоятельств, включая и традиционное объяснение от института рабства, хотя полной ясности добиться здесь вряд ли возможно. Принимая как факт отсутствие санкционированных обществом трансмутационных каналов, соответствующих новому типу социального кодирования, попробуем в порядке предварительных набросков представить возможную природу этой странности.

Можно, видимо, рассуждать, отталкиваясь от асимметричности трансляционно-трансмутационного отношения, от того факта, что, хотя трансляция полностью производна от трансмутации в прошлом — все транслируемое обществом знание появилось в свое время в каналах трансмутации как результат познавательных усилий конкретных индивидов и было передано обществу для трансляции, — трансляция все же автономна в настоящем; не предусматривает трансмутационной активности в числе постоянно действующих условий собственного функционирования. Для больших периодов времени и в условиях изоляции общества от других обществ это, очевидно, не так: трансляция без трансмутации рано или поздно привела бы к рассогласованию наследуемых форм деятельности с условиями осуществления этой деятельности в экологической нише общества, повела бы к гибели общества. Но если длительность периода не так уж велика, а общество живет в окружении других обществ, трансляция некоторое время может обходиться и без собственных каналов трансмутации, т. е. в нашем случае новое общество могло бы некоторое время существовать на износ традиционного технологического наследия и на заимствования новинок у соседей.

Этот эффект существования на износ обнаруживается доста-

точно отчетливо. С VIII—VII вв. до н. э., когда были изобретены алфавит и монета, до XVIII в. н. э., когда начались технологические приложения научного знания, европейский очаг культуры отличался практически полным отсутствием в техническом прогрессе того времени. Не менее четко обнаруживается и компенсатор этой технологической бесплодности Европы — растущее число заимствований из других очагов культуры, прежде всего из традиционного Китая²⁰. Так что падение интереса к гносеологической проблематике, к трансмутационным каналам может объясняться элементарным фактом их действительного отсутствия в греческой социальности.

Асимметричность трансляционно-трансмутационного отношения может быть понята и как своего рода «очередность» задач по перестройке социального кодирования. В отличие от трансляции, привязанная к смертному творцу и к срокам его жизни трансмутация не может функционировать автономно без постоянной опоры на трансляцию: ее канал с точки зрения формы продукта и акта признания—социализации—перехода в социальную ценность в любой заданный момент времени определен составом и конкретной структурой трансляции, ее фрагментацией по вместилищу человека на изолированные в информационном отношении потоки. Трансмутация всегда следует за трансляцией, от нее получая форму. Поэтому, когда речь идет о культурной революции, о перестройке социального кодирования, новая форма трансляции должна установиться раньше, чем производная от нее форма трансмутации. На примере современных трудностей в странах традиционной культуры мы

²⁰ Вопрос о том, как возможно заимствования и как именно они происходят,— вопрос особый и достаточно сложный. Прайс предлагает концепцию скрытого посредника — бывалого путешественника или первопроходца, рассказы которого становятся исходным толчком для «переоткрытия» инокультурных реалий по нормам заимствующей культуры. Такой посредник всегда скрыт: «И здесь снова, в случае с магнитным компасом... перед нами явное свидетельство, что нечто произошло на Востоке, а потом нечто произошло на Западе. Первое „нечто“ никогда не выглядит ясным и хорошо понятным, причем во всех случаях абсолютно ничего не известно о каком-либо лице или документе, действительно передающем идею или изобретение» [94, с. 19]. Но открытия приходят наборами, что и позволяет предполагать наличие скрытого посредника: «Предполагаемая передача организуется, похоже, в пучки, как если бы за ней стояли определенные одинокие интеллектуалы-путешественники, которые возвращались домой с туманными рассказами, имеющими все же отношение к делу в том смысле, в каком Галилей изобрел телескоп, под влиянием слухов, будто какой-то голландец подобрал комбинацию линз, которая позволяет видеть далекие предметы, как если бы они находились близко. Так, похоже, было и с заимствованием компаса. И в том же самом багаже, прибывшем в XII в., были, возможно, и идея вечного двигателя, и сперматический дух механических часов. Часы оказались одним из наиболее сложных китайских изобретений — длинная серия водяных механических часов, которые включали вращающийся глобус, и тот самый набор автоматов, что выбивают барабанную дробь и гудят в трубы в астрономических часах башен средневековых европейских соборов» [94, с. 19]. Нам такой механизм заимствования-переоткрытия представляется правдоподобным, хотя и частным. Многие и просто «ввозилось», особенно новые сельскохозяйственные культуры.

видим бесплодность и опасность попыток строить новый социокод с крыши, с трансмутационных каналов для не существующей пока трансляционной базы. Эта «очередность» — естественное следствие асимметричности — также может служить деталью в объяснении исчезновения гносеологической проблематики в античной философии.

В объяснение этого феномена следует, видимо, вовлечь и конкретно-исторические условия жизни и деятельности античных философов. Мы просто упомянем о роли рабства в снижении творческого потенциала — это вопрос хорошо исследованный, и возвращаться к нему не имеет смысла. Но есть и другие обстоятельства того же ингибирующего свойства.

Социальная интеграция по линии: дом—полис—союз городов—империя, отнимала у полиса, основного объекта философского внимания, все большее число степеней свободы, включала его на правах частной и подчиненной социальной единицы в единицы более высокого уровня, перемещая на этот высший уровень и политическую кухню эмпирической номотетики. Снижение поисковой политической активности полиса не могло не отразиться и на статусе философии как формы социально необходимой деятельности, и на философской проблематике, поскольку она связана с практической номотетикой. Уже во времена Аристотеля трудно было гадать в Афинах о том, что и как происходит где-нибудь в Египте или в Индии при дворе Александра: процесс принятия решений перестал быть для философа предметным в том смысле, в каком он обладал достоинством предметности и наглядности на любом Народном собрании.

Наконец, следует отметить как вероятную и многое объясняющую причину то обстоятельство, что философия, как это показывает ее эпонимика, более похожая на мартиролог, чем на доску почета, не нашла прочного контакта с душами граждан полиса. Философия скорее терпелась, чем приветствовалась гражданами новой социальности, которые время от времени способны были подниматься на «картофельные бунты» в защиту старых богов от посягательств философов.

Хотя философская деятельность, как это подтверждается двумя с половиной тысячелетиями ее развития, входит в титульный список социально необходимых форм деятельности в обществах европейского очага культуры, доказать свое право на существование живущим поколениям философии не удавалось ни методами «учения», которыми действовали античные философы, ни методами принуждения и административного давления, которыми действовали ученые императоры через государственный аппарат Римской империи, пока на европейском горизонте не появился новый, на этот раз духовный корабль, активный агент строительства социального кодирования — христианская церковь, этот Ноев ковчег нового способа гражданской жизни.

VI. ПУТЬ К НАУКЕ

В отношениях между христианством и философией принято подчеркивать скандальные моменты «службы за все». Вполне понятная острота взаимных определений и оскорблений, которая восходит к пикантным деталям и перипетиям длительного процесса о разводе между мужами-философами и бесплодной теологической схоластикой, сохранилась и до наших дней, дошла до нас по трансляционному каналу, берущему начало от «Корабля глупцов», «Писем темных людей», «Похвалы глупости». Этот скандальный оттенок сохранился и в общей оценке периода симбиоза теологии и философии, и в той своеобразной историко-философской застенчивости, в нежелании ворошить постыдное философское прошлое у мужей-философов, берущих на себя дисциплинарную задачу исторического сжатия массива философских результатов в обозримое и согласованное с совместностью человека целое курса истории философии.

Гегель, например, прикинув на глаз период сосуществования философии и христианства, тут же объясняет читателю тот способ изложения, которым он намерен преодолеть это препятствие: «Второй период доходит до XVI столетия, в свою очередь, включает примерно тысячелетие, которое мы намерены проскочить, надевши семимильные сапоги-скороходы» [73, с. 7]. Только так, по-быстрому, в семимильных сапогах, а еще лучше в противогазе, а еще лучше в более надежном защитно-ослепляющем устройстве и принято проскакивать эту опасную для философского престижа бесславную зону службы философии у своенравной и вздорной особы — теологии.

Но философия, если она по генезису теория номотетики, всегда чему-то и кому-то служила, всегда была партийной деятельностью на службе в обществах европейского очага культуры, всегда была служанкой либо у живущего поколения в целом, либо у отдельных групп этого поколения, имеющих отношение к эмпирии номотетики или обнаруживающих посягательства на такое отношение, на власть, право судить, рядить и решать в данной социальной структуре. Дело не в том, служит или не служит философия, она заведомо служит, как и любая другая форма социально необходимой деятельности — от санитарно-погребальной до художественной, и дело даже не в том, кому именно, какой группе или какому классу служит философия, что имеет первостепенное значение для выяснения партийности философии, а дело в том, как, в каких формах, с какими

волевыми целями и ощутимыми результатами осуществляется эта служба.

Философия никогда не работала и, видимо, вообще не способна работать в режиме апологетики наличного, безоговорочно принятого того, что есть, что получено от предшественников в составе наличной «суммы обстоятельств». Даже самая реакционная на самой постыдной и постылой службе философия может ограничить свою задачу интеграцией в целостность мировоззрение наличной «суммы обстоятельств», вынуждена постоянно формировать интерес своей группы в идею выбранного в будущее «должного», в ориентир исторического движения, в теоретическое основание революционной или контрреволюционной, но всегда осмысленной практики, направленной на изменение наличной «суммы обстоятельств». Она вынуждена постоянно удерживать такой ориентир на приличной дистанции потому, что великое видится на расстоянии, и потому, что слишком уж близкий ориентир, покидая черту горизонта и приближаясь к наблюдателю, к живущему поколению людей, теряет и прелесть дымки удаленности, и свойства ориентира. Философия — опасный союзник для любых групп, классов, поколений, если они притомились в движении по историческим ухабам, если они намерены остановиться на достигнутом, предпочитают восхищаться ландшафтами ретроспективы, а не перспективы.

Философия может ошибаться, может звать не туда, сулить несбыточное, незаслуженно очернять действительность — это издержки производства, поскольку философию делают земные люди и ничто человеческое им не чуждо. Но вот петь осанну действительности, видеть в ней наилучшую из возможных, включаться в торжественный хорал очередного храма очередного живущего поколения философия неспособна по генетическому определению как теория номотетики, ответственная не только за сжатие наличного номотетического знания в мировоззрение, но и за разработку парадигмы номотетических исследований переднего края, за парадигму зондажей будущего в поисках путей реализации «должного». Нетрудно показать, например, что «Государство» Платона как идеал должной социальности потребовало бы для своей реализации уничтожения как раз тех институтов, двусоставных формул человека, граней между всеобщим и частным, которые греки создали на переходе от традиции к классической Греции, что сам этот идеал должного действительно, как отмечал Маркс, суть идеализация традиционного кастового строя, а его создатель Платон в данном случае ретроград и реакционер, который зовет свое поколение совсем не туда, где может обнаружиться опытная наука — достопримечательность и гордость нашей культуры. Но Платон — сын своего времени, которому не дано было знать о грядущих успехах именно того пути, по которому шла критикуемая им в «Государстве» и в других диалогах действитель-

ность. Именно за то, что Платон «звал», хотя и не туда «звал», свое поколение, мы и называем Платона философом, а вот Тиртея, скажем, воспевающего в элегиях прелести Спарты и соблазняющего юных спартанцев идеалом трупы, которым так славно стать, «в передних рядах с супостатом сражаясь», мы философом не называем: разные задачи перед философом и сочинителем элегий, хотя и элегии тоже по-своему полезны социальности. Философ на арене апологетики нечто вроде физика на субботнике — он все что угодно, но не философ.

Философия служила теологии, была ее служанкой. Но философские мужи служили именно как философы: в результате их творческих усилий теология разродилась опытной наукой. В заключительной главе работы нам предстоит хотя бы приблизительно наметить завязки, кульминации, развязки этого тонкого сюжета, почти детектива с участием потусторонних сил, духов философских предков, заморских диковин и Его Величества случая.

Парадоксы самосознания науки

В отличие от древних, которым не дано было знать, куда в конечном счете приведут их усилия, чем станут их начинания, находки и заблуждения, какие баллы и оценки им выставит история за их помыслы и дела, нам, казалось бы, должно быть много легче. Результат перед глазами: исследуй, ищи тенденцию, тем более что сама наука в дисциплинарных историях подсказывает тебе образ действий — ориентируйся на пики цитируемости и получишь в рамках обозримого целого хотя и бледную в деталях, но в общем-то верную картину генезиса этого результата.

К сожалению, события истории социального кодирования не так просты и однородны по оформлению, как события дисциплинарной истории. Они редко сохраняют научный аппарат опор и ссылок на предшествующие события и их творцов, здесь практически невозможно бывает количественно оценить значение и высоту пика цитируемости, да и не так просто установить хотя бы на качественном уровне, пик это или пустое место. Кое-что здесь, правда, ясно: наибольшим пиком цитирования и даже, возможно, центром интеграции смысла является Библия, текст которой служит для возникающей теологии исходным массивом наличных результатов, по связи с которыми теолог объясняет смысл и состав своего результата и в какой-то степени оценивает соответствующую группу фактов, приведенных в Библии, сдвигая их смысл и значение.

Из Библии мы, например, узнаем о хамском поступке Хама, сына Ноя: «Ной начал возделывать землю, и насадил виноградник. И выпил он вина, и опьянел, и лежал обнаженным в шатре своем. И увидел Хам, отец Ханаана, наготу отца своего, и вышедши рассказал двум братьям своим... Ной проспался

от вина своего, и узнал, что сделал над ним меньший сын его; И сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (Бытие, 9, 20—25). Обычная послепотопная история то ли о борьбе с пьянством, то ли об уважении к старшим, то ли еще с какой моралью. Но вот у Августина читаем о благородном намерении Бога создать всех свободными: «Он хотел, чтобы разумное по образу его творение господствовало только над неразумным; не человек над человеком, а человек над животным. Оттого первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: Бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи. Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику. В писаниях ведь мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына (Бытие, 9, 25). Не природа, таким образом, а грех заслужил это имя» (О граде Божием, XIX, 15).

Этот библейский эпизод можно было бы использовать не только для подтверждения тезиса о рабстве «по установлению», но и тысячью других способов для обоснования самых разных мыслей, что, видимо, и обнаружилось бы, если как следует покопаться в теологической литературе. Библия для теолога все тот же «гераклейский камень» Платона, который функционирует по упоминавшемуся уже тезису Прокла: «Первопричина ряда сообщает этому ряду свое свойство» (Начала теологии, 97). А свойство это — истина. Подключая ссылками свои высказывания к тексту Библии, теолог не просто надеется, а в силу исходных постулатов верит, что и его высказывания обретают истинность-намагничность, становятся «одержимы» истиной в том смысле, в каком поэты у Платона одержимы богом, а кольца и другие железки — магнитом.

Исходные постулаты могут подразумеваться или фиксироваться. Августин, например, их фиксирует: «Он, говоривший, насколько считал достаточным, сначала через пророков, потом сам лично, после же через апостолов, произвел также и Писание, называемое каноническим и обладающее превосходнейшим авторитетом. Этому Писанию мы доверяем в тех вещах, незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами» (О граде божием, XI, 3). Но суть дела от этого не меняется: текст Библии, осмыслиют это или нет, функционирует как огромный «гераклейский камень», намагниченный истиной-откровением и способный удерживать в истинности ряда высказываний, быть их первопричиной.

Если более внимательно присмотреться к этой картине, то мы заметим существенное ее отличие и от традиции, и от чистой магнитной аналогии Платона, и от эманации неоплатоников. Платона мы критиковали за то, что, приспосабливая традиционный трансляционно-трансмутационный интерьер к своей всеобщей схеме, он убрал из этого интерьера профессионала-новатора, т. е. всех людей превратил только в «слушающих»,

в потребителей божественной мудрости, а бога из знака — носителя текста перевел в самостную фигуру бога-новатора, в субъекта творчества. Тем самым Платон, по сути дела, оставил лишь видимость трансмутационного канала, отключил от творчества человека, передал знаку непосильные для него функции творчества. Не лучше обстояло дело и у неоплатоников с их эманацией. Творчество осталось монополией «первопричины ряда», свойство в членах ряда ослабевало по постулату Прокла: «Все, способное производить, превосходит природу производимого» (Начала теологии, 7). Поскольку в числе постулатов есть и постулат всеобщего единства-намагниченности: «Все сущее эманурует из одной причины — из первой» (Начала теологии, 11), принцип слабеющей эманации в соединении с триадой отпадения — автономного существования — воссоединения (платоновское учение о душе) создавал прекрасный формализм для интеграции в целостность любого числа различий, чем, собственно, неоплатоники и занимались, но и только. Сам этот формализм не был формализмом порождения новых элементов.

А вот в теологии мы имеем дело с чем-то уже другим. От традиционного профессионала теолог отличается тем, что он только и исключительно профессионал-новатор. Ему не дано быть просто профессионалом, потребителем знания, одержимым наличным знанием. Если он желает что-то сделать в теологии и быть для теологии чем-то, он, а не бог должен сказать нечто и в акте ссылки на Библию приобщить сказанное к божественной мудрости. Профессионалом можно быть, не занимаясь новаторством, теологом — нельзя. От схемы платоников теология отличается тем, что канал трансмутации здесь восстановлен, появился смертный творец — теолог, который лишь опосредует свои результаты текстом бога, сообщая им божественное свойство истинности.

Нечто изменилось и в самом характере дисциплинарности. Если в античном философском массиве работ мы имели дело с относительно равноправными единицами, ни одна из которых не занимала привилегированного положения и тем более не рассматривалась как носитель окончательных и абсолютных истин в последней инстанции, то в теологии этого равноправия различных единиц уже нет. Один текст, а именно Библия, поставлен в исключительное положение не подлежащего критике носителя истины, а остальные тексты располагаются, подобно кольцам вокруг магнита, в иерархию приближения к тексту — носителю истины. Более того, в дисциплинарных рамках теологии почти с самого начала ее возникновения начинают функционировать отсутствующие в античной философии формальные механизмы оценки на степень приближения к истине или удаления от нее — соборы, простым постановлением устанавливающие место теологической работы и самого теолога в иерархии теологических ценностей и авторитетов.

На первый взгляд эти новшества не обещают ничего путно-

го: появляются догматизм, аргумент от авторитета и все сопровождающие их явления — цитатничество, начетничество и т. п., которые уже не первое десятилетие официально признаны болезнями теоретического мышления, которые требуют искоренять. Но так только на первый взгляд и в свете близких нам событий, когда вот сам факт официального искоренения догматизма путем обсуждения и постановления не ощущается уже как *contradictio in adjecto*. С точки же зрения конца античности и начала средневековья перед нами определенный прогресс дисциплинарности: теология использует не только ссылку как средство интеграции массива в целое, это умела делать и философия, но и ссылку как *процедуру верификации*, чего античная философия не умела. Этот тест на истинность пока еще не отделился по форме от обычной ссылки, но верифицирующая ссылка с начала своего существования содержательна и адресна: она отсылает читателя не к богу вообще и не к правилам рассуждения вообще, а к вполне конкретному осмысленному месту устойчивого текста — носителя истины, к абсолюту.

Вот здесь, после ознакомительной прогулки в трансляционно-трансмутационный интерьер теологии, мы можем уже несколько детализировать проблематику. Она, видимо, более или менее естественно распадается на две группы проблем. Первая связана с генезисом самой теологии и ее интерьера с четко выраженным и оформленным трансмутационным каналом. Вторая — с трансформацией интерьера теологии в трансляционно-трансмутационный интерьер естественнонаучной дисциплины. Хотя первое всегда предшествует второму, нам все же лучше начать со второй группы проблем, поскольку неприязнь к средневековью не является монополией историков философии. Если историки философии хотя и в семимильных сапогах, но все же проносятся по этим местам, то и ученые и историки науки вообще предпочитают двигаться по касательной, в поисках собственных оснований и начал сразу попадают в античность¹. А нам так нельзя. Не различив в дисциплине теологическое и естественнонаучное, мы попросту не поймем, как христианская Европа догадалась, что можно найти общий язык и с природой, что можно заставить неодушевленные вещи заговорить авторитетно и доказательно.

Не слишком копаясь в деталях, историки науки выделяют обычно два исходных, «постулатных» события: логико-математический формализм (античность) и эксперимент (XVI в.). Оба они вместе рассматриваются как условия осуществимости опытной науки в духе, например, высказывания Эйнштейна: «Развитие западной науки основано на двух величайших достижениях: на изобретении греческими философами формальных

¹ Неприязнь к схоластике выражалась и в мелочах: схоласты писали «суммы», основоположники науки — «начала», копируя античность. Только Лем, похоже, нарушил традицию научности, написав свою «Сумму технологий» [29].

логических систем (Евклидова геометрия) и на обнаружении методами планируемого эксперимента отношения причинности в эпоху Возрождения. На мой взгляд, удивляться здесь следует не тому, что китайские мудрецы не сделали этих открытий. Удивляться придется другому: что они вообще были сделаны» [97, с. 15].

Науковедческие и наукометрические исследования последнего десятилетия, об их некоторых результатах мы уже говорили, дополнили этот список причин *sine qua non* возникновения и функционирования науки — организация научных обществ, появление научной периодики, реформа университета и т. п. Все эти события располагаются во времени довольно кучно: конец XVI — начало XVIII в., если говорить о возникновении естественнонаучных дисциплин. Если же наука понята не только как деятельность по накоплению нового знания (трансмутация наличного массива дисциплинарного знания), но и как деятельность по перемещению-приложению научного знания в утилитарных целях (трансмутация наличной технологии, наличных организационных и административных структур), то при таком целостном истолковании института науки говорить о его инкубационном периоде приходится уже в более широких временных рамках. Фирменные и государственные лаборатории, группы, исследовательские институты — основные организационные интерьеры утилизации научного знания, его перемещения к местам и датам приложения — возникают в конце XIX в., и процесс организационного формообразования настолько активен, что с этой точки зрения наука и сегодня еще должна рассматриваться скорее как возникающая и раскрывающая свои потенции, чем как возникшая и функционирующая в устойчивом наборе институтов. В значительной степени это касается не только оформления системы трансмутационных каналов утилизации знания, но и оформления новых дисциплин, поскольку междисциплинарные и системные исследования [36] могут быть истолкованы в духе появления дисциплин «второго поколения», типологически отличающихся от естественнонаучных [40].

Едва было установившаяся ясность в истолковании генезиса и функционирования института науки была буквально в последние три-четыре года нарушена вторжением в науковедческую проблематику группы острейших вопросов, связанных главным образом с трансляционными «тылами» науки, а также со строением трансмутационных каналов приложения и исследованием причин «грязного» использования научного знания, которые вызывают загрязнение среды и различного рода экологические угрозы. Особенно действенным поводом привлечения внимания к тылам науки и к механизмам ее использования оказались, для американского науковедения в первую очередь, кризисные явления в системе подготовки научных кадров, в трансляции дисциплинарности как таковой новым поколениям исследователей, что выявило и выявляет себя в целом комплексе феноме-

нов — от студенческого «активизма», меняющего лозунги, но остающегося устойчивой характеристикой университетской жизни [80], до попыток поставить под вопрос всю сложившуюся систему отношений института науки с другими институтами капиталистического общества, искать спасения в утопиях «вольных городов науки» [81] или «отделения науки от государства» [104, с. 241].

Частным, но крайне важным для наших целей следствием этого смещения интереса науковедения и социологии науки оказалось то обстоятельство, что в поле внимания науковедов, социологов, историков науки, в предмет их исследований вошел и стал едва ли не наиболее популярным объектом университет — странный и обнаруживающий явные черты реликтовой инородности, но при всем том неустрашимый из социальной ткани институт трансляции. Появление в поле исследовательского интереса университета повело к тому, что сегодня в истории науки вроде бы окончательно «смешались люди, кони» — стало не так-то просто разобраться, где теология, где опытная наука, чем опытная наука обязана теологии и в чем, собственно, состоит то принципиальное отличие, которое позволяет различать теологию и науку. Выработанные в последнем десятилетии критерии классификации дисциплин, основанные на особенностях сети цитирования, оказались недостаточными, а иногда и скрывающими серьезные различия в формах научной деятельности.

Вольф, например, различает в структуре современного университета механически связанные под одной организационной крышей четыре гетерономных трансляционно-трансмутационных интерьера: а) капище книжной мудрости; б) учебный лагерь профессиональной подготовки; в) станция оперативного социального обслуживания («мультиуниверситет»); г) конвейер по встраиванию человека в систему. При этом исходным и продолжающим оставаться основным интерьером науки он считает университет — капище книжной мудрости — именно здесь выработываются общенаучные нормы, критерии, ценности, основные пункты «общественного договора», этой хартии или этого номоса научной жизни сообщества: «Мы едины в признании того, что главная цель нашей общности есть сохранение и умножение мудрости, поиск истины в такой атмосфере свободы и взаимного уважения, где абсолютно гарантированы интеллектуальные свободы обучения, слова, исследования и обсуждения» [110, с. 131].

Нисбет вообще считает университет осколком средневековья в современном мире, который сохранился и функционирует не потому, что он сумел приспособиться к новым условиям существования по правилам всеобщей продажности *Gesellschaft*; университет способен жить лишь по цеховой корпоративной норме общности и равноправия *Gemeinschaft*, а сохраняется он и функционирует потому, что современное капиталистическое

общество вынуждено к нему приспособливаться, поскольку оно не сумело выработать своего собственного трансмутационно-трансляционного интерьера, за неимением лучшего и по организационной неспособностью выдумать лучшее обязано терпеть этот средневековый институт, поднимаясь время от времени на безуспешные попытки перевести университет в «свободное» атомизированное существование. «Из всех опасностей,— пишет он,— угрожающих сегодня университету в американском обществе, величайшей опасностью мне представляется укоренившаяся привычка предполагать, что существуют некие неукоснительные модели развития и что прогноз университетского будущего обязан соответствовать этим моделям» [91, с. 213].

Если еще лет пять тому назад напомнить ученому или историку науки о семейном родстве теологии и науки значило смертельно оскорбить того и другого, то теперь они сами усердно копаются в архивах геральдики и в генеалогических древах ради подтверждения своего аристократического происхождения, не имеющего ничего общего с родословными нуворишей нового времени — капитализма, рынка, гражданского состояния, свободного предпринимательства. Если вчера еще более или менее общепринятым мог считаться взгляд на науку как на частный продукт единого по генезису социального взрыва, который вызвал к жизни ренессанс, реформацию, капитализм, науку, то теперь все большее число буржуазных историков и социологов науки склоняется к идее нерасчлененного теолого-научного «западного мандарината», который отличается от классического восточного «китайского мандарината» только по основанию селекции талантов. Китай вел селекцию на талант административно-управленческий, Европа ведет селекцию на талант творческий, только и всего. В этой новой духовной обстановке не таким уж странным воспринимается предложение Броновского на Конференции по социальной ответственности ученых в 1970 г. в Лойдоне: «Пришло время задуматься над тем, как нам провести размежевание, возможно полное размежевание между наукой и правительствами во всех странах. Я называю это отделением науки от государства в том же смысле, в каком церковь отделилась от государства и получила статус независимого существования... Это была бы эффективная форма отделения, и правительства приняли бы ее под угрозой полного прекращения исследований» [104, с. 241].

Много в этой новой ситуации наносного и очевидно производного от злобы дня, от преходящих обстоятельств явно экстранаучного происхождения. Много и элементарной путаницы, ученого дилетантизма, поскольку самосознание науки для большинства ученых-исследователей лишь средство подкрепить авторитетом истории навязанные им специфичкой конфронтаций и оппозиций современного мира порою скороспелые, а порою и экзотические выводы вроде «холоциклизма» Бома, который, по сути дела, предложил на той же лондонской конференции

1970 г. вернуться к традиционным взглядам на мир и получил ошарашившую его поддержку со стороны Шама из Индии: «Не подумать ли нам о возможностях синтеза достижений науки Запада с философскими течениями Востока? Фрагментация есть нечто такое, что полностью несовместимо с философией Востока, где все на глубину от трех до пяти тысячелетий основано на целостности. Здесь, по моему мнению, у Востока многому можно поучиться» [104, с. 37]. Но за всеми перипетиями и несообразностями современного этапа научного самосознания с его тягой не то к цеху, не то к рыцарскому или монашескому ордену, не то к жреческой касте традиции, за очевидным историческим дилетантизмом скороспелых выводов обнаруживаются, нам кажется, весьма серьезные проблемы, имеющие прямое отношение к теме нашего анализа. И основная из этих проблем, для нас во всяком случае,— это проблема отношения опытной науки к теологии.

Теология и наука

Наша позиция в этом вопросе достаточно ясна: наука не могла возникнуть на пустом месте, не могла быть и заимствованием. Хотя «материально-техническая база» естественнонаучных дисциплин — бумага, печатный станок — очевидно инокультурного происхождения, попала в Европу из Китая, сам этот факт заимствования необходимого извне ничего не говорит о специфике и целях использования чужих изобретений. Китайские по происхождению компас, порох и даже, по данным Нидама, пушки, если убрать из-под них палубу морского корабля, этого истинно европейского изобретения, столь же мало объясняют причины и успех географической экспансии Европы, как и того же происхождения бумага, печатный станок, экзамены, если убрать из-под них палубу христианского ковчега спасения, церковного нефа, объясняют причины и успех духовно-познавательной экспансии Европы. Без европейского по генезису компонента, без преемственной, а следовательно, и транслируемой деятельности, способной соединить два удаленных почти на двадцать столетий события — формальную логику греков и планируемый эксперимент Галилея, — эти события не могли бы встретиться и соединиться для прохождения науки. И таким основанием преемственности могла, по нашему мнению, быть только дисциплинарность как социально необходимая и потому преемственно воспроизводимая форма теоретической деятельности, по генезису связанная с трансляционно-трансмутационным интерьером навыков всеобщего распределения, прежде всего гражданских.

Мы не можем поэтому занять ни позицию чистого отрицания, основанную на стародавних взаимных обидах и оскорблениях теологии и возникающей науки, ни тем более позицию всепрощения и стирания граней, которая просвечивает сегодня

в обостренном интересе историков и социологов науки к прошлому научных институтов. Нам нужны и основания преемственности, и основания различия.

Чтобы перейти к рабочим гипотезам, введем на правах постулата положение о единой дисциплинарной природе философии, теологии и науки. Иными словами, будем считать не требующим доказательства тот факт, что деятельность по философским, теологическим, научным правилам содержит некий инвариант (публикация результатов, например, или запрет на повтор-плагиат), который отличает эти формы социально необходимой деятельности от других и вместе с тем задает этим формам-вариантам единое основание, по которому трансляционно-трансмутационные интерьеры философии, теологии, науки могут рассматриваться как разновидности реализации одного и того же. О составе такого дисциплинарного инварианта мы уже бегло упоминали, но, поскольку сейчас нас интересует не только общее, но и различие, стоит более четко сформулировать черты, присущие любым дисциплинарным интерьерам.

Любая дисциплина в любой момент времени существует в следующем наборе составляющих:

1. Дисциплинарная общность — живущее поколение действительных и потенциальных творцов-субъектов.

2. Массив наличных результатов-вкладов, накопленный деятельностью предшествующих и живущего поколения членов дисциплинарной общности.

3. Механизм социализации-признания вкладов — будущих результатов и ввода их в массив наличных результатов (в наше время публикация).

4. Механизм подготовки дисциплинарных кадров для воспроизводства дисциплинарной общности методом приобщения новых поколений к массиву наличных результатов и к правилам дисциплинарной деятельности (в наше время университет).

5. Дисциплинарная деятельность, обеспечивающая накопление результатов и воспроизводство дисциплины в смене поколений. Деятельность фрагментирована в четыре основные роли: а) исследователя, усилиями которого возникает и социализируется новый результат; б) историка, усилиями которого массив наличных результатов предстает как обозримая и сжатая до вместимости индивидов историческая целостность, сохраняющая последовательность результатов и их отметки времени; в) теоретика, усилиями которого массив наличных результатов предстает как обозримая и сжатая до вместимости индивидов логическая целостность, не сохраняющая отметок времени; г) учителя, транслирующего массив наличных результатов в исторической и теоретической форме, а также правила дисциплинарной деятельности новым поколениям потенциальных членов дисциплинарной общности. На той же междисциплинарной инвариантной основе, но факультативно могут появляться роли:

редактора, референта, оппонента, рецензента, эксперта, популяризатора.

6. Правила дисциплинарной деятельности, фрагментированные по видам-ролям. Обычно они задаются деятельностью теоретика в процессе трансляции через механизм подготовки дисциплинарных кадров как парадигма, основанная на каноне деятельности, изъятом в процессе теоретического сжатия из различных результатов. В период смен парадигм (дисциплинарные революции) правила пересматривают и создают новые обычно в том же процессе теоретического сжатия с учетом новых результатов, не поддающихся истолкованию в рамках старой парадигмы.

7. Сеть цитирования — интеграция массива наличных результатов в целостность. Она возникает как побочный продукт деятельности исследователей, объясняющих новое от наличного и включающих свои результаты с помощью ссылок на наличное в массив наличных результатов.

8. Предмет дисциплины — поле поиска новых результатов, определенное действующей дисциплинарной парадигмой по каноническому описанию формы возможного продукта.

Отталкиваясь от этих междисциплинарных универсальных составляющих, мы уже можем сказать нечто о различии философии, теологии, науки как вариантов дисциплины.

Философия отличается и от теологии, и от науки тем, что она не имеет процедуры верификации результатов на истинность, а когда пытается их заводить, замыкается без особой для себя пользы либо на теологию, либо на науку. Это лишний раз подтверждает нашу гипотезу о происхождении философии в рамках номотетики по функции теоретического сжатия — в любой дисциплине теоретик не имеет процедур верификации, кроме чисто структурных оценок типа: полнота описания, непротиворечивость, простота, везде он вынужден апеллировать к дисциплинарной «практике вообще», — но философии от этого не легче.

Теология и наука отличаются от философии тем, что это «полные» теоретические дисциплины, поскольку они обладают процедурами верификации и не предполагают экстрадисциплинарной деятельности, способной подтвердить или опровергнуть их результаты, тогда как философия предполагает номотетическую деятельность живущего поколения, которую верифицирует сама жизнь.

Теология отличается от науки тем, что ее верифицирующая процедура обращена в прошлое и оформлена как ссылка на один из текстов наличного массива результатов, который на правах постулата дисциплинарной деятельности и символа веры признается носителем истин в последней инстанции, способным как первопричина ряда сообщать свойство истинности всем другим результатам массива, в том числе и будущим. Верифицирующая процедура науки, напротив, отделена от

объясняющей и обращена в будущее, оформлена как ссылка на предмет — источник истинности всех наличных и будущих результатов, на общую для дисциплины первопричину истинности всех ее рядов.

Есть и дополнительное весьма существенное различие. Правило запрета на повтор не распространяется в теологии на процедуры верификации, т. е., ссылаясь на текст—носитель истины, теолог не обязан учитывать, ссылались ли на это место текста раньше и с каким результатом. Теологи могут ссылаться на одно и то же место, на историю с Хамом например, для подтверждения самых различных результатов. Догматизм здесь переходит в полную противоположность — в беззащитность теологической дисциплины перед теоретическим произволом теологов, свобода которых ограничена лишь способностью отыскивать подходящие для их целей места в тексте. В науке правило запрета на повтор распространено и на процедуры верификации, так что, обладая предмет науки текстуальной природой, ученому было бы запрещено вторично возвращаться к тем местам текста, которые уже цитировались ради сообщения результату истинности.

Иными словами, в теологии и объясняющая и верифицирующая процедуры ориентированы на прошлое, и теолог, объясняя свой результат со ссылками на заведомо истинные и им самим выбранные места текста — носителя истины, одновременно этот результат и верифицирует. Дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность слиты в теологии в нерасчлененное целое, операции объяснения и верификации наложены друг на друга, и предмет теологии определен лишь способностью теолога объяснять нечто со ссылками на текст-носитель, т. е. теолог способен социализировать и передавать в массив теологического знания находки самого неожиданного свойства, если ему удастся объяснить их со ссылками на текст—носитель истины или на другие результаты, которым сообщено уже свойство истинности.

В науке это единство объясняющих и верифицирующих процедур расщеплено на две самостоятельные операции, процедуры различены как по относительно дисциплинарному времени — объяснение обращено в прошлое, а верификация в «будущее дисциплины, так и по абсолютному или «астрономическому» времени: верификация всегда предшествует объяснению-интеграции (социализации) результатов. Конечно, в микроинтерьере исследователя инверсии времени не происходит, все здесь протекает нормальным образом: исследователь создает гипотезы, настраивает логическую снасть для уловления результата, создает черновик объяснения до акта верификации (планируемого эксперимента), но макроинтерьер дисциплины не интересуют пробы и ошибки членов дисциплинарной общности, ему нужны верифицированные результаты, да и сам исследователь не склонен слишком распространяться о неудавшихся

попытках уловления результата — кому ж охота хвастаться собственными промахами, оплошностями и ошибками? Поэтому для научной дисциплины и в научно-дисциплинарном макронтерьере время всегда течет задом наперед: будущее (верификация) предшествует прошлому (объяснение-интеграция).

Нам следует поразмыслить над этими различиями, чтобы собрать их в рабочую гипотезу движения по дисциплинарному основанию от философии через теологию в науку, а возможно, и через теологию+философию (философия — служанка теологии) в науку. Если принять, что универсалии дисциплинарности действительно обеспечивают преемственность этого движения, а историческая последовательность появления на свет вариантов дисциплины определена в ряд: философия—теология—наука, то для построения гипотез мы можем использовать принцип минимального преобразования предшествующего члена для вывода последующего. Мы рискуем при этом, как оно и обнаружится ниже, потерпеть относительную неудачу по двум причинам. Обе посылки — дисциплинарное основание преемственности движения и определенность ряда по последовательности — предполагают, во-первых, случай «адиабатический» — «саморазвитие» без вовлечения внешних процессу факторов — и, во-вторых, относительную хотя бы однородность и неизменность структуры каждого члена ряда. Оба эти условия оказываются слишком сильными допущениями, однако не настолько сильными, чтобы исключить использование принципа минимального преобразования: они лишь корректируют созданные на основе этого принципа гипотезы, а не отменяют их.

Посмотрим, что из этого следует. В согласии с принципом минимального преобразования мы обязаны видеть в теологии философию+некое X, дополняющее философию до теологии, и — некое Y, снимающее избыточность. Состав X и Y в плане дисциплинарных различий более или менее очевиден, о них мы только что говорили. Теология имеет процедуру верификации, которой философия не имеет. К тому же в интерьере теологии восстановлен и дисциплинарно оформлен трансмутационный канал социализации результатов деятельности теологов, который, хотя и обнаруживал свое имплицитное присутствие в философии (сеть цитирования), самой философией опредмечивался либо в редуцированной и дезактивированной форме (теория одержимости Платона), либо вообще не опредмечивался (философия Аристотеля). В свете второго различия вероятность преобразования по связи с платониками должна быть много выше вероятности преобразования по связи с перипатетиками. В самом деле, интерьер теологии носит очевидные следы связи с редуцированным каналом трансмутации Платона и платоников, а также следы синтеза платоновской трансляции (учение о душе) и его же трансмутации (одержимость-намагниченность). В плане Y бог убран из интерьера теологии как непосредственный источник слова, но убран явно «номосным» спо-

— омертвлен и остановлен в тексте Библии, спрятан за ней как ее автор, который на правах одержимых исполнял пророков, бога сына, апостолов. Библия ведет себя как он, как остановленное в знаке слово, но не программирует, лишь канонически определяет самостоятельность теологов — реальных субъектов теологии.

Но если состав дополнения (X) и избыточности (Y) более или менее ясен, то далеко не так ясны пути возникновения X и Y, а именно относительно этих путей должна быть сформулирована гипотеза. Полнота теологии как теоретической дисциплины (наличие процедур верификации) должна бы свидетельствовать о том, что теология стихийно или преднамеренно потеряла предмет — связи с земной номотетикой. Только в этом случае бывшая философия могла бы стать чем-то менее земным и привязанным к нуждам и задачам живущего поколения людей, субъектов истории, т. е. могла бы приобрести процедуру верификации, а с нею автономию и самостоятельность, способность ширять над землею, критиковать с птичьего полета земные порядки, пренебрегая законами тяготения злобы дня. Нам кажется, что единственной стартовой площадкой для такого взлета в самостоятельность могла быть только идея «должного», как законный продукт философии, вырабатывающей парадигму земной номотетики и уже поэтому вынужденной держать идеал «должного» на некотором удалении от действительности.

Это первая гипотеза, и ее можно сформулировать так: если теология отличается от философии тем, что ее предмет не связан с конкретной земной номотетикой, местом преобразования философии в теологию будет идея «должного», ориентир живущего поколения, вырабатываемый философией.

Вторую гипотезу относительно преобразования теологии в науку, используя тот же подход, можно сформулировать предельно просто: если по той или иной причине предмет теологии будет понят текстуальным по природе, а природа соответственного текстом и бог, спрятанный за Библию, в том же скрытом состоянии будет переведен за текст природы, то теология в попытках освоить такой предмет неизбежно должна будет идти в опытную науку.

Поскольку взыскующая предмета теология, «естественная теология», это уже не исходная теология патристики, стартовая с идеи «должного», оба периода следует рассмотреть отдельно. Водоразделом здесь может служить Никейский собор 325 г., который принял символ веры Св. Афанасия и радикально повлиял на предмет технологии, изменил поле теологического поиска.

Итак, путь к науке гипотетически определен нами как нечто связанное с дисциплинарностью, которая впервые появилась у греков в форме философии, оторвалась от номотетической эмпирии, получив собственную опору в виде абсолютизированного текста Библии, и предстала в форме теологии, с тем что-

бы в XVI—XVII вв. вновь вернуться к *возможной* эмпирии планируемого эксперимента и предстать в форме опытной науки. Нетрудно, однако, понять, что одно дело — путь к чему-либо, каким бы ясным он ни представлялся с точки зрения ориентиров, и совсем другое дело — движение по этому пути. Нам-то из нашего далека после трехсот лет существования опытной науки не так уж сложно заключить, что раз наука есть, то есть и путь к науке и путь этот пройден. Но для тех, кто шел к науке, даже скорее летел в отрыве от эмпирии на библейском, так сказать, горячем, при всем том оставаясь земным и смертным человеком, путь этот очевидно не был известен. Движение совершалось обычным для истории способом, способно было ответить на вопрос *Unde vadis?* но помалкивало насчет того, *Quo vadis?* Поэтому наметить путь к науке лишь начало, задающее ориентиры поиска. Важно не превратить это начало в знак-фетиш, в «путеводную звезду», которая определенно не светила тем, кто шел.

VII. ДВИЖЕНИЕ К НАУКЕ

Гипотезу о пути к науке (философия—теология—опытная наука) мы выдвинули в момент, когда более или менее выяснили только первый философский этап этого дисциплинарного пути. Теология и наука остаются пока где-то впереди, пока еще в возможности, а не в действительности. В действительности тех времен позднего эллинизма и раннего христианства происходят события, имеющие лишь косвенное отношение и к теологии и тем более к науке. Поэтому ближайшая задача, задача обычная и привычная для научного поиска антиципаций,— выделить эту косвенность как некоторую сумму возможных опор, объясняющих дальнейший ход событий. А для этого нам необходимы исходные элементы, или схемы, или парадигмы для опознания-идентификации того, что имеет отношение к делу.

Раз уж философия с ее представлением о должном, с ее каноном номотетики принята нами за первый член дисциплинарной последовательности метаморфоз: философия—теология—наука, причем место возможного контакта философии и имеющей стать теологии определено по этому представлению о должном, то общая схема опознания-идентификации подозрительных на причастность событий вырисовывается как известного рода противоречивая парность опор: греческая философия и абсолютизируемая Библия. Поскольку же, как мы постоянно твердили выше, знак инертен и тексты не могут наращиваться сами без участия смертных людей, нам нужно попытаться уловить эту парность в деятельности живущего поколения того времени, и прежде всего в общении, в трансмутационных актах философского истолкования Библии и библейского истолкования философии. Только единство этих процессов способно, по нашему мнению, что-то объяснить в том, как дисциплинарность получает научный вектор возможного пути развития, вектор того же ограничивающего смысла; что и вектор развития в специализацию для традиции.

Становление теологии

Начиная с Тертуллиана, вопрос: «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» — не раз приобретал острейшие и не только полемические формы, отражая, по мнению многих ис-

следователей, исходную гетерономию теологии, в которой бесструктурный иррационализм откровения, требующий веры, а не размышления или рассуждения, пытаются тем или иным способом «выразить в логике понятий», перевести в опирающийся на универсалии логоса дискурс либо ради постижения откровения, либо ради аллегорического его истолкования, либо, наконец, ради перевода его на язык повседневных нужд и забот паствы, плохо ориентирующейся в тонкостях истолкования.

Последнее обстоятельство, вероятно, и служило своего рода «пропуском» эллинской мудрости в теологию как одного из «живых языков», на котором возможен контакт и общение по поводу цели и смысла откровения с язычниками на предмет их обращения в христианство или критики. Уже у апостолов, деяния и письма которых успели попасть в канонический текст Библии, обнаруживаются довольно жесткие «уровни понимания» и соответственно те самые ограничения по тезаурусу, которые вынуждают нас говорить одним, или другим, или десятым языком производно от аудитории, от состава общего для нас и аудитории текста. Апостолы широко пользуются различиями: плотский (соматик), душевный (психик), духовный (пневматик) — как уровнями понимания, а иногда и как этническими характеристиками аудитории. Павел, например, пишет коринфянам: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1-е Коринф., 3, 1—2). Тот же Павел так определяет различие между душевными и духовными: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (там же, 2, 14—15). Под душевными практически всегда имеются в виду эллины, которые «ищут мудрости».

Тезаурусная черта, постоянное стремление говорить с аудиторией на понятном ей языке, настолько характерна для апостолов, что мы позволим себе привести еще пару примеров из Павла и о Павле. В том же послании он пишет: «Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных *был* как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закон... чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (там же, 9, 20—22). В синагоге Салоник Павел так реализует этот принцип: «Павел, по своему обыкновению, вошел к ним и три субботы говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых, и что Сей Христос есть Иисус» (Деяния, 17, 2—3).

Салоникский подвиг Павла, хотя он и не был особенно ре-

зультативным, ему едва удалось избежать самосуда, является, возможно, одним из первых случаев объяснения — аргументации по теологической норме, но нечто подобное можно встретить и в Евангелиях, где Иисусу также приходится ссылаться на книги Ветхого завета.

Нам кажется, что эта спасательная активность ранних христиан, их пропагандистское умение и стремление приспособиться к тексту аудитории, чтобы довести истины откровения в привычной для аудитории оболочке слов и понятий, может считаться первым и, пожалуй, наиболее действенным стихийным этапом становления теологии, перевода откровения на типологически различные языки и культуры пестрого в этническом и культурном отношении населения Римской империи, этапом широкого поиска и, естественно, находок инокультурных, иносистемных, иноязычных средств истолкования идеи спасения и всего содержания откровения. Тот же Павел, например, так объясняет коринфянам глубоко философскую тонкую мысль о намагниченности-одержимости и свое место в цепи одержимых: «Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и *притом* по скольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; Посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а *Все* Бог возвращающий... Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» (1-е Коринф., 3,5—9).

Однако и сам этот стихийно-эмпирический этап будущей теологии не без предшественников. Бог-Отец открывался пророкам именно этим тезаурусным способом, что, в частности, и дало повод Спинозе именно по этой тезаурусной характеристике фундаментально усомниться в ценности истин откровения для философии и познания: «Итак, отсюда более чем достаточно обнаруживается то, что мы намеревались показать, именно: что Бог приспособляет откровения к пониманию и мнениям пророков, и что пророки могли не знать вещей, которые касаются чистого умозрения (а не любви к ближнему и житейской практики), и действительно не знали, и что у них были противоположные мнения. Поэтому далеко не верно, что от пророков следует заимствовать познание о естественных и духовных вещах. Итак, мы приходим к заключению, что мы не обязаны верить пророкам ни в чем, кроме того, что составляет цель и сущность откровения; в остальном же предоставляется свобода верить как кому угодно» [52, с. 46].

Пропаганда, если она ведется не для галочки, если она основана на убежденности и искреннем стремлении обратить аудиторию в свою веру, была и остается обоюдоострым оружием. Это процесс двусторонний, диалогический. Активному пропагандисту приходится входить в детали чуждой ему системы смысла, быть, по словам Павла, «всем для всех», и этот контакт с инородными системами смысла неизбежно приобретает характер взаимной экспликации структурных оснований.

Если пропагандист для аудитории выступает в роли учителя философии, сообщающего этой аудитории-Журдену нечто о прозе ее системы смысла, то и аудитория в своих вопросах, реакциях на усилия пропагандиста, в своей готовности переменить веру или, напротив, в своем упорстве оставаться при собственном мнении также выступает в роли учителя философии, сообщающего пропагандисту-Журдену нечто о прозе того, что он пропагандирует.

Если пропагандист боевит по глупости и туп до непреклонности, его, конечно, и трактором не затащишь на зыбкую почву рефлексии, критического самосознания структурных ключей и основ собственной системы смысла, но и польза от такого пропагандиста будет обратно пропорциональна мере его глупости и непреклонности. Если же пропагандист достаточно умен, обладает способностью суждения и критической оценки собственных достижений на nive пропаганды, а все сколь угодно результативное и плодотворное делается людьми именно этого склада, которые принципиальность и убежденность оценивают не по боевым фокусам стояния, сидения, лежания или даже балансирования на точке зрения, а скорее от пользы дела, то такому пропагандисту не миновать рефлексии, трезвого и критического анализа оснований собственной системы смысла, ее ограничений, возможностей, достоинств и недостатков. Вера, ссылка на авторитет откровения, на имя носителя авторитетного слова — все это, может быть, и убедительно в среде единоверцев, но ни в микроинтерьере разумного существа, ни тем более в макроинтерьере диалога разноверцев эта разменная монета убедительности хождения не имеет. Она не помогла Сократу, скажем, убедить Народное собрание в том, что он лишь одержимый, слепое орудие в руках бога: собрание нашло и оскорбительным для афинян, и непростительным для Сократа саму идею одержимости *чужими* богами.

Так или иначе, но следы рефлексии обнаруживаются уже на первых шагах христианства. Уровни общения — плотские, душевные, духовные, — которые неизбежно воспроизводятся из тезаурусной характеристики пропаганды откровения, входят в связь с культурно-этнической характеристикой региона, со способами доказательной аргументации в различных культурных регионах. «Ибо и Иудеи требуют чудес, — замечает Павел, — и Еллины ищут мудрости; А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1-е Коринф., 1, 22—23). Но здесь становится неизбежным вопрос об адресе откровения, неизбежен перенос тезаурусной характеристики на тексты Библии, т. е. неизбежны те самые сомнения и вопросы, которые побудили Спинозу отстранить откровение от дел познания и философии, поскольку сообщено это откровение индивидам не в порядке чистой платоновской одержимости, тогда бы эти вопросы не возникали, а с *тезаурусной поправкой на вместимость* индивидов, что делает эти вопросы неизбежными.

Вопрос об адресе откровения — кому открывался бог? — это и вопрос о пределах человеческого познания божественного откровения, приближения смертного человека к сокровенному смыслу Библии. Были ли в самой Библии места, зацепки, оттенки мысли, которые позволили бы сформулировать эти вопросы о тезаурусной характеристике писания, о связи этой характеристики с вместимостью индивида, с пределами познания мудрости божией?

Хотя Библия — не многотомное собрание сочинений и текст ее по объему сравнительно скромнен, он все же обладает тем замечательным свойством текста достаточной длины, которое открыл Дионисий Златоуст у текстов Гомера: «Гомер каждому — юноше, мужу, старцу — столько дает, сколько кто может взять». С тех пор эти слова всегда воспроизводят на фронтисписах изданий поэм Гомера. В любой текст есть за что зацепиться, всегда можно найти подходящий оттенок мысли или даже целое высказывание, которые допускают истолкование в нужном смысле, — находим же мы теорию познания не только у античных авторов, но и у авторов Китая, Индии, а судя по шеститомной истории философии, даже в текстах Полинезии. Это тем более правомерно по отношению к тексту Библии, который не просто принадлежит к нашему очагу культуры, но и принимал самое активное участие в его формировании.

Из множества подходящих мест и зацепок мы хотели бы обратить внимание на часто мелькающую в Новом завете и оказавшую огромное влияние на дальнейший ход событий мысль об «утешителе», «духе истины», «святом духе», о третьем члене Троицы: Бог-Отец — Бог-Сын — Бог — Дух Святой, которого еще не было для людей во времена Иисуса и который появился в день Пятидесятницы при странных, лингвистически окрашенных обстоятельствах: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились; И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деяния, 2,2—4). Именно от этого события начинается в Европе все духовное, от духовного сословия до феноменологии духа.

Что касается функциональной нагрузки Бога — Духа Святого, то, пожалуй, лучше всего она определена у Иоанна в сцене прощания Иисуса с учениками: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (От Иоанна, 16, 12—13).

Вот так вот иногда убеждаешься, что нужное тебе слово «вместимость» давным-давно уже введено примерно в том же наборе значений. Чтобы успокоить недоверчивого читателя, автор сразу признается, что ему уже приходилось размышлять

о смысле этого библейского выражения, и результаты этих размышлений он готов безотлагательно представить на суд читателя.

Сама формула обещания Иисуса ученикам показывает Дух Святой типичной инстанцией одержимости, чем-то между Богом-Отцом и людьми или даже Богом-Сыном и людьми, т. е. Дух Святой похож на бога—покровителя профессии. И если учесть обстоятельства его появления для людей, это бог—покровитель христианской пропаганды, слишком уж подчеркивается, трижды повторяется мысль о мгновенном обучении апостолов языкам народов Римской империи и соответствующее удивление этих народов: «Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Кирине, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне, слышавшие их нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деяния, 2, 9—11). Вполне возможно, что авторы соответствующих мест ничего большего и не имели в виду: появилась профессия апостола—пропагандиста и агитатора и ее требовалось оформить привычным способом через фигуру бога-покровителя. Поскольку трудность новой профессии состояла в том, что апостолу волей-неволей приходилось быть полиглотом, дух и началу с главного, с обучения языкам, причем, на наш взгляд, зрелище вышло даже излишне скромным: Бог-Отец не знал, видимо, практики наших институтов иностранных языков, и мысль об обучении сразу нескольким языкам казалась ему невыполнимой, поэтому «как бы огненные» языки «почили *по одному* на каждом из них», а могли бы и не по одному, что сильно бы упростило апостольские задачи.

Вместе с тем с точки зрения истории формула обещания Иисуса никак не укладывается в традиционно-профессиональный смысл. Упоминание о «вместимости» впервые в европейской литературе жестко и четко формулирует мысль об исторической ограниченности человеческого знания, сопровождая этот постулат обещанием *нового знания*. Именно этот смысл история эксплицирует из формулы обещаний Иисуса, т. е. превращает Духа Святого из бога—покровителя пропаганды, каким он, похоже, был задуман авторами Библии, в бога—покровителя *познания*, в необходимейшую для будущего Европы деталь существующего пока трансмутационно-познавательного интерьера европейского кодирования, в носителя текста познания, способного сообщить этому тексту преемственность.

Но до этих исторических экспликаций, которыми мы обязаны главным образом Августину с его идеей сотворенного времени как преемственного пути для познания, которое идет по этой страте времен к обрыву Страшного суда, Нового Иерусалима и к завершению всякой истории, пока еще далековато. На этом первом этапе вслед за упразднением института апостолов, а с ним и института живой пропаганды словом, не отде-

лившимся еще от земных его носителей, приходит пора институционализации, пора создания школ и соответственно программ и курсов подготовки, пора исторического и теоретического сжатия накопленного христианством текста для трансляции.

Что накопление текста было прекращено искусственно, а сам текст канонизирован в Книгу-Библию, факт достаточно хорошо известный, но, если бы даже и возникали в этом вопросе сомнения, их было бы легко устранить по результатам анализа ссылок, «параллельных мест» любой прилично изданной Библии. Следы огромной компиляторской работы, которая в качестве одного из критерия включения текста в Библию использовала сеть цитирования, как раз и образуют эти самые «параллельные места». Так что, скажем, если читателю Библии придет в голову вполне законный вопрос, а как, собственно, могла попасть в Библию, мягко говоря, фривольная книга Песни Песней Соломона, то достаточно взглянуть на ссылки, и тайна обнаружится: на эту книгу ссылаются более поздние авторы, от Исайи до Иоанна.

Но даже в этом прекращенном и остановленном виде, каким мы его обнаруживаем в Библии, текст христианства все же слишком велик. Он может, конечно, транслироваться в интерьере подготовки кадров христиан-профессионалов, т. е. в тех же примерно формах, в каких мы сегодня транслируем первоисточники через аспирантуру, но он вряд ли годится для трансляции на уровне мирян. На этом пункте, пожалуй, не следует настаивать: поэмы Гомера или «Витязь в тигровой шкуре» Руставели, да и множество других текстов весьма солидного объема транслировались и транслируются в устной традиции. Видимо, и часть книг Ветхого завета не сразу получила письменное оформление. Но когда речь идет о мирянах, а уж этот-то вопрос исследован довольно подробно, достаточно прочитать любое произведение светской литературы, то ожидать от мирян одержимости текстом Библии не приходится. Талмудисты и начетчики бывали всегда, уже Иисусу приходилось иметь с ними дело, но это лишь исключение.

Даже когда речь идет о подготовке христиан-профессионалов, этого возникающего духовного сословия, вероятность глубокого освоения текста Библии вряд ли можно считать более высокой, чем вероятность глубокого освоения экзама первоисточников аспирантом, сдающим кандидатские экзамены: что-то осталось в памяти, но требовать «знания наизусть» не приходится, а именно это требуется для трансляции Библии как текста. Поэтому, не говоря уже об уровне мирян, в теоретическом сжатии текста Библии нуждается и трансляция на уровне христиан-профессионалов, на уровне клира, на уровне растущей и оформляющейся деятельности в рамках церкви как тела Христова. Возможно, менее насущным с точки зрения трансляции, но достаточно ощутимым и сохранившим следы фактором, толкающим к теоретическому сжатию, был и явно престижный

фактор, с которого мы начали разговор, — сама тезаурусная характеристика Библии.

Никто из христиан-теоретиков не заходил, естественно, так далеко в оценке тезаурусных моментов откровения, как это сделал Спиноза; искусство рубить сук, на котором сидишь, Европа освоила много позднее. Но сам факт ущемленности, комплекса неполноценности, осознания того, что Библия — написана для плотских, что ее адрес — простой и необразованный мирянин, без особого труда фиксируется в патристике как постоянное стремление к истолкованию Библии на более высоком, чем плотский, уровне понимания.

Идет ли речь вообще об интересе отцов церкви к эллинской мудрости, которая располагается на более высоком душевном уровне, или о поисках духовно-пневматического евангелия, а чем видел основную задачу теологии Ориген, необходимость теоретического сжатия для трансляции и уязвленность богодухновенного пневматика фактом обращения Библии к плотскому адресу, к тем самым иудеям, которые «требуют чудес», толкали первых христиан-теоретиков, отцов церкви, в одном направлении поиска структур для теоретического сжатия: к античной философии, к ее результатам. Можно, конечно, спорить, чей вклад в теологическую теорию больше — Филона, Сенеки, Платона, Аристотеля, но это уже буря в стакане воды. Для наших целей достаточно указать адрес, выделить результаты античной философии, ее представления о «должном» как естественный для теологии арсенал структур большой общности для теоретического сжатия хотя и остановленного, но все же слишком объемного текста христианства, к тому же текста, обидным для пневматика образом зафиксированного на низшем плотско-соматическом уровне понимания.

Некоторые уточнения все же нужны. Практика селекции созданных античной философией структур для теоретического сжатия должна, видимо, обнаруживать избирательность как на положении человека в христианской системе тезаурусной одержимости, где даже Духу Святому не дано «говорить от Себя», позволено говорить лишь то, «что услышит», так и на положение христианина-профессионала-пневматика, который хотя и мыслит себя звеном в цепи одержимых, но отнюдь не последним звеном и не конечным, поскольку он обязан транслировать мудрость божию мирянам и, того важнее, направлять на путь истинный язычников, эту «погань», по изначально утвердившейся христианской терминологии.

Не будь этой двойственности критериев отбора, теология, вероятно, замкнулась бы на теоретические схемы платоников, на их идею слабеющей намагниченности-эманации как на идеальный механизм интеграции любого количества различных в иерархию тезаурусной одержимости. Действительно, у Филона, если его допустимо считать христианским писателем, у Климента и Оригена, общепризнанных пневматиков-теорети-

ков Александрийской школы, в какой-то степени и у Евсевия Кесарийского, первого крупного историка христианства, слабеющая одержимость-эманация либо прямо используется как несущая теорию структура уровней истечения божественной благодати, на каждом из которых действуют свои правила оформления единиц, источником которых оказывается обычно Аристотель, а в конечном счете уровни лингвистических единиц, либо же слабеющая одержимость-эманация используется как основание выделения уровней общения по тезаурусной характеристике в последовательность типа: Бог-Отец — Бог-Сын — Бог — Дух Святой — духовный — душевный — плотский.

Именно этот способ теоретического сжатия, явно ориентированный на первый всеобщий критерий, на включение человека вообще в тезаурусную иерархию одержимости, лежал в основе «субординационизма», триадно-эманационного истолкования трех левых, да и всех остальных членов последовательности. Бог-Отец толковался как первопричина ряда, абсолют, по нормам апофатической теологии, как и по нормам слабеющей эманации, вообще недоступный для человеческого бытийно-качественного определения, поскольку высший уровень для человека-пневматика в тезаурусной иерархии — четвертый, а постижение возможно лишь на уровень выше, т. е. до уровня Бога-Сына. Бог-Сын соответственно оказывался первым звеном одержимости-эманации, которое при посредстве Духа Святого постижимо для духовного, но непостижимо для душевного. Святой Дух — третьим звеном, которое при содействии духовного достижимо для душевного, но непостижимо для плотского. Духовный-пневматик в такой иерархии был четвертым звеном, которое при содействии душевного постижимо для плотского-соматика.

Нетрудно понять, какое огромное значение имела такая триадная тезаурусная иерархия для трансляции христианского текста, и прежде всего для подготовки пневматиков, христиан-профессионалов. Иерархия жестко определяла место «душевной» эллинской мудрости как средства перехода с уровня плотского на уровень духовный, т. е. сказывалась теоретическим обоснованием тривия — грамматики, риторики и диалектики — как первого и необходимого этапа пневматической пропедевтики, трансляционного движения из плотского в духовное. И хотя дни субординационизма были сочтены, победу одержали монархичане, сторонники единоначалия, низшие уровни тезаурусной иерархии, сотворенные христианами-теоретиками по образу и подобию намагниченности-одержимости-эманации платоников, сохранились в неприкосновенности. Тривий, а вслед за ним квадративий — арифметика, астрономия, геометрия, теория музыки, — «семь свободных искусств», именно в этом теоретическом обосновании через тезаурусную иерархию уровней понимания стали исходной базой строительства европейского образования от монастырской школы до университета и светской гимназии.

На вопрос Тертуллиана: «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» — любой средневековый клирик мог бы с полным правом ответить: есть два Иерусалима, земной и небесный, и путь от земного к небесному ведет через Афины; другого пути нет.

Второй критерий селекции структур для теоретического сжатия — положение христианина-профессионала, духовного в христианской иерархии тезаурусной одержимости, — обретал растущий смысл и растущее значение по ходу институционализации церкви, все более жестко определявшей себя в роль посредника между миром и богом, в роль монопольного и полномочного духовного пастыря мирян. Независимо от того, вплетались ли в этот процесс становления церкви политические мотивы власти, а они безусловно вплетались, церковь при всей ее божественности лишь рукотворный храм земных и смертных людей со всеми их достоинствами и слабостями, теоретическая санкция права церкви на роль посредника между богом и человеком оказывалась в явном противоречии с триадным истолкованием верхушки тезаурусной иерархии уровней понимания. Бог-Отец как знак духовной профессии оказывался за горизонтом духовной эмпирии, оставался чем-то непостижимым в духовных определениях и потому уже бесполезным: его деятельность нельзя было описать в терминах духовной деятельности пневматиков, а это значит, что и продукт деятельности пневматика-новатора нельзя было описать в терминах понятной для всех пневматиков деятельности Бога-Отца.

Пневматик-новатор оказывался при этом в том же глупейшем положении, что и гражданин-новатор или художник-новатор в одностороннем трансмутационном интерьере платоновской намагниченности-одержимости, он попросту был отключен от творчества, оказывался рупором бога — субъекта творчества. Чтобы вернуть земному интерьеру духовных-пневматиков трансмутационную характеристику, а с нею и право пневматика-новатора ссылаться от имени бога, решать и говорить от имени бога, Бога-Отца следовало вернуть в интерьер духовной деятельности на правах носителя ее текста, т. е. на правах бога-покровителя духовной профессии. Без этого земная практика церкви лишалась небесной санкции и небесного авторитета, а без этого и в наши новые атеистические времена не так-то просто обосновать презумпцию непогрешимости земных авторитетов.

Претензии церкви и клира в целом на духовное руководство миром и на авторитетную монополию в этом великом деле наталкивались на ту внешне малозаметную, но всегда присутствующую в Библии и, конечно же, в формуле Иисуса связку: «Не от Себя говорить будет», которая, собственно, и давала повод включать Бога-Отца, Бога-Сына и Бога — Святого Духа в тезаурусную иерархию на правах отдельных членов ряда. Чтобы вернуть Бога-Отца в интерьер духовной эмпирии, эту связку — основание бытийной различности Бога-Отца, Бога-

Сына и Бога — Духа Святого — следовало похерить, надо было слить три различных члена ряда в один, сохранив ему лишь различие ликов-срезов, о которых мы говорили в предыдущей главе о генезисе европейского социокода.

Тринитарные споры, война субординационистов и монархиан вокруг Троицы, хотя она многим из нас и представляется мышшиной возней по неясному поводу, имели именно этот смысл борьбы за сохранение связки: «Не от Себя говорить будет» — или за ее устранение. Сохранение связки означало бы отказ от претензий церкви на лидерство и безусловный авторитет в делах духовных. Устранение связки и совмещение трех первых членов иерархии в единое трехликое существо, в монаду или в метафизическую точку, как сказал бы Лейбниц, означало бы небесную санкцию этих претензий. Соблазн был слишком велик. Как всегда в таких случаях, соображения ближайшей и очевидной пользы сказали свое решающее, хотя и недальновидное слово. Церковь получила небесную санкцию на творчество и реализовала ее в догме — новой форме продукта творчества пневматиков-новаторов. Но, совершив столь очевидно полезное дело, пневматики-новаторы выпустили очередного джинна из бутылки, спустили со ступеней изобретательности еще один корабль европейской истории — Св. Троицу, роль которой по отношению к антично-христианскому флективному миропорядку сравнима с ролью пентеконтеры по отношению к традиционному миропорядку доантичной Греции. Никейский собор 325 г. был в этом смысле величайшим историческим событием духовной жизни Европы, началом поиска науки.

Догматика, теология божественная и теология естественная

Первым и ближайшим следствием принятого на Никейском соборе символа веры, в частности и догмата Св. Троицы как единой божественной сущности в трех «неслиянных» и тем не менее равносильных ликах, было, естественно, оживление духовного творчества. Собор за собором церковь голосует истины, постулаты собственного существования, принимает новые догматы или уточняет ранее принятые. Введенный на правах догмата католицизма постулат о непогрешимости папы как верховного пневматика-новатора значительно упростил дело. Догматизации через голосование или прямое указание папы римского подверглось все, способное вызывать разногласия. Даже богородица не убереглась от догматики: непорочность зачатия стала догматом католицизма и всякое теоретическое посягательство на этот предмет было, к вящей славе Девы Марии, пресечено в корне.

Но именно эта творчески-волевая стихия активной догматики, искоренение разномыслия по поводу любых сколько-нибудь

важных для церкви вопросов давали множество побочных и незапланированных эффектов. Некротизируя теологию, замораживая отдельные вклады пневматиков-новаторов в догматы, в «решенные вопросы», усматривая в любом споре и в любой дискуссии повод для вмешательства и пресечения, догматика активно перестраивала трансляционно-трансмутационный интерьер теологии, насыщая его новыми психологическими установками, процедурами, стандартами строгости, а главное — догматика в результате этих трансформирующих усилий все более сближает строение интерьера теологии с тем типом кумулирующей дисциплины, который мы обнаруживаем сегодня в опытной науке.

Именно к христианской догматике восходят основные наборы установок психологии научной деятельности: непримиримость к противоречию; твердая вера в разрешимость любой дисциплинарной проблемы; осознание повтора как дисциплинарного преступления, «плагиата»; самоустранение из описания по принципу библейской связки — «Не от Себя говорить буду»¹; самоограничение «открытием», обнаружением нового без попыток ценностной, «от себя», интерпретации открытого в субъективных шкалах оценки и т. д. В этот же период возникают и строгие контуры членения кумулятивной дисциплины: а) массив накопленных результатов — «решенных вопросов», к которым *запрещено* возвращаться под страхом дисциплинарного наказания-отлучения; б) предмет — место не решенной пока дисциплинарной проблематики; в) дисциплинарная деятельность — выявление в предмете проблем, их постановка и перевод в догматическую форму «решенного вопроса», в санкционированное дисциплиной признанное знание.

Не будет особым преувеличением сказать, что под давлением догматики теология постепенно превращается в тренажер научной дисциплинарности, который, как и все тренажеры, лишь имитирует будущую деятельность, работает, так сказать, на холостом ходу, перемалывая слова в слова, но с «чертежной» точки зрения распределения ролей и сопряжения усилий живущего поколения дисциплинарной общности это уже «почти» естественнонаучная дисциплина, которой не хватает, как уже говорилось, направленной в будущее верифицирующей процеду-

¹ Может показаться странным, что мы, только что устранив эту связку ради обоснования права церкви на догматику, тут же возвращаемся к ней на уровне духовной деятельности. Но в борьбе субординационалистов и монархистов вопрос об устранении связки ставился не вообще, а лишь применительно к трем первым членам тезаурусной иерархии одержимости. Сама же иерархия не была разрушена, и связка осталась в силе. У Августина, например, мы обнаруживаем сознательное и со ссылкой на Библию применение этой связки в рассуждении о грехе и лжи: «Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел говорить ложь от *своих*, а не от божьих — стал не только лживым, но и отцом лжи (Иоан., 8, 44). Он первый солгал. От него начался грех, от него же начался и ложь» (О Граде Божием, XIV, 3).

ры, осознания предмета под формой авторитетного носителя истины в последней инстанции, т. е., грубо говоря, перевода избранного текста — носителя истины из массива наличных результатов в массив будущих, в предмет.

Начало этого процесса мы обнаруживаем в сдвигах внутреннего членения теологии. Наиболее догматизированная ее часть, т. е. то, что должно стать массивом неприкасаемых и окончательно решенных вопросов, массивом наличного дисциплинарного знания, вычленяется сначала в «божественную» (*theologia divina*), а затем в теологию «откровения» (*theologia revelata*), тогда как предметная составляющая совершает скальзывающее движение от теологии «мирской» (*theologia mundana*) к теологии «естественной» (*theologia naturalis*). Членение единой теологии на теологию откровения и естественную теологию становится устойчивым.

Именно эта устойчивость членения должна привлечь наше внимание. Если естественная теология фиксируется как устойчивая оппозиция теологии откровения, а по всем свидетельствам так оно и происходит, то это очевидная заслуга самой теологии. Ни в античности, ни тем более в традиции мы не встречаем природу в функции чего-то устойчивого, в функции признанного социальным кодированием носителя истинности и источника нового знания. Достаточно вспомнить платоновское: «...для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (Тимей, 27d—28a). Даже у Аристотеля с его истинной-соответствием природа или, вернее, распределенное в первые сущности вечное окружение всегда текуче, неустойчиво. Противопоставляясь неизменному лингвистическому формализму как нечто, сообщающее предложениям-суждениям свойство истинности или ложности, первые сущности Аристотеля скорее объясняют своей единичностью и текучестью сам механизм перехода истинного в ложное и ложного в истинное, чем предлагают сколько-нибудь устойчивую опору познанию. Первые сущности Аристотеля в принципе нельзя остановить в логике понятий, поскольку все суждения-предложения лишь моментальные снимки субъекта-подлежащего, одно из возможных состояний которого зафиксировано объектом-дополнением, тогда как неотторжимое свойство субъекта-подлежащего, первой сущности, — быть в движении-изменении, принимать противоположные определения.

Иными словами, с античной точки зрения та сумма представлений, которую связывает с термином «природа» современный ученый-естественник и которая могла бы сделать осмысленным термин «естественная теология», выглядит по меньшей мере странно. Под «природой» в узком смысле, как разъясняет Аристотель в пятой главе «Метафизики», этом первом философском словаре, античность понимает мир рождающихся и проходящих жизненный цикл смертных вещей, а в широком —

указание на генезис вещи, ее определение по способу появления на свет. Такая природа заведомо лишена стабильных характеристик вечности, неизменности, постоянства, и если к ним причастна, то либо через процесс подражания внешним ей образцам (Платон), либо через универсальную космическую целевую характеристику (Аристотель). Искать в этой природе устойчивое само по себе, тем более образцы устойчивости, вневременные и внепространственные, а следовательно, вечные и неизменные «решенные вопросы», как это делают сегодня естественнонаучные дисциплины, значило бы с античной точки зрения напрасно тратить силы.

И все же, как мы увидим ниже, некоторые точки схождения обнаруживаются. А пока попробуем представить себе, чем кроме философского наследия греков располагала теология посленикейского периода и соответственно что могло бы иметь отношение к попыткам теологии включить природу в предмет, переосмыслить ее в каких-то новых концептуальных рамках.

Первое, что приходит в голову, это сам постулат творения мира по слову, а человека по образу и подобию божьему. Если мир, природа сохранили следы творения как некую логическую характеристику, а богоподобный человек способен в ней разобраться, то человек способен узнать нечто о боге, а природа может стать предметом теологии. В сущности, в конечном счете так оно и окажется, деизм примерно в таких формулировках будет санкционировать свое право на существование, но на этапе поиска духовных лесов выхода на природу как на источник познания постулат сотворенности природы по слову вряд ли может помочь делу. Хотя о нем и много говорится, а Евангелие от Иоанна прямо начинается с творения по слову, описание творения мира у Моисея мало похоже на творение по слову. Бог сначала творит, а потом называет сотворенное, дает ему имя, а это классический традиционный способ творения. Сама идея творения по слову заимствована, возможно, либо у стоиков, либо у тех же платоников с коррекцией на Аристотеля: логос или логосы, в том числе и сперматические-осеменяющие, можно встретить и у стоиков, и у платоников, и у Филона.

Далее, у теологов-теоретиков было, как мы упоминали, прямое обещание Иисуса снять историческую ограниченность человека, обещание нового знания при содействии святого духа. Как официально признанные богодухновенными, теологи и право имели на активные познавательные попытки, и могли стремиться реализовать это право. Правда, обещание нового знания не имело жесткого адреса, не указывало на природу как на возможный источник знания. Августин, например, его истолковал как указание на знание о спасении, реализовал эту обещанную возможность в идеях сотворенности времени, в параллелизме и противоречии исторических процессов, один из которых ведет к граду божьему и к вечной жизни, а другой — к окончательной гибели.

Хотя само направление этой попытки не представляет для наших целей особого интереса, нам все же следует отметить появление у Августина восприятия времени как конечной длительности [17] и соответственно взгляда на дела земные и на весь сотворенный мир *sub specie aeternitatis*. Это еще не было практической сакрализацией времени, но уже создавало типичную для сакрализации парность события и фона. По связи с Августином появляется также важное для нас различие: *ante rem* — *in re* — *post rem* (до вещи — в вещи — после вещи), которое обнаруживает типичную триадную структуру. Фиксируя познавательные позиции бога (до вещей) и человека (после вещей) и эволюционируя вслед за Троицей к равновесию, эта триада во многом способствовала и становлению нового взгляда на природу, и теологическому обоснованию опытной науки.

В числе других следует, видимо, учитывать и тот стимулирующий по крайней мере эффект, который порождался самой догматикой. Умножая «решенные вопросы» и вытесняя деятельность теологов-теоретиков в область нерешенного, догматика волей-неволей толкала теологов на освоение новой проблематики, которая могла оказаться и проблематикой естественной теологии.

К более активному, а главное — адресному фактору становления естественной теологии принадлежит, по нашему мнению, появившийся где-то в посленикеевский период образ «Книги природы», генетически явно принадлежащий к интерьеру теологии. Как уже освещенный поэтический штамп он встречается в XII в. у Алэна Лиильского, например. Поскольку именно Библия и прежде всего Библия была для средневековья Книгой, как позже Аристотель стал для теологии просто философом, смысл «Книги природы» очевиден. Раймунд Себундский во введении к своей «Естественной теологии» включает этот образ в число отправных аналогий, сообщая, что бог дал нам две книги — «Книгу природы и Библию» [71, с. 323]. Нетрудно понять, что этот образ мог нести огромную смысловую нагрузку для средневековой Европы, да и не только средневековой. Следы «Книги природы» как основного, похоже, структурного и архитектурного элемента строительства духовных лесов вокруг будущего «храма науки» (также не в интерьере науки возникший образ) продолжают существовать в научном сознании и сегодня. Сначала теологами, что было только естественно с учетом строения интерьера теологии, а позже и учеными, что менее естественно, но объяснимо через многоликость интерьеров как связь концептуальной преемственности с теологией, «природа» осознается как книга — носитель текста, и, поскольку у Библии и «Книги природы» один и тот же автор, «природа» осознается как священный, несущий истины в последней инстанции текст равного с Библией, а возможно, и более высокого достоинства. Библия адресована человеку, и не человеку вообще, а плотско-

му нудею, «требующему чудес». Она имеет поэтому отчетливо выраженную тезаурусную характеристику, тогда как «природу» бог творил без посредников, и там этой тезаурусной характеристики, учитывающей вместилище посредника, может и не оказаться.

Но эта тезаурусная характеристика мира может и обнаружиться как принципиальный вопрос о его познаваемости человеком. Все дело в том, для кого бог творил мир. Теологи не сомневались, что мир сотворен для человека, создавали один из крупнейших пиков цитирования на высказывании Моисея: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие, 1, 26—28). Если мир сотворен для человека — венца творения, то тезаурусная характеристика необходима. Мир должен быть познаваем, без этого человеку невозможно владеть миром со знанием дела, осуществлять свою власть над ним.

У Моисея акт ввода во владение оформлен типичной для традиции лингвистической процедурой называния, процедурой распределения имен по природе: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Бытие, 2, 19—20). Акт ввода во владение «природой» оказался, естественно, затруднительнее, но именно идея человеческой власти над миром, тезаурусного превосходства человека над созданной для него тварью поддерживала оптимизм и теологов и ученых в отношении познаваемости мира. Много позже Гоббс так подведет итоги спорам о тезаурусной характеристике мира и о его познаваемости: «Тем не менее мы не должны отречься от наших чувств и опыта, а также от нашего естественного разума (который является несомненным словом Божиим). Ибо все эти способности Бог нам дал, дабы мы пользовались ими до второго пришествия нашего Святого Спасителя. Поэтому они не должны быть завернуты в салфетку слепой веры, а должны быть употреблены для приобретения справедливости, мира и истинной религии. Ибо хотя в слове Божьем есть многое сверх разума, т. е. то, что не может быть ни доказано, ни опровергнуто естественным разумом, но в нем нет ничего, что противоречило бы разуму. А если имеется видимость такого противоречия, то виной этого является или

наше неумение толковать слово Божие, или наше ошибочное рассуждение» [16, т. 2, с. 379—380].

И все же при всей концептуальной значимости «Книги природы» и явном ее участии в акции овладения природой, превращения ее в законный предмет опытной науки сам этот концепт вряд ли мог подняться выше роли контактного устройства, связывающего Библию и природу, т. е. он вряд ли мог быть в функциональном отношении чем-то большим, чем, скажем, трубопровод, по которому следовало еще закачать в природу знаковый силикатный клей константности, вечности, стабильности в репродукции, разрешимости, свободы от отметок пространства и времени, т. е. все те, кроме личностных, свойства, которые традиция, античность, христианство приписывали богу, а мы, с божьей помощью,— знаку, основываясь на послышке: все боги суть знаки, средства социального кодирования, несущие, если их не перегружают самостью, разумом, волей, весьма полезные и необходимые для многих трансляционно-трансмутационных интерьеров функции.

Для теологии вопрос о том, что именно закачивают в природу через трубопровод «Книга природы»,— во многом вопрос о слове, по которому сотворена природа. И теологи, и первые ученые много внимания уделяли этому вопросу. Так появился бог — зодчий, архитектор, математик, геометр, т. е. знаменитая констатация Галилея: бог сотворил Вселенную на языке математики — не была для Европы неожиданностью. Свое мнение о том, по логосу или иному слову должен был бы бог творить природу для естественнонаучных дисциплин, мы пока зарезервируем. Так или иначе, но в первой половине XIV в. парижские оккамисты Жан Буридан и Николай Орем сформулировали теорему толчка, или, как ее называют сегодня, теорему количества движения. Этот первый качественный анализ вещества, попавшего в природу через «Книгу природы», обнаружил, во-первых, выразимость вещества в математике и, во-вторых, принадлежность его к тому, что после Галилея будут называть инерцией, вселенской ленью природы, ее стремлением сохранять то, что есть, и сопротивляться любым переменам.

У Буридана и Орема теорема толчка формулировалась просто: равномерное прямолинейное движение не требует указания причин. Но если присмотреться к этой простоте, особенно ко второй ее части — «не требует указания причин», то в голову начинают приходиться какие-то странные мысли. Что в античности и в христианстве не требовало указания причин? Очевидно, лишь «начала», «абсолюты», «первопричины ряда», «Бог-Отец» — только то, что так или иначе было причастно к постулату Прокла: «Все сущее эманурует из одной причины, из первой» (Начала теологии, 11). С точки зрения теологии и философии тех времен, когда абсолюты, начало, первоначало ассоциировались с идеей бога, Буридан и Орем явно прикоснулись к чему-то божественному в природе, в какой-то мере

вернули философию к тем изначальным временам гилбзоизма, когда Фалес уверял, что все полно богов (*Аристотель. О душе, 411a*). С другой стороны, сама эта божественность начал и абсолютов никогда не ассоциировалась ни античностью, ни христианством с движением, а, напротив, всегда воспринималась как косность, неподверженность движению и изменениям. Мы уже встречались с этим у Платона и Аристотеля, но тот же круг ассоциаций характерен и для христиан. Иаков, например, пишет: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у которого нет изменения и ни тени перемены» (1, 17). В этом же направлении идет и на это место Иакова ссылается взыскующий истины Августин: «Но я и не этих творений, а тебя самой, тебя, истина вечная, в которой нет изменения и тени перемены, алкал и жаждал» (Исповедь, III, 6). Вот это-то и странно в теореме толчка: движение, становясь абсолютом, безначальным началом, не требующим указания причин, причисляется к лику истин, в которых нет изменения и ни тени перемены.

Парадоксальный и революционный смысл этого заявления очевиден. Мы можем только присоединиться к мнению Оппенгеймера, что именно с теоремы толчка начинается опытная наука [38, с. 12—21]. Но и мнение Оппенгеймера, и наше одобрительное отношение к этому мнению лишь историческая экспликация смысла того поступка, который вряд ли совершался для истории. Трудно, невозможно себе представить дело так, что вот парочка оккамистов, теологов и коллег по Парижскому университету, то ли в подпитии, то ли по злому умыслу и сговору решила заложить мину под теологию, а заодно и краеугольный камень в храм опытной науки. Дело очевидно не могло происходить так. Была и соответствующая атмосфера, в которой могло произойти это событие, был и какой-то вполне земной конкретный повод, по которому оно произошло.

Сначала об атмосфере. Это все та же посленикеевская атмосфера, густо насыщенная парами догматики, выращающая кристаллы догматов — «решенных вопросов», которые не только не требуют указания причин, но и любую попытку такого рода с неизбежностью интерпретируют как вызов авторитету церкви—папы—Бога-Отца. Так, может быть, именно догматика закачивалась в природу через трубопровод «Книга природы»? Может быть, теологическому взору, отуманенному парами догматики, природа мерещится еще одним «символом веры», кучей диссоциированных догматов — «решенных вопросов», ни один из которых не требует указания причин? Может быть, «опытная наука» просто другое название для «естественной догматики»? Ведь как бы благородно ни понимать науку, а «открытые» почти во всех языках дериват «откровения», ученый любой дисциплины «не от Себя говорит», приносит на склад готовой продукции, предъявляет для социализации-публикации «решенный вопрос», т. е. догмат, не требующий указа-

ния причин, поскольку в эксперименте он подтвержден авторитетом природы.

Мечтающего об отделении науки от государства, о свободных городах науки, о научных монастырях и градах китежах, усердно копающего архивы геральдики в поисках свидетельств аристократичности ученого рода, современного ученого вряд ли оскорбит генеалогическая связь с теологией. Но церковная догматика — это уже, пожалуй, слишком. Совсем не это нужно ученому, вовсе не этого он хотел и искал. Но оставим пока эту эмоциональную сторону дела, попробуем по возможности объективно и без эмоций разобраться в посылках и следствиях, которые вытекали бы из признания того, что новая концепция природы — предмета естественнонаучных дисциплин — есть продукт посленикеевской догматики, есть восприятие природы под формой символа веры как диссоциированного набора догматов, ни один из которых не требует указания причин.

Присутствие Бога-Отца в интерьере церковной догматики, которое обеспечено догматом Св. Троицы, ставит Бога-Отца практически в то же положение, в каком находятся боги-покровители профессии. Любая попытка пневматика-новатора социализировать свой результат от имени бога будет приписывать Богу-Отцу арсенал наличных форм деятельности пневматиков с той же неизбежностью, с какой, скажем, богу-покровителю гончарного искусства приписывается арсенал наличных форм деятельности гончаров. Без такого уподобления по деятельности тезаурус будет нарушен и общение по поводу нового станет невозможным.

Если это так, а с точки зрения универсальности трансляционно-трансмутационного отношения интерьер церковной догматики не лучше и не хуже других интерьеров, то Бог-Отец должен в своей деятельности по-разному осмысляться и восприниматься христианами-теоретиками в доникеевский и в посленикеевский период. В отличие от доникеевского «открывающего» посленикеевский Бог-Отец не только открывает, но и *догматизирует*: продукт его деятельности, как и продукт деятельности пневматика-новатора, — *догмат*, «решенный вопрос», *закон жизни*, который должен быть принят на веру как данность, а не обставляться еретическими зачем и почему. Хотя в церковной догматике номотетика затрагивает лишь область духа, осознанный по нормам церковной догматики и через ее призму Бог-Отец связан теперь по форме продукта. Он не может уже, как это было в доникеевский период, творить природу вообще или творить ее по слову вообще, а обязан творить ее именно в той форме, в какой пневматики-новаторы творят символ веры. По посленикеевскому канону природа обязана быть кучей догматов, лишенных отметок пространства и времени вечных и неизменных «решенных вопросов», о причинах которых не следует спрашивать уже потому, что подотчетность не входит в правила церковной догматики, не может появиться и у ее бога.

Догматика и философия

Закрепившись на этой догматической модели генезиса новой концепции природы, мы можем теперь оглянуться в поисках философского материала, который мог бы быть использован в процессе строительства новой концепции. Если, как, в сущности, оно и было, выбор ограничен Платоном и Аристотелем, то Платон с его миром идей-образцов был бы, пожалуй, более полезен на первом, «трансляционном» этапе строительства интерьера естественной теологии — достаточно просто утопить мир идей в природе, чтобы получить новую концепцию, тогда как Аристотель с его логикой и истинной-соответствием был бы более полезен на втором, «трансмутирующем» этапе строительства интерьера естественной теологии как дисциплины. Но не будем гадать, попробуем применить более надежную процедуру движения по сети цитирования для выявления области вовлечения философского материала. Обратимся к поводу появления теоремы толчка как первого естественного догмата и краеугольного камня храма науки.

Что, собственно, и по какому адресу хотели сказать Буридан и Орем, формулируя теорему толчка, куда и в кого они метили, чего добивались? Здесь как раз нет никаких тайн и секретов, адрес практически ясен. Оккамисты сражались с Фомой за аристотелевское наследство и вокруг этого наследства. Теорема толчка нацелена на первое из пяти предложенных Фомой доказательств бытия божьего и пущена в это доказательство как разрушительный снаряд. Парижские оккамисты в их собственном мироощущении менее всего занимались закладкой фундамента опытной науки, у них были дела поважнее и поинтереснее — пустить ко дну корабль томистов, учинив ему неустранимую пробоину в самом деликатном месте.

Явно следуя античной формуле двусубъектного отношения «один разумно движёт, оставаясь неподвижным, другой разумно движется, оставаясь неразумным» и не совсем точно воспроизводя аргументацию Аристотеля, Фома пишет: «Первый и наиболее очевидный путь (доказательства бытия бога.— М. П.) исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт... Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следова-

тельно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения, второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем... Следовательно, необходимо дойти до некоторого Перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога» (Сумма теол., 1, q. 2, 3с).

Нетрудно понять, в какую кашу обращается вся эта железная цепь аргументов при соприкосновении с теорией толчка. Но коль скоро мы путешествуем по сети цитирования не в поисках каши, а с другими намерениями, нас больше должен интересовать не вопрос о том, насколько действителен снаряд оккамистов, а прежде всего вопрос о том, с каких это пор теологи стали доказывать бытие божие от природы, демонстрируя тем самым, что разделенные для античности и доникейской теологии понятия бытия — вечной определенности, «у которой нет изменения и ни тени перемены», и движения — смертной текучести через нарушение определенности бытия, через изменение и перемены, вошли в единый комплекс движения в бытийной определенности или бытия в движении, в комплекс-синтез, явно алогичный и по античной, и по доникейской норме. Пока этого не произошло и бытие — вечная определенность осознается чем-то противоположным смертному движению-изменению, отрешенным от природы — смертного мира движения-изменения, доказательство бытия божьего с опорой на природу немислимо или, что то же самое, невозможна выразимость природы в остановленном знаке, в логике понятий. Появление доказательства бытия божьего с опорой на бытийно-знаковую характеристику природы не могло произойти раньше появления самой этой характеристики в осознанной или неосознанной концепции природы, поэтому сам факт обнаружения такого доказательства как очевидной экспликации этой характеристики у того или иного теолога-теоретика может служить достаточно надежным свидетельством в пользу *совершившегося уже сдвига восприятия природы* от антично-доникейской концепции природы, противопоставленной неподвижному и вечному бытию как совсем другое «смертное место» движения, изменения, перемен, к посленикеевской догматической концепции природы — внутренне упорядоченного, вечного бытийно-динамического континуума окончательно определенных в догматы и сохраняющих определенность вещей.

Под подозрение можно поставить почти все имена ранней схоластики, начиная с Эриугены, который в общем-то тоже, хотя и тяготеет из-за недоразумения с ареопагитиками к слабеющей эманации платоников и к апофатической теологии, уже в IX в. «нащупывает» суть дела, говорит нечто и о вещах, и о боге, которому лучше не знать о своем присутствии в тварном мире: «И насколько Он не постигает Себя как нечто существующее в вещах, им сотворенных, настолько же Он постигает Себя как сущее превыше всего, и потому неведение Его есть

истинное постижение. И насколько Он не знает себя в сущих вещах, настолько же Он знает, что возвышается надо всем; и потому через незнание Себя самого лучше знает Себя самого. Ибо лучше знать Себя удаленным от всех вещей, нежели если бы Бог знал себя включенным в число всех вещей» (О разделении природы, II, 29, 597—598). Иными словами, вещи доказывают бытие бога независимым от самого бога способом, но, с точки зрения представлений теолога-теоретика о должном и лучшем, богу лучше не знать об этом.

Вполне определенным, чистым случаем выхода к богу с опорой на природу можно считать онтологическое доказательство бытия божия у Ансельма Кентерберийского во второй половине XI в. Доказательство явно построено на догматизации Платона, его подражании, участии мира идей в мире вещей, и сам акт догматизации состоит в отождествлении мира идей-образцов, созданных богом и предшествующих акту творения (до вещей), с миром идей-образцов, которые человек способен извлечь из вещей сотворенной по божественным образцам вещной природы (после вещей). Иными словами, средний член триады: до вещей — в вещах — после вещей — осмысливается как выстроенная богом перегородка между божественным интерьером (до вещей) творения по правилам догматики, где бог оперирует платоновскими идеями-образцами, и человеческим интерьером (после вещей) извлечения из этой вещной перегородки инвариантной для бога и человека составляющей — тех самых идей-образцов, которые заложены богом в эту перегородку-природу в акте творения. Именно инвариантность идей-образцов дает право человеку, который всегда после вещей, судить о бытии бога, поскольку он сам создан по образу и подобию божьему. Бытие «примысливается» богу как необходимый носитель общего человеку и богу свойства.

Вот с этого момента мы уже можем начать движение по посленикейской теологии в «семимильных сапогах», затрагивая лишь самое основное и значимое, связанное с модификациями триады: до вещей — в вещах — после вещей, истины-соответствия, оппозиции субъект — объект. Но предварительно нам следует сделать существенную с точки зрения взаимопонимания оговорку. Период средней и поздней схоластики рассматривают обычно как период борьбы между реалистами, тяготеющими к идеализму, и номиналистами, тяготеющими к науке и материализму. С точки зрения долговременной исторической экспликация смысла событий той эпохи против такого подхода нечего возразить. Пока проблема ставится в плане: «Что из всего этого в конце концов получилось?», мы не только согласны с этим подходом, но и, более того, готовы как раз в этих событиях видеть и подготовку науки — институционализированной эмпирии познания, и подготовку самой гносеологии как дополняющей составной части предмета философии (мировоззрение+гносеология), и подготовку соответствующих гносеологических оп-

позиций субъекта и объекта, мышления и бытия, реализованных в философском идеализме и философском материализме как двух теоретически осмысленных и получивших завершение знаковое оформление решений гносеологической проблематики.

В этой долговременной исторической экспликации смысла мы целиком разделяем ту высокую оценку роли номинализма в подготовке науки и материализма, которая выражена в известном высказывании Маркса:

«Материализм — прирожденный сын Великобритании. Уже ее схоластик Дунс Скот спрашивал себя: „Не способна ли материя мыслить?“

Чтобы сделать возможным такое чудо, он прибегал к всемогуществу божьему, т. е. он заставлял самое теологию проповедывать материализм. Кроме того, он был номиналистом. Номинализм был одним из главных элементов у английских материалистов и вообще является первым выражением материализма.

Настоящий родоначальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки — это Бэкон» [6, с. 142].

Иными словами, когда речь идет о далекой перспективе и об оценке событий от далекого будущего, мы, как об этом уже не раз говорилось и в этой, и в других работах [41], исходим из того, что европейский способ кодирования не сразу выработал трансмутационные институты, сравнимые по эффективности с институтами традиционного общества, что наука как раз была таким первым и остается пока единственным трансмутационным институтом и что поэтому опытная наука, гносеология как составляющая предмета философии, появление на гносеологической почве, которой раньше не было, философского материализма и идеализма, все это — продукты единого взрыва-замыкания на новую концепцию природы, а сам этот взрыв подготовлен борьбой номинализма и реализма в средней и поздней схоластикѣ. Именно этот ход и исход событий зафиксирован Марксом, и мы используем это марксистское высказывание как общий ориентир дальнейшего изложения хода событий.

Однако кроме проблемы: «Что из всего этого в конце концов получилось?» — есть и более узкая, в пределах жизни нескольких поколений проблема преемственности происходящего: «Как все это делалось?», в рамках которой мы уже не имеем права искусственно ориентировать конкретную теоретическую деятельность конкретных земных индивидов на оценки далекого будущего.

Здесь, в рамках этой узкой проблемы, эти индивиды, как и все мы, менее всего осведомлены об оценках будущего, хотя, возможно, всем им безразличны эти оценки, а деятельность их ориентирована, как и деятельность любого живущего поколения, на их конкретные наличные «суммы обстоятельств», в частности и на сумму теологических обстоятельств, как она

представлена работами предшественников, и на изменение этой суммы обстоятельств. Когда Абельяр, «вздыхая, рыдая и проливая слезы» [10, с. 41], читает на Суассонском соборе символ веры Афанасия (никийский), нам это может показаться смешным и нелепым, но весь вопрос в том, откуда и с какого расстояния начинать смеяться — от второй половины XX в. или от 1121 г., от собора в Суассоне, где Абельяра осудили как еретика и заставили сжечь рукопись. У каждой эпохи свои символы веры, свои обстоятельства, и именно этого нам нельзя забывать. Мы пока в эпохе, символ которой — церковная догматика, и описываем мы людей, которые, во-первых, искренне, до вздохов, слез и рыданий, верят и тому, во что мы столь же искренне не верим, а во-вторых, перед нами прежде всего теологи-теоретики, а затем уже и «по совместительству» философы. Они еще слыхом не слыхивали о том, что есть или будет гносеология, что будут гносеологические батальи материалистов и идеалистов по поводу и без повода, просто так, для ради профилактики, что будет и такое, о чем им и во сне не снилось, — спор о том, кто из них и куда тяготел, в какие кусты стыдливо удалялся.

А теперь к делу. Реалисты, используя мир идей Платона и догматизируя его идеи-образцы до вещей-образцов, какими они предстают в интерьере человеческого постижения (после вещей), изначально жестко определили трансляционные контуры естественной теологии, и дальнейшие события, когда подключаются философские конструкции Аристотеля и инициатива переходит к концептуализму и номинализму, ведут не столько к снижению жесткости этих первичных, реализмом заданных, трансляционных контуров, сколько к появлению усложненных структур типа: образец—деятельность—вещь или вещь—деятельность—образец, а затем и к дуализму мира вещей и мира мыслей о вещах, но совершенно иначе ориентированному, чем платоновский дуализм мира идей и мира вещей. Эти изменения, хотя они и не выходят за рамки теологии, т. е. конечной целью имеют задачу познания бога, приближения к богу, принимают смысл строительства трансмутационного канала — первой европейской теории познания.

Проследим на примерах, как это происходит. Признанный реставратор аристотелизма Фома пишет об истине-соответствии: «Истина состоит в соответствии интеллекта и вещи, как то сказано выше. Но такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи как наугольник и мерило. Обратным образом обстоит дело с интеллектом, который получается от вещей. В самом деле, когда вещь есть мерило и наугольник интеллекта, истина состоит в том, чтобы интеллект соответствовал вещи, как то происходит в нас. Итак, в зависимости от того, что вещь есть и что она не есть, наше мнение истинно или ложно. Но когда интеллект есть мерило и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту;

так, о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда сна отвечает правилам ремесла» (Сумма теол., 1, q. 21, 2с).

Все это, конечно, похоже на Аристотеля, особенно промежуточное разъяснение об условиях, при которых наше мнение истинно или ложно. Но вместе с тем похоже и на Платона, вернее, на догматизированного Платона реалистов: то интеллект прилагается к вещи на правах образца (мерило и наугольник), то, наоборот, вещь прилагается к интеллекту на тех же правах. А в общем-то это не похоже ни на Аристотеля, ни на Платона. За рассуждением на правах фона маячит триада: до вещей — в вещах — после вещей, но опять-таки фон этот не той четкости, что, скажем, у Ансельма. В крайних членах налицо *деятельность* по уподоблению, по приведению вещи или интеллекта к истине-соответствию, т. е. истина выглядит неким результатом деятельности по приведению к соответствию, приведенной истиной. Для первого члена — до вещей — форма этой деятельности указана, она сродни деятельности ремесленника. Для последнего члена — после вещей — форма деятельности не указана, но подразумевается («как это происходит в нас»).

Конечно, у Фомы много написано об истине-соответствии и о других интересных вещах. Иногда он вроде бы идет почти по Аристотелю, иногда ближе к платоникам, но везде смысл этих почти и ближе как раз тот, который мы пытались проиллюстрировать приведенным отрывком. В отличие от Аристотеля и Платона, от античности в целом и от доникейской патристики Фома не признает движения как естественного состояния и свойства смертных вещей. Везде движение и в вещи, и в интеллекте дается под формой приведения к соответствию, как нечто внешнее и насильственное по отношению к исходному состоянию неприведенности к истине-соответствию. С точки зрения истинности-соответствия вещь и интеллект поставлены в равносильные условия, кроме, естественно, божественного исходного интеллекта — источника истинности вообще: «Истина в собственном смысле слова присутствует в интеллекте. Вещь же именуется истинной от истины, присутствующей в каком-либо интеллекте. Отсюда изменчивость истины должна рассматриваться в отношении интеллекта; истинность же последнего состоит в том, что он согласуется с постигнутыми вещами. Эта согласованность может изменяться в двояком направлении, как и любое иное подобие, вследствие изменения одного из двух подобных членов. Отсюда истина изменяется одним способом из-за того, что о той же вещи, обретающейся в том же состоянии, некто приобретает иное мнение, или другим способом, когда при неизменности мнения меняется вещь. И в обоих случаях происходит превращение истины в ложь» (Сумма теол., 1, q. 16, 8с).

И вещи и интеллекты у Фомы «ленивы», задействованы в ограничивающие связи соответствия. Вещи уже почти приведе-

ны в состояние устойчивой качественной определенности, к инерции — способу преемственного и длительного существования с сохранением наличной определенности по качеству. Может даже показаться странным, что такой почти застывший в качественной определенности мир вещей мог спровоцировать атаку оккамистов с их теоремой толчка: инерция имплицитно предполагается в вещах Фома. Но именно имплицитно. Фома плохо разбирается, где первая, где вторая производная, он скорее приводит и успокаивает всякое движение в догмате-номосезаконе, чем разделяет инерционно-устойчивое и отклоняюще-изменяющее. Поэтому теорема толчка и оказывается действенным оружием против томистов.

Но нет у Фома и той исходной жесткости энтузиастов-реалистов, которые вообще выбрасывали движение как несущественную деталь мира, презренную плоть, так сказать, на логическом скелете божественного миропорядка. Если от Аристотеля и Платона Фома отличается отказом от истолкования движения как противопоставленной неподвижной логико-бытийной форме, но вместе с тем естественной для вещей *деструктивной* составляющей картины мира, которая требует постоянного присутствия в мире или рядом с миром разумного существа, поддерживающего заведенный разумом порядок и устранившего беспорядок, то от реалистов Фома отличается признанием движения как неустранимой составляющей мира. От тех и других он отличается истолкованием космической *функции движения*: оно у него не деструктивный момент и не огорчительная помеха, которая, как полагали реалисты XII в. и кибернетики XX в., только портит величие и стройность космического замысла, а необходимое *средство, инструмент* для достижения истины-соответствия.

Кибернетики сказали бы: подумаешь, Америку открыл, ведь это типичная деятельность по контуру отрицательной обратной связи, т. е. деятельность по уничтожению тех самых помех, отклонений, рассогласований, которые предполагают исходный логический замысел-программу и ориентированы на его преемственное сохранение и воспроизведение в устойчивости и неподвижности. Но, во-первых, для XIII в. такое истолкование движения все же Америка, а во-вторых, аргумент от отрицательной обратной связи оказывается справедлив лишь наполовину — для человеческого интерьера «после вещей», где человек мышлением как деятельностью приводит свои представления в соответствие с вещами-образцами. Но у Фома есть и божественный интерьер «до вещей», в котором интеллект приводит средствами движения-деятельности в истину вещи. Это мир творчества, где сначала создаются образцы, сам тот порядок, который человек обнаруживает реализованным в вещах сотворенной природы через деятельность мышления, и к этому интерьеру творчества «до вещей» принцип отрицательной обратной связи очевидно неприменим.

У Фомы ещё чувствуется достаточно плотная стѐнка-перегородка, разделяющая «до вещей» — творческий интерьер бога и «после вещей» — постигающий интерьер человека, хотя эта стенка становится уже во многом ненадежной: Фома толкует деятельность бога в явно земных аналогиях (как деятельность ремесленника, например), говорит об интеллекте — первоисточнике истинности вещей в безличных оборотах, так что при желании этот интеллект можно истолковать и человеческим. Он не видит качественного различия между истинами откровения и истинами человеческого разума, различая их лишь по степени, да и самое сакраментальную фразу о философии — служанке теологии мы обнаруживаем у него в таком контексте, что истолковать это высказывание в оскорбительном для философии смысле довольно трудно (Сумма теол., I, q. 1, 5ad 2).

У Оккама «в вещах» — перегородка между богом и человеком, между интерьером божественного творчества и интерьером человеческого постижения — хотя и не устраняется полностью, но оказывается для человека проходимой. Она, так сказать, сдвигается, открывая возможность прямого уподобления человека богу. Как раз эта пронцаемость, открытость среднего члена триады: до вещей — в вещах — после вещей, дающая человеку возможность действовать и в обычном для него интерьере постижения «после вещей», и в божественном, заказанном человеку со времен Платона интерьере творчества «до вещей», образует первый европейский трансмутационный канал нового в истории человечества типа, канал научно-дисциплинарный, а с ним создает возможность и появления науки, гносеологии, гносеологической составляющей в предмете философии и всего того, что числит в условиях собственного существования и собственной значимости земную эмпирию познавательной деятельности людей, способную накапливать социально значимое знание, социализировать новое знание и передавать его в каналы трансляции на правах социальной ценности.

Используя субъект-объектную оппозицию Аристотеля, где, как мы говорили, под субъектом понимается первая сущность, подлежащее предложения-суждения, а под объектом — вторичная сущность формальной природы, дополнение, одна из возможных форм существования субъекта — первой сущности, Оккам предлагает новое для европейской философии членение между миром мысли и миром независимых от человека вещей природы. Номиналист Оккам предлагает по самое гносеологическое членение, которое дает в философии нового времени субъект-объектное отношение и тот набор предельных гносеологических категорий, который мы числим сегодня в основных философских категориях.

Разбирая вопрос об универсалиях, Оккам пишет: «Я утверждаю, что универсалии не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (*esse subjectivum*), а имеет в ней лишь объектное бытие (*esse objectivum*) и есть некий мыслен-

ный образ (fictum), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь в субъектном бытии» [12, с. 898—899].

В переводе на язык Аристотеля это утверждение номиналиста Оккама звучит хотя и парадоксально, но понятно. Это констатация различий между первичными и вторичными сущностями и интеграция двух форм бытия по синтаксическим основаниям по месту каждой из этих сущностей в предложении. Есть бытие субъектов-подлежащих, реальный мир единичных вещей — первичных сущностей. И есть бытие объектов-дополнений, мир знака и мысли, в котором субъекты-дополнения-образы существуют на тех же правах, на которых единичные вещи существуют в своем особом бытии субъектов-подлежащих.

Но номиналист Оккам не более последовательный перипатетик, чем Фома. У него, как и у Фомы, нет первичных сущностей, а есть практически остановленные в определенности своего бытия вещи-образцы, продукт усилий реалистов отождествить мир идей-образцов Платона с сотворенной богом вещной природой. От первичных сущностей у этих вещей-субъектов-подлежащих осталась лишь характеристика единичного, которой образы-объекты-дополнения не обладают. Поэтому, поясняя собственное заявление, Оккам сразу обнаруживает и уклон в платонизм, и свою принадлежность к новой концепции природы: «Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером. В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне души, создает в своей душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь численно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме на основании того, что мы видели внешнюю вещь, есть образец... И сей образ можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума» [12, с. 898—899].

Для Аристотеля такое обращение со вторичными сущностями-объектами-дополнениями — немислимая операция, поскольку они существуют лишь на правах возможных форм существования первичных, не могут существовать оторванно от первичных и тем более стать «взбесившимися предикатами» — реализовать и материализоваться, переходить из вторичных в первичные. Сократ может быть философом, но превратить философа в Сократа, а именно это, с точки зрения Аристотеля, предлагает Оккам, — операция невозможная. Для Платона эта операция хотя и мыслима, но неприемлема по

соображениям порчи исходного образца в последовательных актах копирования с копии. По Платону, одно дело — создавать образцы, этим занимаются боги, и совсем другое — подражать им, копировать и тиражировать их, этим занимаются смертные ремесленники. Не следует путать божий дар с яичницей: продукт ремесленника лишь слабая копия образца, и если образцы создаются как подражание продукту, то вырождение божественного образца неизбежно.

Примерно те же возражения, склоняясь скорее к Платону, чем к Аристотелю, высказал бы в адрес этой операции ученый: одно дело — написать рукопись, и совсем другое — издать ее тем или иным тиражом. Второе не требует творчества, и схема Оккама в том виде, в каком мы ее только что представили, суть закрытая система, способная умножать наличное, но явно неспособная создавать новое. Однако мы еще не до конца представили схему Оккама, и тот дополнительный штрих, который мы сейчас приведем, существенно меняет ее свойства: «Прежде всего необходимо показать, что в душе есть нечто, имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного... образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие» (там же).

Оккам относит к объектному бытию не только образы, но и «суждения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика», но нас в первую очередь должны заинтересовать эти самые «химеры и козлоолени и подобные вещи», источник их происхождения. Оккамом они приведены, судя по всему контексту, не только для иллюстрации того, что есть «нечто, имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного». Они иллюстрируют и другую мысль: объектное бытие избыточно, в него на равных правах входят и образы, «способные замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума», и образы, которые вне разума не имеют таких вещей-субъектов, т. е. не могут в принципе быть получены по схеме: «Разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ». Химер, козлооленей разум вне души не видел, но это не мешает им быть образами в объектном бытии. А можно ли их увидеть вне души?

Оккам предлагает процедуру: стройте вовне! Пытайтесь строить вовне, как мастер создает в своей душе образ, а затем «строит подобный ему дом вовне».

Можно, конечно, и нужно возразить, что, когда мастер видит дом вовне, создает в своей душе образ и строит этот образ вовне, он знает, как его строить, на то он и мастер, что такая диалектика движения от внешней вещной определенности к образу и от образа к внешней вещной определенности в принципе ничего не способна дать нового. Она лишь иллюстрирует различие двух форм существования деятельности: трансляцион-

ной в знаке-знании, где она лишена отметок единичности, места и времени, и практической в актах строительства *вовне*, где она вновь обретает отметки единичности, места и времени, *равно* вертувается как серия единичных актов-близнецов, *тиражиру* ется. Такая диалектика перехода от единичного к общему и от общего к единичному предполагает знание-программу и механизмы отрицательной обратной связи, чтобы удержать подобие единичных актуализаций деятельности в рамках «допусков». Она не только не предполагает нового, но и активно сопротивляется ему: вышедшее за рамки «допусков» есть брак, а не новация, есть дом без крыши или квартира с недоделками, а не некий вклад в дело жилищного строительства, который следует внедрять и приветствовать.

Но соль-то в том, что Оккам говорит не об этой кибернетической диалектике развертывания знания в акты практической деятельности. Он определяет это «строительство *вовне*» как деятельность чисто гипотетическую: «Если бы он обладал в такой же степени способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы». А что бы произошло, если бы, создав очередной образ химеры или козлооленя, разум попробовал бы произвести этот образ *вовне*? Ясно, что это был бы *уже ученый разум*. Он мог бы терпеть неудачи, как терпит их и сегодня. Но если стадо козлооленей и химер достаточно велико и разум способен умножать его до бесконечности, не обращаясь в этой своей деятельности к миру вещей-образцов, ведь не от наблюдения же рождаются образы козлооленей и химер, то есть некоторая вероятность обнаружить в таком стаде жизнеспособные и воспроизводимые *вовне* образы. Тогда предложенная Оккамом процедура «строительства *вовне*» в силу ее гипотетичности называлась бы планируемым экспериментом, сам факт завершения такого строительства — экспериментальным подтверждением, а выведенные этой процедурой *вовне*, доступные для наблюдения и тиражирования козлоолень или химера — новым элементом научного знания.

До этих переименований довольно далеко, но, в приличествующей случаю терминологии Остапа Бендера, мы можем с полным правом воскликнуть: «Лед тронулся, господа присяжные заседатели! Лед определенно тронулся!» Более двух тысячелетий прозябавший на скудном традиционном технологическом наследстве европейский очаг культуры, который невообразимо много задолжал и Китаю, и другим странам традиционной культуры, подбирая крохи с чужого стола технологического прогресса, нашел-таки свое Эльдorado, очутился перед неисчерпаемым месторождением нового знания и новых технологий. Все там и оказалось, куда давно советовали заглянуть. Дело говорили и оракул, и после него Сократ: познай самого себя! Познай свою способность фантазировать, разводить химер и козлооленей, пробовать строить их *вовне*!

Знал ли сам Оккам о том, что он, собственно, сотворил?

Или все, о чем мы только что говорили, типичная историческая экспликация того смысла события, о котором автор этого события и не подозревал? Думается, никто не смог бы ответить на этот вопрос с полной определенностью. Здесь нет тех очевидных отметок осознанности, которые мы фиксируем, скажем, в изобретении греческого алфавита: невозможно финикийские буквы для согласных использовать для греческих гласных, не сознавая, что и для чего делаешь. Но что толку копать в вопросе, который решить мог бы лишь сам Оккам в XIV в.! Много важнее другое: церковная догматика подорвалась на собственной mine. У этого события величайшей исторической важности два соавтора. Один из них — Святой Афанасий. Руководствуясь соображениями очевидной пользы, он сочинил никейский символ веры, включил в него и догмат Св. Троицы. Второй — Уильям Оккам. Он создал первую европейскую теорию познания и объяснил историческую роль церковной догматики, за что благодарная церковь, она догадливей авторов, произвела его не в святые, а в узника Авиньона.

Сакрализация

Теория познания Оккама не была, естественно, завершенным продуктом, была скорее точкой роста новой научной дисциплинарности. И чтобы объяснить это прорастание зерна теории познания в земной социальный институт науки, эмпирически реализующий возможности схемы Оккама, нам нужно покинуть пневматиков — носителей дисциплинарности и приземлиться. Европа XV—XVII вв. мало уже походила на Европу греков, римлян и первых христиан. Церковь, особенно католичество, сумела привести народы Европы в более или менее гомогенное с точки зрения культурного типа состояние. Но воспитанная в посленикейском духе христианская Европа не желала уже ходить на помочах. С возникновением абсолютистских монархий у церкви появились соперники в борьбе за земную власть и сестра догматики ересь почувствовала под ногами твердую почву очевидной пользы.

Крен средневековой Европы в сторону традиции, каким он предстает в попытках стабилизировать и институционализировать профессиональную фрагментацию корпуса социально необходимого знания в формах цеха, гильдии, ордена, замкнутых сообществ для практической либо духовной деятельности, не мог быть ни слишком продолжительным, ни слишком устойчивым. Для ряда народов Европы, и прежде всего для германских племен, он был, возможно, одним из путей «из варяг в греки», переходной структурой всевропейской социальной нивелировки под духовным руководством церкви. Не все европейские сообщества-корпорации могли использовать принцип наследственного профессионализма и семейный контакт поколе-

ний как основную транслирующую структуру, в том числе и сама церковь, и прямой контакт профессий на уровне семей, основной стабилизирующий фактор традиции, никогда не был реализован в Европе, да и не мог быть реализован. Контакт удерживался на безличном уровне корпораций, и межкорпоративное общение индивидов, в том числе и обмен, неизбежно принимало вид общения, опосредованного статусом корпорации в единой иерархии, основанной не на естественном праве рождения в семье профессионала, а на номосно-правовом, зафиксированном в документе безличном и равносильном отношении, на сакрализованной матрице распределения привилегий, прав, обязанностей на уровне корпораций — основных единиц средневековой социальности.

Наследственный профессионализм, право по рождению играет весьма значительную роль в средневековой Европе. Именно он в санкционированной церковью форме «первородства» — наследования старшим сыном прав и привилегий отца — становится и источником «лишних людей», средством обеспечения кадрами корпораций, не использующих принципа наследственности, и, в значительной мере, активным вектором-определителем «вертикальной» интеграции социальности, ее движения к абсолютизму, к территориальной и национальной фрагментации Европы в рамках экономической и языковой общности. Но при всей значительности этих ролей наследственного профессионализма всеобщее европейской социальности ни на бытийно-поведенческом уровне обмена, которое здесь опосредовано безличным, хотя и регулируемым рынком, ни на трансляционно-знакомом уровне не использует генетических структур. Мобильность в профессиональной матрице, межпрофессиональная миграция, хотя она и не поощрялась, была в эпоху средневековья реальным фактом. И в этом мало удивительного: основной транслирующей структурой был не семейный контакт поколений, а ориентированный на корпоративную норму институт подмастерьев, ученичества, использующий в корпоративной подготовке кадров единые стандарты мастерства.

Роль церкви по отношению к этим тяготеющим к традиции корпоративным трансляционно-трансмутационным институтам была по необходимости двойственной.

Поскольку церковь не могла предложить взамен традиционной схеме строительства профессиональных интерьеров трансляции и трансмутации социально необходимых навыков, ей неизбежно приходилось санкционировать стихийно складывающуюся практику в силу своего положения наивысшего синтезатора существующего феодального строя, в какой-то степени даже и обеспечивать эту практику в теоретико-знакомом отношении, поставляя корпоративным интерьерам святых на предмет использования в качестве богов-покровителей профессии.

С другой стороны, как явно не традиционный институт и едва ли не основной потребитель «лишних людей» средневе-

ковья и для собственного воспроизводства, и для общехристианских затей вроде крестовых походов или географической и духовной экспансии, церковь не могла допустить окончательного замыкания на традицию, на семейный контакт поколений и межсемейный контакт профессий, поскольку такое замыкание грозило бы церкви гибелью — она оказалась бы не у дел.

Более того, как корпорация среди корпораций, католическая церковь, это тучнеющее со временем тело Христово, поглощающее и вовлекающее в социально значимую деятельность значительную и наиболее талантливую часть «лишних людей» Европы, уже в силу своих размеров, пропорций и централизма активизировала и приводила в действие множество антитрадиционных по своему смыслу административных и обеспечивающих форм деятельности и обмена, создавала формальные образцы для подражания и абсолютизму, и возникающему в его недрах капитализму. В этом смысле *carte blanche* и *laissez faire, laisser passer* не столько блестящие *mots* остроумных французов, сумевших загнать в форму афоризма фундаментальные правила новой «гражданской» жизни, сколько кальки более древних и не столь остроумных католических изобретений: *cartae sine litteris* (грамота без текста) и *indulgentia*.

Особенно любопытна роль индульгенции, которая тонизировала и санкционировала авторитетом церкви явно не традиционный и не корпоративный тип общения. Индульгенция — отпущение грехов, в том числе и будущих, появилась, как известно, в самом конце XI в. для поощрения участников первого крестового похода, в той же функции использовалась в начале XIII в. во время крестового похода против альбигойцев, а затем она пошла в широкое обращение как санкционированный церковью налог на предприимчивость, весьма результативно вбивая в головы католиков фундаментальнейшую и благочестивую мысль ближайшего будущего, что деньги не пахнут, а если способ их приобретения и издает скверный душок, от скверны несложно освободиться за толику тех же денег. Адресные и безадресные индульгенции, а также практика пожертвования на богоугодные дела, завещаний в пользу церкви, из которых индульгенция была, возможно, только самым грубым, а потому и самым действенным психологическим средством распределения частной составляющей двусоставной формулы европейца «общее+частное», обеспечивали рост критического осмысления личной социальной действительности, ее норм и правил, нацеливали христиан на осознание своей частной составляющей в духе «свободной причинности», изобретательности, изворотливости в делах извлечения денег.

Попутно приобретали самостоятельность и новые функции сами деньги. Им, конечно, далеко еще было до капитала и всеобщего эквивалента, многое еще препятствовало сакрализации монетарных систем единиц. Функционирование денег огра-

ничивалось довольно узкими областями обмена и в этих областях долго находилось в связанном состоянии. Вплоть до революции цен XVI—XVII вв. межкорпоративный обмен, т. е. подавляющая доля опосредованных деньгами и рынком операций купли-продажи, совершался на основе стабильных «справедливых цен», которые охранялись рыночным правом, а не на основе свободной игры цен и абстрактной динамики насыщения: спрос — предложение. Структура функционирования монетарных систем единиц не была еще свободна от отметок места и времени, от локальных возмущений и отклонений, когда один и тот же товар, независимо от спроса и предложения, мог иметь на рынках разных городов или разных экономических общностей разные же «справедливые цены».

С появлением и распространением механических часов в XIII—XIV вв. Европа довольно безболезненно сакрализовала время, приняла на веру тот вовсе не такой уж простой «фоновый» взгляд на время, по которому единицы времени, будь то минуты, или часы, или годы, полностью независимы от их наполнения, от отметок пространства и времени, «одни и те же» ночью и днем, вчера и завтра, в X и в XX вв. Не встретила серьезного сопротивления и сакрализация пространства в столь же гомогенное, непрерывное, от вечности данное основание для единиц протяжения, плоскостей, объемов. Насколько противоречиво и сложно шли эти процессы сакрализации пространства и времени, хорошо показано в работе Гуревича, на которую мы уже ссылались [17]. Но все эти противоречия и сложности выглядят детскими забавами по сравнению с трудностями сакрализации стойкости как основания монетарных систем единиц, полностью освобожденных от отметок пространства и времени, абстрагированных от конкретных форм деятельности. Такая сакрализация — условие появления у денег функции капитала, превращения их в шкалу на основании, которое обладает значительной инерционностью.

Если сакрализация пространства и времени наталкивалась главным образом на психологические трудности, не обещая никому непосредственных потерь или выгод, то превращение монетарной системы единиц в натуральный ряд чисел, который автоматически и объективно, в каждом акте купли-продажи, верифицирует и измеряет качество опредмеченного труда, его производительность, ранжирует прибыли и убытки по сумме затрат на единицу продукции, то здесь уже кончается психология и начинается экономика, не признающая корпоративных прав и привилегий. Любое изобретение, или технологическое усовершенствование, или нововведение в организации труда, если они снижают сумму затрат на единицу продукта, означает непосредственную угрозу цеху, по которому прописан этот вид продукта, и косвенную угрозу всей корпоративной иерархии, поскольку межкорпоративный обмен, всеобщее средневековой социальности, основан на «справедливых ценах».

Именно это обстоятельство — угроза существующему порядку жизни, а не психологическая сложность, создает трудности практической сакрализации денег, концентрирует гнев бюргерства на конкретных попытках разложить наличную систему обмена, в частности, и на индульгенции. В этом смысле реформация, имея в целом огромное прогрессивное значение с точки зрения исторических экспликаций ее роли в становлении капитализма, в микроинтерьере своей эпохи содержала достаточно черт духовного луддизма, далеко не всегда сопрягала свои земные цели и намерения с историей. Требуя «дешевой церкви», упразднения духовного сословия, отрицая право церкви на посредничество между человеком и богом, реформация с особым ожесточением обращалась против тех самых административных, организационных, обеспечивающих структур-образцов, которые ей предстояло принять и санкционировать как норму новой жизни.

Социальные институты и наука

Конечно, с точки зрения исторической экспликации смысла проблема предельно упрощается: наука оправдала надежды и чаяния буржуазии, дала в соединении с сакрализованной стойкостью великолепный инструмент погони за прибылью через повышение производительности труда и сокращение доли живого труда в расходах на единицу продукции, т. е. оказалась весьма ценным партнером по отысканию мест и форм приложения капитала, по созданию и поддержанию конкурентной борьбы на свободном рынке, хотя заслуги науки не помешали буржуазии на заре ее надежд и увлечений отправить великого химика Лавуазье на гильотину — гуманное медицинское изобретение ученого-медика. Но так только с точки зрения исторической экспликации полуторавековой примерно ретроспективы, а в рамках наличного духовного климата Европы практически все социальные институты имели основания приветствовать появление науки, связывать с этим институтом свои надежды.

Корпорации, казалось бы, и вовсе не на что надеяться, но в рамках «ереси городов», в составе требований дешевой церкви, упразднения духовенства любой успех науки как способа общения с богом без церкви-посредника это и успех города, и успех ремесленника-еретика. В том же положении и сама церковь, которую Фома настолько успокоил насчет пределов человеческого познания, что его она причислила к лику святых, а его учение сделала официальной философией католицизма. Любой успех науки, кроме уж чересчур экстравагантного вроде ереси Коперника, выглядит через призму томизма как подтверждение истин откровения и приближение к этим истинам, т. е. утверждает право церкви на хранение и передачу миру сообщенных богом истин. Нет поэтому ничего странного в том, что католик, аббат Мерсенн, становится признанным отцом институционализации французской науки, организатором Парижской академии наук (1666 г.) без каких-либо осложнений со стороны церкви. Да и сами ученые, особенно пионеры и отцы науки, отнюдь не атеисты. Бойль учредил цикл лекций о непогрешимости христианства, по программе которых Бентлей, в частности, прочитал лекцию, ссылаясь с согласия и при поддержке автора на законы Ньютона как на очевидные свидетельства разумного устройства солнечной системы [43, с. 91]. Мотивы сочувственного восприятия успехов науки без труда обнаруживаются у всех социальных институтов тогдашней Европы. Даже по числу конфликтных ситуаций типа Галилей—католицизм, Сервет—Кальвин, трудно отдать предпочтение тому или иному институту как очевидному противнику науки.

Положение значительно меняется, если идти не от ожидаемой внешней науке институтов, а, так сказать, от пропаганды возникающей науки, которая ищет путей в институционализацию. В этом вопросе и кружок Мерсенна в Париже, и «невидимый колледж» в Лондоне соблазняют своих правителей, по существу, одними и теми же аргументами в пользу поддержки

науки — перспективами практического использования ее результатов на благо государству для повышения его престижа и силы. О том, насколько сами ученые — пропагандисты и организаторы — разбирались в существе дела, в природе науки и научной деятельности, весьма красноречиво свидетельствует тот факт, что в круг должностных обязанностей Роберта Гука, первого «штатного» ученого, принятого Королевским обществом Лондона на первую и, естественно, вакантную должность научного сотрудника, первые же администраторы от науки записали обязанность представлять к каждому еженедельному заседанию общества по три-четыре существенных открытия [97, с. 53]. Но аргументация действовала, научные академии общества появились и во Франции и в Англии, и, что еще удивительнее, Гук-то справлялся! — недоразумений с Королевским обществом насчет невыполнения плана у него не было, хотя «зарплату» иной раз ему приходилось получать нераспроданным тиражом какого-нибудь трактата о рыбах [97, с. 53].

Вместе с тем нельзя сказать, что эта первичная пропагандистская аргументация в пользу утилитарной науки, которая достигла философских вершин у Бэкона, была сплошным блефом: основные аргументы подтверждены исторической экспликацией; наука действительно стала наиболее эффективным из известных истории человечества каналом трансмутации — накопления знания как в «светоносной» форме фундаментального знания, так и в «плодоносной» форме технологических приложений фундаментального знания. Можно, конечно, удивляться по этому поводу прозорливости первых ученых и философов науки, гениально угадавших, что из науки получится. Но если оставаться в рамках нашего трезвого принципа практической невозможности мгновенных оценок события на историческую значимость, то объяснение составу и форме аргументации в пользу науки следует искать в тезаурусной характеристике эпохи, в стандартах объясняющего общения той эпохи, в ее готовности понимать и принимать что-либо именно в такой форме обещания всяческих благ и заманчивых последствий в ближайшем будущем. С этой точки зрения аргументы пропагандистов науки как две капли воды похожи на аргументы авантюристов, землепроходцев, миссионеров, пиратов «на королевской службе» и вообще любителей «езды в неизвестное» — привилегии «лишних людей» Европы. Иными словами, обещания пользы и великих благ от признания и поддержки науки строились на том же песке вероятности, на котором строились заманчивые перспективы пробраться морским путем к сказочным богатствам Индии, или отыскать страну Эльдорадо, или волю пограбить испанские корабли, набитые богатствами Америки, с отчислениями в королевскую казну и т. д. и т. п.

Скорее всего так оно и было. Использовали штамп, сложившийся стандарт объяснений, а не божественный дар предвиде-

ния. Так или иначе, но первые европейские химеры и козлоолени типа самопрялки или педального ткацкого станка не имели прямого отношения к науке, да и вообще на первых порах действовал скорее принцип следования научных дисциплин за европейскими или неевропейскими изобретениями, а не принцип опережения научными дисциплинами событий в каналах технической трансмутации-приложения. Сначала появлялись или самой Европой изобретались компас, порох, фарфор, механические часы, паровые котлы, доменные процессы, навигационные приборы, а затем уже и по связи с ними начинались исследования по магнетизму, колебаниям, оптике, химии, небесной механике.

Теоретическое обоснование науки

Этот первый период «постредактирования» изобретений и их интерпретации на более высоком уровне теоретических принципов вполне укладывался в теорию познания Оккама — новинки возникали по предложенной им схеме: химера или козлоолень — выстраивание вовне, т. е. процесс шел на внешнем уровне завершенной машины или технологии. С этой точки зрения первичный трансмутационный канал Европы сохранял преемственность с трансмутационным каналом традиции по форме социализируемого продукта. Эта преемственная связь сохраняется и сегодня: для общества в целом наука входит в поле его зрения и начинает существовать для общества именно в форме новых продуктов, машин, технологий, организационных схем, тогда как фундаментальное знание — исходный материал всего этого — скорее угадывается, чем существует как нечто вещественное, осязаемое, заставляющее с собой считаться. Но вот этап «постредактирования» изобретений, их рассыпания и собирания на более высоком уровне теоретических принципов теорией познания Оккама, естественно, не объяснялся и требовал серьезной ее перестройки.

Смысл предстоящей перестройки более или менее понятен: нужно идти в глубь вещей от сущностей первого порядка, как они представлены в новой концепции природы уровнем вещей-образцов, к сущностям второго порядка и т. д. Но для сознания этой эпохи идти «в глубь вещей» не могло осмыслиться в категориях пространства. Естественная триада католической теологии: до вещей — в вещах — после вещей, как и понимание природы перегородкой во времени, оставалась в силе, т. е. любое движение в глубь вещей неизбежно осмыслялось как движение и «до вещей», в акт творения мира. Позже, в теологии протестантизма, где центральной категорией выступает богочеловек Христос в его моральных качествах, как и в немецкой классической философии, предмет которой если и не совпадает с предметом протестантской теологии, то во многом накладывается на него, это движение в «до вещей» примет хорошо нам

знакомую форму исторической ретроспективы, понимания всего ставшего как результата преемственных по моментам определенности изменений от некоторого начала, где это движение содержится как тенденция или как программа самореализации-самораскрытия во времени, т. е. все сущее будет пониматься как историческая экспликация формы, имплицитно заложенной в началах. Первым на этот путь встанет Лейбниц в монадологии, ему принадлежит «принцип непрерывности» — постулат однозначной преемственной связи прошлого через настоящее с будущим, без которого историческая ретроспектива невозможна. Но основная работа по созданию понятийного и категориального аппарата науки велась все же в рамках тезаурусной связи с католической теологией, в которой «до вещей» имеет не исторический смысл развертки во времени, а логико-лингвистический смысл мгновенного определения по слову.

Это родимое пятно тезаурусной генетической связи с католической теологией, а именно с истолкованием «до вещей» в реализме, опытная наука сохраняет и сегодня: ее предмет и ее результаты располагаются в ахронии, т. е. причастны вечности, не содержат идеи преемственного изменения по времени. Результаты, будь то закон Архимеда или постоянная Планка, немедленно переселяются в мир иной, в мир «до вещей» на правах очередного догмата естественнонаучного символа веры, который познан человеком через открытие-откровение и представлен в логике понятий — на языке творения «до вещей». А язык этот, будь он логосом, уордом, словом, остается неизменным и сохраняет полную силу на весь период «после вещей», независимо от того, к какому именно моменту и к какой именно пространственной точке этого периода принадлежит сам акт человеческого открытия этого догмата и его социализации в догмат для человечества.

Но все причастное вечности должно пройти через сакрализацию, стать чем-то на фоне вечности и для вечности, стать выразимым и прежде всего измеримым в жестких однородных шкалах вневременных и внепространственных единиц, нанесенных на основание вечности. Науке, как и естественной теологии, нельзя без этих фоновых оснований вечности, без твердой уверенности в том, что «туз и в Африке туз», что миллиметру, сколько бы он ни пыжился, никогда и ни при каких условиях не стать метром или тем более килограммом, а метру, сколько бы он ни приbedнялся, никогда не быть сантиметром или там второстепенной секундой: все должно стоять на местах, резиновые основания шкал — конец всякой науке. Эйнштейн поколебал веру науки в естественную данность таких оснований — пространства, времени, массы, но поколебал чисто научным способом, предложив поверить в другую вечность, $\epsilon = mc^2$, на фоне которой классические основания вечности становятся лишь частными случаями. Но Эйнштейн менее всего поколебал функциональную роль основания вечности вообще

как условия измеримости и выразимости реалий мира на понятийном языке науки. Наука не может ни доказать естественность этих оснований вечности, ни отказаться от них. Поэтому, лишая сакрализацию ореола святости, чему более всего способствовал Эйнштейн, наука не в состоянии отказаться от самой процедуры сакрализации предмета, его восприятия *sub specie aeternitatis*.

Когда психолог проводит тест на интеллектуальность, он менее всего погружен в священнодействие сакрализации. Но когда он признает необходимым сравнить полученный результат с многомиллионной массой прежних, на которой располагаются его линейки и шкалы, выразить результат в конкретном значении КИ, он волей-неволей вынужден рассматривать наличный массив результатов тестирования как «вечность» — как искусственно созданную и создаваемую в каждом акте тестирования, но все же сакрализованную вечность, без которой его дисциплина становится беспредметной, а его результаты — невыразимыми, теряющими смысл и значение.

Совершенно очевидна прямая связь сакрализации, причащения к вечности с приложимостью, со способностью результатов научной деятельности по правилам опытных дисциплин беспрепятственно перемещаться к местам и датам приложения, независимо от возраста — времени пребывания в дисциплинарном массиве, беспрепятственно входить в комплексы — знаковые скелеты машин, технологий, организаций, т. е. утилитарное свойство приложимости научное знание приобретает именно в актах сакрализации, приобщения к вечности. И если бы приложимое предшествовало институционализации науки, мы вправе были бы говорить о возникновении науки как о реализации социального заказа на обладающее свойством утилитарной приложимости знание, могли бы в аргументах пропагандистов и основателей науки видеть не частный случай типичной для той эпохи аргументации в пользу «езды в незнаемое», а прямо выражение этого социального заказа.

Но даже в науке действует земной принцип: сначала результат, а потом его использование. Поэтому, признавая необходимость сакрализации предмета науки на правах условия осмысленности и выразимости ее результатов, мы не имеем права вовлекать утилитарность как таковую ни в мотивы сакрализации, ни в ее реальные процедуры. Свойство утилитарности своих результатов наука открывает для себя много позже, по существу, и сегодня еще открывает, рассматривая утилитарность как частное и побочное свойство, не имеющее решающего значения для самой науки. Оно очень полезно для общения с другими социальными институтами как действенный аргумент в пользу обеспечения научной деятельности кадрами, финансами, аппаратурой, материально-техническими средствами, но для самой науки утилитарность лишь побочный продукт, нечто второстепенное и даже «низкое». Сказать, что экспери-

мент лишь гарант утилитарности результата, приложимости нового элемента знания, значит и сегодня оскорбить большинство ученых, которые, вслед за Галилеем, убеждены в том, что эксперимент — лингвистическое оружие в руках естествоиспытателя, канал взаимопонимания, способ общения с природой по поводу ее тайн, метод выпытывания ее секретов в форме прямых и неуклончивых ответов на вопросы ученого-исследователя.

Если несколько забежать вперед и обратиться к современной философской терминологии (полностью избежать опор на исторические экспликации в историческом же исследовании почти невозможно), то общее направление научной сакрализации в отличие от философской, которая всегда замкнута на индивида и поэтому остается в рамках субъективно-всеобщего, должно быть по вектору чем-то противоположным направлению философской сакрализации, быть сакрализацией в рамках «до вещей», т. е. быть чем-то в рамках объективно-всеобщего, по современной терминологии. Рамки эти начинаются с отрицания «после вещей», с исключения человека из объективной картины мира вещей. Иными словами, привычное нам субъект-субъектное отношение, отношение «перевернутое» и с точки зрения субъектов-подлежащих Аристотеля, и с точки зрения субъектов-образцов-вещей Оккама, способно стать именно *отношением, противоречием и тождеством*, имеющим основание в научно-познавательной деятельности индивидов только в том случае, если субъект и объект разведены, каждый по своим особым основаниям всеобщего, в автономные различные области субъективно-всеобщего и объективно-всеобщего: сознания и материи, мышления и бытия.

И с точки зрения теологической триады: до вещей — в вещах — после вещей, и с точки зрения опытной науки переход от «после вещей» (субъективно-всеобщее) через «в вещах» и «до вещей» (объективно-всеобщее) предполагает на правах условия сбрасывание у порога вещей всего специфически человеческого, смертного: человек всегда после вещей и ему как смертному индивиду нечего делать в вечности.

Все дело, конечно, в том, как понимается «до вещей». Если там, в эпицентре объективно-всеобщего, сидит бог — самостное, разумное, волящее, целеполагающее и деятельное существо, то в сброшенных у порога вещей одежонках человеческих мы наверняка не обнаружим инварианты богоподобия — самость, разумность, воление, целеполагание, деятельность. Если же в эпицентре объективно-всеобщего лишь знак, инертно-трансляционная сущность, лишенная самости, разума, воли, деятельности, то в сброшенных у порога вещей человеческих аксессуарах мы наверняка обнаружим самость, разумность, волю, целеполагание, выбор, целенаправленную деятельность. Естественная теология тяготеет к первому решению, наука — ко второму.

Естественная теология строит интерьер вечности «до вещей» во образ и подобие смертного интерьера «после вещей», следуя в этом предприятии методу диалектики восхождения от подобия к образу, который предложен Ансельмом Кентерберийским: «Ест человек, ест и конь; вот некоторое подобие и общность между различными естествами. Образа же человеческого не воспроизведет никто, кроме как другой человек той же природы, какую являет и образ. Поэтому образ выше, нежели подобие. Подобие Богу можем мы иметь в себе, если, усматривая, сколь Он добр, потщимся быть добрыми; если, познавая, сколь Он справедлив, усилимся быть справедливыми, если, созерцая, сколь Он милосерд, приложим силы наши к делам милосердия. Но как обстоит дело с образом Его? Поразмислим. Бог вечно помнит о Себе, понимает Себя, любит Себя. Следовательно, и ты будешь причастен Его образу, если по мере скудных сил твоих станешь неустанно помнить о Боге, разуметь Бога, любить Бога; ибо в таком случае ты будешь усиливаться делать то самое, что вечно делает Бог» [39, с. 247].

Наука строит интерьер вечности «до вещей», жестко различая человеческое и не-человеческое. Если Ансельм, рассуждая о душе человеческой, приходит к изумлению-тождеству: «Но к чему называю я тебя сотворенной по образу Божьему, если, по свидетельству апостола, ты еси сам образ Божий?» (там же) — и ссылается скорее смело, чем убедительно, на Павла: «Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа» (1 Коринф., 11, 7), то именно душевности, доброты, справедливости, милосердия и не может пропустить в мир «до вещей» философ — теоретик науки и таможенный чиновник у порога вещей, за которым «вещь в себе», объективно-всеобщее, вечность знака. Субъективно-всеобщее (после вещей) и объективно-всеобщее (до вещей) допускают уподобление лишь по основанию движения. Не деятельности вообще, а именно движения, которое хотя и входит на правах необходимой составной в деятельность, но безразлично к человеческим определениям деятельности как средства физического и духовного воспроизводства и развития человека.

Всякая деятельность суть движение, но не всякое движение суть деятельность. Эту асимметрию отношения между деятельностью и движением, основания подобия между субъективно-всеобщим и объективно-всеобщим, когда деятельность на пороге объективно-всеобщего обязана сбросить с себя целевые и другие человеческие определения, мы впервые обнаруживаем у Гоббса в его критике четырехпричинной сущности Аристотеля: «Кроме действующей и материальной причины метафизики признают еще две причины, а именно *сущности вещи* (которую некоторые называют *формальной причиной*) и *цель*, или *конечную причину*. На деле же обе они являются действующими причинами... О *целевой причине* речь может идти только тогда,

когда имеют в виду те вещи, которые обладают чувствами и волей. Однако и у них, как мы покажем позже, конечная причина есть не что иное, как действующая причина» [16, с. 160]. Как видим, основание подобия здесь выделено предельно четко... Но и человек у Гоббса оказывается сотворенным в рамках этого подобия по образу и подобию вещи, оказывается вещью среди вещей.

Здесь нам следует остановиться и осмотреться в поисках наличного знакового материала и структур, позволяющих осуществить именно научный вариант сакрализации интерьера вечности «до вещей». Примем за точку отсчета и на правах рабочей гипотезы выводы Маркса: «Настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки* — это *Бэкон*»; «Гоббс является систематиком *бэконовского материализма*» [6, с. 142—143]. Чем могли располагать Бэкон и Гоббс с точки зрения возможностей сакрализации научного образца вечности как предмета науки?

Во-первых, у них были сакрализованные уже пространство и время как основания вечности. Время было сакрализовано башенными часами, механизмом частью китайского (шпиндельный спуск), частью европейского происхождения, который убедительно монотонно и каждодневно доказывал, что минута всегда и всюду равна минуте, час — часу, тогда как совсем недавно по этому поводу не только не было никакой уверенности, но господствовало противоположное мнение. Теологи дружно стояли за «резиновое» время, ссылаясь то на Иисуса Навина, то на Петра: «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (II, 3, 8). Пространство было сакрализовано географической экспансией Европы, появлением по необходимости точных карт и навигационных средств, которые со всей непреложностью знака и инструмента утверждали, что миля остается милей, береговая линия — береговой линией, что острова не плавают, как полагали греки Гомера и совсем недавно считали полинезийцы, что геометрия мира неизменна, однородна и стабильна. С пространством было меньше трудностей — знаковый материал подготовила уже античность и систематизировала в «Началах» Евклида, которые транслировались в составе семи искусств. Но трудности все же были: бывшие варвары, германские племена Европы, долгое время в разных шкалах меряли море и землю, далеко не сразу освоились с мыслью, что пространство и движение в пространстве — разные вещи, что геометрия моря и суши — одна и та же геометрия.

Во-вторых, в этот же период сакрализуется основание массы. Хотя Бэкону вряд ли были известны работы Галилея — Бэкон (1561—1626), Галилей (1564—1642), причем основные работы Бэкона примерно на десятилетие опережали работы Галилея, — но вот Гоббсу (1588—1679) работы и выводы Галилея

были известны, так сказать, из первых рук. И дело не только в том, что Гоббс был вхож в кружок Мерсенна и лично знаком с Галилеем (1636 г.), а в том прежде всего, что принцип инерции, сформулированный Галилеем, как мы уже упоминали, в духовных лесах Аристотеля для искоренения планетарной ереси Кеплера, исторически эксплицирован в основание вечности, связывающее массу, движение и качество в «тело», именно Гоббсом. Он не скрывает связи своих идей с идеями Галилея, предельно высоко оценивает вклад Галилея: «Когда стало уже известно о движении Земли и возникла трудная проблема — объяснить падение тяжелых тел, наш современник Галилей, преодолевая эти трудности, первым открыл нам главные врата всей физики, а именно указал природу движения. Следовательно, как мне кажется, только с него и следует начинать летоисчисление физики» [16, т. 1, с. 45—46].

Бэкон мог бы, естественно, воспользоваться теоремой толчка Буридана и Орема для тех же целей, ради которых Гоббс использовал инерцию Галилея, и во многих местах «Органо́на» Бэкон либо движется с Галилеем на параллельных курсах, либо даже, говоря о светоносных и плодоносных опытах, вплотную сближается с Галилеем, почти формулируя идею планируемого эксперимента. И все же движутся они в разных плоскостях: Бэкон — в логике, Галилей — в эмпирии поведения, на том крайне важном для опытной науки уровне, который после Гоббса станет уровнем взаимодействия тел.

Примерно в том же положении оказывается и третий кандидат в основоположники философии науки — Декарт (1596—1650), младший современник Гоббса. В отличие от Бэкона Декарт прекрасно знал и букву и смысл работ Галилея. В письме Мерсенну он пишет: «Я говорю откровенно, что если учение о движении Земли ложно, то ложны и все основания моей философии, потому что оно с очевидностью ими доказывается. И оно до такой степени связано со всеми частями моего трактата, что я не мог бы изъять его оттуда, не сделав остального совершенно негодным» [21, с. 124]. Но если Бэкона и Гоббса мало трогали решения Ватикана по поводу Галилея, то для Декарта, воспитанника иезуитской коллегии, дело обстояло много сложнее. Мы не говорим уже о прямых конфликтах с церковью, иезуиты и протестанты были единодушны в осуждении картезианства, запрещаая и даже приговаривая к сожжению работы Декарта, но был, похоже, и конфликт внутренний, психологический, который заставил Декарта ограничиться логико-математической стороной дела.

Спор Гоббса с Декартом по поводу «Размышлений» Декарта [16, с. 413—440], который напоминает разговор глухого со слепым, выявляет еще один источник знакового материала, которым располагали только Бэкон и Гоббс, — категориальный потенциал аналитического новоанглийского языка. Тут уже никого не приходится винить, кроме времени и случая, которые

сообща создали из исходной флективной смеси новоанглийский аналитический язык. Не окажись он под рукой, его пришлось бы либо импортировать вместе с печатным станком и бумагой из традиционного Китая, либо же приходилось бы ждать, пока на авансцену европейской истории выйдет Болгария. Европе в данном случае просто повезло: необходимое оказалось на своем месте и в своем времени. Гоббс возражает Декарту с явным аналитическим акцентом, Декарт отвечает с не менее очевидным флективным. Как француз, он еще не видит, насколько французский ушел или, вернее, в ближайшее время уйдет от латыни.

Однако и в отношении к аналитике новоанглийского Бэкон и Гоббс различаются весьма существенно. Оба они близки к номинализму и к специфически английскому аналитическому номинализму, ощутимые следы которого можно обнаружить уже у Оккама. Но если Бэкон «номиналист-логик», то Гоббс скорее «номиналист-бытовик». Именно Гоббсу, и только ему принадлежит заслуга совмещения уровня слов аналитической языковой структуры и уровня поведения вещей, что незамедлительно, сразу же дает картину однозначного контактного взаимодействия тел-слов. Это различие между Бэконом и Гоббсом как раз и ответственно за тот эффект, который отмечен Марксом как противоположность человечности Бэкона в изображении природы и ригористичности, холодной рассудочности Гоббса. «Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» [6, с. 143] у Бэкона как раз потому, что она еще латинизирована, сохраняет еще обаяние флективности, к которому неравнодушны все, говорящие на флективных языках, в том числе и Маркс. В аналитической методе письма природе уже не до обаяния, не до поэзии, ей некуда деться от строгости и однозначности контактного взаимодействия, против чего равно бессильны и бог и человек.

Хотя и Бэкон и Гоббс пишут в основном на латыни, они пишут тем же примерно способом, каким писали и пишут сегодня на английском натурализовавшиеся в США или Англии выходцы из стран с флективными языками. Пишут настолько правильным, прозрачным и понятным для нас языком, что спутать его с просто английским невозможно: усвоенная в детстве родная форма и норма речи и мысли — последнее, похоже, с чем способен расстаться человек в процессе приобщения к другим культурным и речевым нормам.

Таким образом, из четырех общепризнанных кандидатов в отцы науки предпочтение, если категория взаимодействия — ключевая для предмета науки, должно быть отдано англичанам Бэкону и Гоббсу, поскольку только они располагали необходимым набором знакового материала, а из них систематизатору и аналитику-корректору Бэкона — Гоббсу. Гоббс ведь не просто приводит в целостность, систематизирует, очищает Бэкона от того, что Маркс называет «афоризмами» и «теологическими

непоследовательностями». Гоббс безусловно занят и этой функцией устранения остатков флективности, понимания космоса через призму аристотелевской четырехпричинной сущности, где две из четырех причин (формальная и целевая) требуют разума, снятия выбора. Гоббс, очищая «латинизирующего» номиналиста-логику Бэкона от флективных непоследовательностей, в частности и от формальных причин, которые у Бэкона остаются как дань уважения традиции, смещает и саму логику Бэкона в мир вещей, производит примерно ту же операцию, какую реалисты проделали с миром идей-образцов Платона, стащив его из Занебесья в сотворенные богом вещи. Только реалисты загоняли в клетку *in* ге логос, а Гоббс в ту же клетку загонял *word*.

Лейтмотивом всех рассуждений Гоббса по поводу природы является постоянное неприятие античного двусубъектного принципа «движет, оставаясь неподвижным». Гоббс и вообще не жалуется античность, усматривая в увлечении античностью источник «полисных» иллюзий, огорчительных конфликтов и смут нового времени. Но к принципу «движет, оставаясь неподвижным», который он вполне определенно прописывает по перводвигателю Аристотеля, хотя сам Аристотель ссылался на Анаксагора, да и Анаксагору нашлось бы на кого сослаться, у Гоббса особое отношение — духовная, так сказать, аллергия. Он этот принцип, весьма существенный для букета флективной обаятельности природы, не просто не приемлет, а рвет и мечет по его поводу, кидается на него, как бык на красное, и, по глубокому убеждению автора, не будь у Гоббса этой идиосинкразии к флективности, не было бы ни Локка, ни Беркли, ни Юма, ни даже Канта и Гегеля. Ведь как ни крути, но именно освобождение от пут двусубъектного отношения, освобождение принципа «движет, оставаясь неподвижным» от обязанностей интегратора мира в целостность могло раз и навсегда положить конец «разумному», по связям общения людей по поводу людей, истолкованию Вселенной.

Разбирая вопрос о конечности или бесконечности мира, Гоббс тут же вспоминает незнакомое ему заблуждение: «Хотя из той истины, что ни одна вещь не может двигать сама себя, делают достаточно правильный вывод о существовании некоего вечного двигателя, отсюда еще не следует то, что выводят некоторые, а именно что этим двигателем было нечто вечно неподвижное; напротив, отсюда следует, что таким двигателем было нечто, находящееся в вечном движении. Ибо если истинно то, что ни одна вещь не движет сама себя, то так же истинно и то, что вещь, которая сама не находится в движении, не может двигать что-либо» [16, т. 1, с. 204].

Перед взором Гоббса, как и перед взором Бэкона, маячит «Органон» Аристотеля — форма и образец истинно философского предприятия. Но если поэтически-эмоциональному Бэкону удастся в какой-то степени пройти путем Аристотеля, перепар-

хивая время от времени с основания аналитики на основание флективности, то ригористу Гоббсу такие порхания не по силам. Подзаголовки первого раздела его трактата «О теле» говорят сами за себя: о философии, о наименованиях, о предложении, о силлогизме, о заблуждениях, о методе, т. е. перед нами явно аристотелевский логико-лингвистический «категориальный» заход на проблему. Но заход явно не состоявшийся или, вернее, все более отклоняющийся от канона Аристотеля. Уже в конце «лексической» темы «о наименованиях» мы обнаруживаем столкновение аналитики и флективности в форме ворчания: «Наконец, я должен сознаться, что еще не видел сколько-нибудь заметной пользы от применения этих категорий в философии. Я думаю, что Аристотель дошел до своей произвольной классификации слов только потому, что не добрался до самих вещей» [16, т. 1, с. 72].

Брюзжание Гоббса, номиналиста-бытовика, вполне оправданно: та процедура отождествления имен с вещами, с первичными сущностями, которая лежит в основе категориально-бытийной системы Аристотеля, явно предполагает движение по флективному основанию, где, как уже говорилось словами Гегеля, существительные и глаголы «отчеканены так, что получают предметную форму». Аналитическое основание подобных процедур не позволяет: слова аналитического языка не имеют отметок принадлежности к существительному или глаголу, получают эти отметки в акте речи и на время речи как результат неизвестной флективным языкам операции подымания слов с первичного уровня чистых смысловых различий через промежуточный, но предельно размытый уровень морфологического определения, ниже которого не опускаются слова флективных языков, на уровень предложений, где порядок и состав слов однозначным и независимым от говорящего способом реализует один для этого сочетания слов и только один смысл. Любое нарушение порядка, как и любое изменение состава слов, дает либо совсем другой смысл, либо вообще бессмыслицу. Оттенков, поэзии флективности, не будет.

Отчаянные «машпереводчики», была и такая лингвистическая эпоха, вовсе не шутили, когда, аргументируя от аналитики, выдвигали идею «лингвистического эксперимента» — замены отдельных слов при сохранении предложения «окружения», либо замену предложений «окружений» при сохранении слова или группы слов. Таким путем предполагалось исчислить, наконец, все «отмеченные», т. е. осмысленные, предложения и значения слов, чтобы затем ввести весь этот ворох различий в память вычислительной машины в однозначном соответствии с другим таким же ворохом различий другого языка, т. е. разом сказать все, что можно сказать на этих языках, а дальше уже пользоваться благами машинного перевода. Теперь-то мы понимаем, почему из этого ничего не могло выйти: источник смысла всегда вне общения, в его истории, и акты речи,

подчиняясь ограничениям по тезаурусу, меняют этот внешний им смысл, всегда творят новый, «неотмеченный» смысл. Но сам факт, что именно аналитическая структура английского стала поводом для появления идеи «лингвистического эксперимента», основы более поздних и слабых модификаций — анализа по непосредственно составляющим, порождающих грамматик трансформационного анализа, — наталкивает нас сегодня на некоторые размышления насчет того, обо что именно споткнулся Гоббс триста лет назад, пытаясь идти путями Аристотеля.

Попробуем сформулировать очередную и последнюю для данной работы гипотезу-версию хода событий и духовных лесов, в которых они происходили. Допустим, что Гоббс, как и Бэкон, был захвачен идеей повторить для своего времени подвиг Аристотеля и, следуя высокому эллинскому образцу, искал того же, что и Аристотель, — связь между миром слов и миром вещей. Аристотель обнаружил, что любое предложение суть высказывание об одном из слов этого предложения, которое всегда оказывается «отмеченным» как существительное в именительном падеже, и как раз через это слово предложение вступает в связь соответствия с миром вещей, становится истинным или ложным не в силу каких-то структурных достоинств или погрешностей предложения, а в силу состояния в данный момент времени той, принадлежащей к миру вещей, первичной сущности, которая означена именем — подлежащим предложения. Отмеченность слов по набору ролей в предложении не исчезает при разложении предложений о переходе слов в «части речи».

Следуя за Аристотелем, Гоббс обнаружил, что в английском языке этот эффект разложения в части речи с сохранением ролевой «отмеченности» размыт, а может быть, его и вовсе нет, что любой из четырех возможных «падежей» английского слова (0, s, ed, ing.) не связан однозначно с ролевым набором членов предложения, может оказаться чем угодно производно от порядка слов, что если и есть на свете первичные сущности, то либо они вообще невыразимы в английском языке, хотя и представлены в греческом именительном падежом существительных, либо же Аристотель при всем его авторитете «дошел до своей произвольной классификации слов только потому, что не добрался до самих вещей» [16, т. 1, с. 172].

Допустим, что, усомнившись в авторитете Аристотеля, Гоббс решил на собственный страх и риск «добраться до самих вещей» и создать истинную, а не произвольную классификацию слов. Какой бы стала при этом первичная сущность, если бы она строилась не из флективных структур греческого, а из аналитических структур английского языка? Это как раз и есть наша гипотеза: Гоббс пытался «добраться до самих вещей».

Выйдя на конечный уровень распределения слов, Гоббс обнаружил бы, что здесь перед ним чисто смысловые различия, лишённые грамматической «отмеченности», т. е. потенциальные носители всего, что может быть выражено через

контакт-последовательность слов в предложениях, через Демокритово «касание». Если это и есть первичные сущности, то они должны включать в себя все то, что выявлено уже как принадлежащее им и может быть выявлено через контакты с другими такими же первичными сущностями. Поскольку первичные сущности принадлежат миру вещей, контакты означающих эти сущности слов будут знаковым выражением контактов вещей, как это было и у Аристотеля, т. е. переводом общения вещей по поводу вещей — *взаимодействия* — в общение слов по поводу слов — *в логику*.

Попытка прочитать Гоббса под этим углом зрения не оставляет ни малейших сомнений в том, что работает именно эта, навязанная аналитическим строем английского языка схема. Первичные сущности превращаются Гоббсом в *тела* — носители *акцидентов*. Контакт тел, их взаимодействие, есть манифестация скрытых в телах свойств-акцидентов. Связь между поведением тела в контактах с другими телами и скрытым свойством однозначна, поэтому, наблюдая контакты вещей, мы имеем полное право судить о скрытых в них свойствах. Поскольку в словах нет разделения на существительные и глаголы, движение есть неотъемлемое свойство тел: инерция, движение и контакты с другими телами — достаточные условия автономного, независимого от человека, мира вещей, мира слепых, но однозначных автоматизмов взаимодействия-самоопределения. Этот мир, который мы сегодня называем объективной реальностью, не нуждается в разуме.

Гоббс так и определяет предмет философии через тело: «Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» [16, т. 1, с. 58]. Это и есть сакрализованый предмет опытной науки, общее для всех научных дисциплин отрешенное от человека и разума знаковое восприятие мира через инерцию, движение и взаимодействие независимых от человека тел-вещей.

Особенно важными для науки оказались постулаты контактного взаимодействия, выраженные Гоббсом через полные (или целостные) причины и возможности: «Подобно тому как действующая и материальная причины, согласно нашему разъяснению, являются только частями целостной причины и, только будучи связаны между собой, производят какое-нибудь действие, *активная* и *пассивная* возможности являются лишь частями целостной и полной возможности и лишь их соединение порождает актуализацию» [16, т. 1, с. 157]. На этом парно-контактном, от взаимодействия истолковании держатся современные рабочие представления ученых о причинности, об эксперименте,

о механизмах самодвижения и самоопределения вещей. *Формулы Гоббса прошли известную постредакцию. Определение Юма, например, через соразмерность причины действию выглядит более изящно и импозантно³, но смысл от этого не изменился. Гоббс со своим учением о теле, свойстве-акциденции, самодвижении, контакте тел, подчиненном постулатам полной причины и полной потенции, настолько органично вписался в потребность эпохи сакрализовать предмет науки, что в дальнейшей истории философии и науки мы не встречаем и следа критики этой части его учения, хотя Гоббса, естественно, долго, много и за многое критиковали. Даже Юм и Кант, основные трудности философии которых связаны именно с аналитическим истолкованием природы вещей, безоговорочно принимали результат Гоббса, строили свои философские системы не на отрицании, а на признании мира взаимодействия как особого вечногo мира, объективной реальности.

Понимал ли сам Гоббс величие содеянного? Многие свидетельствуют в пользу того, что понимал, и прежде всего старательные попытки Гоббса отгородиться и от теологии, и от античной философии. Как христианин, а у нас нет ни малейших резонов полагать, что слова о творении мира по слову для Гоббса и той эпохи столь же пусты и бессмысленны, как для нас и нашей эпохи, Гоббс должен был понимать, что его истолкование мира через контактное взаимодействие тел по аналитическим нормам категориального потенциала английского языка есть величайшая ересь, обвинение бога в двуязычии (хотя почему бы богу не знать и двух языков, дух-то святой знал), сравнимая с современной ересью признания лингвистической относительности. Но вряд ли это могло остановить его: слишком уж много языков предлагалось его временем для акта творения природы — ремесленный, архитектурный, геометрический, математический и т. д. Ересь среди ересей — не так уж страшно.

Но все же историческая экспликация этой ереси, которая дана в антиномиях Канта и в диалектике Гегеля, должна нас заинтересовать как последний штрих этой главы. В антиномиях Канта флективность (тезисы) и аналитика (антитезисы) противопоставлены как два исключаящих друг друга и вместе с тем дополняющих друг друга до целостности мира. В диалектике Гегеля флективность (деятельность субъекта) и аналитика (объект, природа) объединены через процесс познания, связаны через фигуру абсолютного духа, явно восходящую по функции и способу действия к духу святому, в единство-переход из флективности в аналитику, из субъекта в объект, из самосознания духа в умножение мира природы как результата позна-

³ «Пусть выведенная причина (как это и должно быть) будет точно соответствовать известному нам действию; невозможно, чтобы она обладала качествами, из которых могли бы быть выведены новые, или иные, действия» [60, с. 148, сноска].

ния. Не будь эта фигура знаковой, а следовательно, вечной, гегелевская диалектика воспроизводила бы дисциплинарную познавательную ситуацию, где живущее поколение ученых тем и занято, что умножает природу, переводит собственную деятельность по нормам флективности в созданные по нормам аналитики результаты: проблемы — в решенные вопросы. Но как раз знак с его вечностью и мешает, закрывает проблемы трансляции, вместимости, ролевого дисциплинарного набора, делает человека агентом, а не субъектом познания и истории. Только марксистская концепция материалистического понимания истории возвращает смертным индивидам их монополию на творчество.

Путь к науке и движение к науке

Удалось ли нам подтвердить гипотезу дисциплинарности как основания движения в науку? Удалось ли показать, что это основание имеет достаточно осязаемый вектор, который разрешает теологам, теологам-философам, признанным и непризнанным отцам науки двигаться в одну сторону, а именно к сакрализации времени, пространства, массы, к догматизации и успокоению природы, к инерции, но запрещает попятные движения? И если удалось, то как наша гипотеза соотносится с существующими, высказанными уже гипотезами?

Если в понятие вектора дисциплинарного развития вкладывать тот же смысл, который мы вкладывали в понятие вектора традиционного развития, т. е. видеть в нем возможность одних путей к изменению и закрытость других, хотя и возможность эта далека от необходимости, и закрытость безусловна, то дисциплинарное развитие и в доникейском, и в посленикейском христианстве должно быть результирующей нескольких давлений и ограничений. Одно идет от Библии как непререкаемого авторитета и абсолютизированной опоры трансмутирующей активности пневматиков-новаторов. Другое от античной философии, от ее результатов логосного истолкования номотетического всеобщего в лингвистических структурах древнегреческого языка, от ее постоянного участия в трансляции (тривий). Третье от вместимости пневматиков, от необходимости трансляции растущего массива теологического знания в смене поколений. Поскольку, с одной стороны, теология — дисциплина «полная», опирающаяся на Библию-абсолют и связанные с нею результаты предшественников, а с другой стороны, и Библия, и неустраиваемая из трансляции античная философия в ее результатах лишь знаки-тексты (не говоря уже о нейтральной природе трансляционных ограничений по вместимости), результирующая нескольких давлений и ограничений может выявляться только в общении живущего поколения дисциплинарной общности. За невозможностью семейного контакта поколений (обет безбра-

чия) преемственно стыковать эти поколения будет формальная процедура обучения — воспроизводимая в трансляции эллинская мудрость, ее методы, подходы, установки, приобретаемые пневматиками в процессе обучения. Но дисциплинарное общение, в том его и особенность, есть трансмутация наличного по преимуществу — неограниченного и не считающегося с вместимостью накопление новых элементов-вкладов, что вынуждает постоянно редуцировать массив накопленных различий средствами исторического и теоретического сжатия.

В теологии, как и в любой дисциплине, нечто и некто начинают существовать для дисциплины, становятся чем-то или кем-то для нее только с момента отчуждения нового результата в трансмутационном акте объяснения, будь то публикация, диссертация, диспут или другая форма. Дисциплинарность не знает и не приемлет привычного для интерьеров профессиональной деятельности факультативного статуса новаторства, когда новатором можно быть или не быть, оставаясь в любом случае профессионалом. И теолог и ученый, обладай они хоть десятью дипломами и свидетельствами о соответствующем образовании, не существуют для дисциплины, если она не получила от них вклада, оформленного по правилам дисциплины и признанного дисциплиной в акте публикации-социализации достойного трансляции. В отличие от собственно трансляционных механизмов, которые могут (и предпочитают) обходиться без трансмутирующих новаций, дисциплинарные механизмы социализации нового рассчитаны только на трансмутационные акты, приводятся этими актами в действие, получают от них свое право на существование. Это и создает в дисциплине постоянное избыточное давление, необходимость редукции наличных результатов, чтобы открыть новым путь в трансляцию. А неизбежным следствием избыточного давления является необходимость жертв. В случае с историческим сжатием такие жертвы очевидны. В случае с теоретическим сжатием это менее очевидно и во многом зависит от предложенных теоретиком постулатов, их меры общности.

Так или иначе, но необходимость жертв постоянно сопровождается дисциплинарное развитие, остается постоянным спутником такого развития, лимитированного вместимостью индивида, пропускной способностью канала трансляции. Жертва или раскол — такова реальная альтернатива любого дисциплинарного развития. Отсюда и всегда существующий для историков и теоретиков дисциплины вопрос: чем жертвовать?

Равноправно ли дисциплинарное положение Библии и эллинской мудрости в трансляционном канале теологии как дисциплины? Вопрос может показаться неуместным и вызывающим для теолога, чего нам менее всего хотелось бы, но если отвлечься от эмоций, то на чем, собственно, держится многовековая парадигматическая преемственность поколений теологов, на тривии или на Библии? Ответить на этот вопрос и значит,

собственно, ответить на вопрос о векторе дисциплинарного развития, о том, чем можно жертвовать, а чем нет.

Уже в самой постановке вопроса читатель без труда опознает позицию автора. Навязанные обстоятельствами (обетом безбрачия, тезаурусной характеристикой Библии, эманацией неоплатоников) решение пневматиков использовать в канале собственного воспроизводства эллинскую мудрость в форме тривия было для теологии «грязным» решением, в числе отдаленных и непредусмотренных последствий которого была и опытная наука. Номотетическая составляющая греческой философии, от которой невозможно было избавиться, рано или поздно должна была приземлить теологию, спустить ее на землю дел именно в той номотетической форме превращения природы в набор потенциальных догматов и решенных вопросов. Это «рано или поздно», период от взлета до приземления, определялось, собственно, числом признанных дисциплиной теологов, числом их вкладов и, собственно, некоторым критическим числом жертв, из которых исключена эллинская мудрость, после чего неминуемым становился раскол теологии на две самостоятельные дисциплины с разными характеристиками жертв. Под давлением трансмутационной активности поколений теологов сама теология как дисциплина сыграла роль своеобразной катапульты, перебросившей номотетику в природу. Никейский собор в этом смысле был своего рода коррекцией теологического снаряда, чтобы, упаси боже, не промахнуться.

Пребывая в дисциплинарном интерьере теологии на правах скрытого за Библией абсолюта, бог неизбежно превращался в бога-покровителя теологии, неизбежно уподоблялся в правилах деятельности теологу, и, как только после Никейского собора теологическое дисциплинарное общение приняло парадигму догматической номотетики, богу ничего не оставалось, как стать в любых своих творениях догматиком-номотетом. А это в значительной мере предопределило и ход дисциплинарного развития: в предмете теологии появилась *номическая* характеристика, которую невозможно было прописать по откровению, где истины высказывают для сведения и «говорящий» остается существом логико-лингвистическим, а можно было прописать только по наличному миропорядку, где истины реализуют в действии, устанавливают для исполнения и «говорящий» превращается в существо действующее, логико-номическое по преимуществу.

Логосный доникейский бог стал номосным посленикейским, из бога, говорящего по правилам логики, он превратился в бога, действующего по правилам логики, и если раньше он творил мир по слову-логосу, то теперь ему пришлось творить мир по закону-номосу. Средний логический член, объединяющий слово и дело, оказался для теологии линией разлома предмета на теологию откровения (слово-логос) и естественную теологию (закон-номос). Не будь этот средний логический член изна-

чально включен в канал теологической трансляции как неустрашимая составляющая тривия, удерживающая поколения теологов на демаркационной линии между словом и делом, разлома в предмете теологии могло бы и не произойти.

Именно тривий, его неустрашимость из дисциплинарного канала трансляции теологии, на протяжении многих столетий играл роль той точки приложения сил, из которой строят результирующую-вектор. Усилиями теологов передать свои вклады дисциплине и включить их в канал трансляции тривий тащил теологию сначала к расколу предмета на теологию откровения и естественную теологию, а затем и к дисциплинарному расколу. В теории толчка цепляющаяся за спасательный круг тривия естественная теология нащупала дно под ногами, и дисциплинарный раскол стал неизбежностью, делом времени, делом поиска новых структур, способных опредметить номическую характеристику мира, остановить природу в «за-коне».

Остальное было лишь делом Его Величества случая: новоязычный язык, недавнее приобретение Европы, дал идеальные структуры для такого опредмечивания, дал «вторую логику». Тот факт, что это оказались именно лингвистические структуры, хотя и не имел принципиального значения, но позволил все же совершить дисциплинарному расколу без особых потрясений и скачкообразных изменений психологических установок. Ученые и философы не сразу и не вдруг разобрались, что перед ними два мира — флективный и аналитический. А когда Кант в антиномиях разума более или менее разобрался в природе сдвига, перевел бога в статус знака, прописал творчество по флективному миру тезисов, а транслируемые результаты творчества — по аналитическому миру антитезисов, научные дисциплины давно уже отбросили спасательный круг тривия, давно уже двигались по твердой и независимой от теологии почве. Конечно, наши меры потрясений и скачкообразных изменений весьма условны. Мы просто подчеркиваем, что, не оказавшись под рукой новоанглийского и англичан, для которых этот язык с его специфическим речевым навыком был родным и «подкорковым», выбраться на берег познания в естественнонаучной дисциплинарной форме естественным теологам было бы много труднее, может быть, и невозможно.

Таким образом, те события, которые мы описали в этом разделе и которые связаны с реальным движением к опытной науке, в общем и целом укладываются в гипотезу дисциплинарного характера самого этого движения, которое совершается под давлением новых, социализируемых дисциплиной вкладов и редукции наличных, «жертвы», определенной ментальной вместимости человека и соответственно пропускной способностью трансляционного канала теологии как дисциплины.

В каком отношении эта гипотеза стоит к другим гипотезам происхождения опытной науки?

Гипотезы происхождения опытной науки

Большинство современных гипотез науки опирается на упоминавшееся уже по частным поводам письмо Эйнштейна к Швитцеру или отталкивается от него. «Многоуважаемый сэр,— пишет Эйнштейн,— развитие западной науки основано на двух великих достижениях: на изобретении греческими философами формальной логической системы (в Евклидовой геометрии) и на открытии возможности вскрывать систематическим экспериментированием каузальные связи (Ренессанс). Не следует, на мой взгляд, удивляться тому, что эти шаги не были сделаны китайскими мудрецами. Удивляться приходится тому, что эти открытия вообще были сделаны. Искренне Ваш А. Эйнштейн. 23 апреля 1953 г.» [97, с. 15, ссылка]. Нетрудно заметить, что гипотеза дисциплинарного генезиса опытной науки в целом подтверждает гипотезу Эйнштейна, в значительной степени снимая с нее налет случайности. В нашей гипотезе «удивляться тому, что эти открытия вообще были сделаны», не приходится, хотя, конечно, новоанглийский язык, куда угодил теологический снаряд после корректировки его полета на Никейском соборе, дело случая. Не будь этой цели, многое могло бы произойти иначе или вовсе не произойти.

Вместе с тем за этим моментом стяжения к письму Эйнштейна, особенно к последней составляющей — к экспериментированию, в гипотезах возникновения науки налицо и глубокие расхождения, связанные прежде всего с тем, что «были герои и до Агамемнона», т. е. не только Эйнштейн ставил и пытался решать проблему возникновения опытной науки.

Рэттенси об этих более ранних попытках пишет: «Мощное развитие современной опытной науки в XVI—XVII вв. марксистские и немарксистские авторы соотносили с социальными и экономическими переменами того времени. Борис Гессен связывал возникновение новой науки с экономическими нуждами поднимающейся буржуазии и соотносил наиболее абстрактные положения „Начал“ Ньютона с техническими нуждами торгового класса Англии XVII в. Эджер Цильзель полагал, что слияние эмпиризма и рационализма, породившее в Италии после Ренессанса новый вид науки, было результатом драматического разрушения тех классовых барьеров, которые исключали ранее общение между ученым-схоластом и ремесленником... Более детализированный подход предлагал американский социолог Роберт К. Мертон. Развивая частный взгляд известной работы Макса Вебера о связи между кальвинистским пуританизмом и капитализмом, Мертон пришел к выводу о том, что ценности пуритан оказались для Англии XVII в. действенными концентраторами внимания к изучению естественных наук. Одновременно он, исследуя влияние экономических и технологических мотивов на формирование избирательного интереса к опытным наукам вообще и к частным проблемам этих

наук, приходил к выводу о существенном значении такого влияния» [100 с. 1—2].

Гипотеза Мертона [86], хотя она охватывает лишь заключительный период социального признания науки в качестве нового института, наиболее популярна сегодня в среде буржуазных социологов и историков науки. Она, очевидно, не противоречит гипотезе Эйнштейна, поскольку Мертона интересуют проблемы институционализации науки как уже более или менее сложившейся формы трансмутационного общения, а не становление самой этой формы.

Анализируя гипотезу Мертона, Рэттенси справедливо, на наш взгляд, выделяет в ней знакомый уже нам аргумент «очевидной пользы» как условие появления и вживания нового института в наличную структуру социальных отношений, которая исправно функционировала и до появления этого института. Здесь неизбежно возникает соперничество между наличными институтами, несущими набор соответствующих функций, и новым институтом, претендующим на эти функции. «Это тем более справедливо для „новой науки“, которой приходилось развиваться вне традиционной системы высшего образования и даже противостоять натурфилософии, преподававшейся в университетах. В борьбе за привлечение интереса и патронажа образованных любителей ей приходилось конкурировать с более традиционными и привычными направлениями. Господствующая натурфилософия Аристотеля была органично связана с христианско-схоластической теологической картиной мира, и любая соперничающая система волей-неволей обязана была доказывать свою согласованность с такой картиной и, более того, доказывать свое превосходство как основы для истинной христианской картины мира. За малыми исключениями, натурфилософы того времени полностью отдавали себе отчет в органической связи их научной деятельности с их философскими, социальными, этическими и прежде всего религиозными убеждениями» [100, с. 2—3].

Мертон как раз и увидел состав возникающих здесь психологических трудностей: «Он поставил большой важности проблеме, когда задался вопросом: „Как изучение природы могло оказаться в состоянии привлечь такую значительную долю внимания в Англии XVII в., если оно не имело твердых опор ни в системе образования того времени, ни в профессиональной структуре и не могло еще активно участвовать в решении важных технологических проблем?“» [100, с. 3].

Изучив статистику и данные соответствующих исследований, Мертон высказал центральную мысль гипотезы: «Пуританизм как структура ценностей, которая в этот период оказывала значительное влияние на становление английского образа мыслей, не только создал гармонию между религиозной этикой и экспериментальной наукой, но и породил мощный религиозный мотив активного участия в научной деятельности. Эти

ценности поощряли изучение божественной „Книги природы“ как дополнение к изучению Библии — божественного слова. Исследования природы ценности превращали в религиозный долг и направляли их к двуединой цели: прославлять мудрость Бога и приносить пользу ближним» [100, с. 3].

Такая двуединая цель — прославлять мудрость бога и приносить пользу ближним — фиксируется практически у всех отцов науки и у большинства ученых XVII, XVIII, XIX вв. «Книга природы» — откровенная субституция Библии в ее функции источника познания сакрализованной (пространство, время, масса, инерция) природы и не менее откровенный след переосмысления структуры мира по аналогии с текстом книги — становится структурирующим принципом-постулатом научных интерпретаций мира. Этот постулат и сегодня еще закрывает пути к осмыслению дисциплинарного генезиса таких интерпретаций, производных от того простейшего факта, что использование всеми естественнонаучными дисциплинами принципа наблюдаемости и принципа экспериментальной верификации результатов как частных постулатов актуализма автоматически выстраивает вполне определенную картину мира, в которой выполняется условие Лейбница: «Здесь и сейчас равно всюду и всегда». Иными словами, мир опытной науки, пока она использует постулаты контактного взаимодействия, соразмерности причин и действий, однозначной связи наблюдаемого поведения объекта и ответственного за него скрытого, но умопостигаемого и выразимого в логике понятий свойства, бесконечного тиражирования результатов ради верификации (эксперимент, или трансляции (школьный опыт-демонстрация), или утилитарной пользы (приложение), всегда будет миром знания, лишенного отметок единичности, пространства и времени, миром вечным и неизменным, примыкающим по этой характеристике к миру сотворенному, если он имеет номотетическую составляющую и сотворен посленникейским догматическим способом.

Поэтому парность цели — прославлять мудрость бога и приносить пользу ближним — редко приводила к конфликтным ситуациям. Это естественно: конфликтные ситуации могли возникать лишь там, где историческое измерение объекта оказывалось неустранимым или трудноустранимым. Наиболее острые конфликты этого рода отмечались в «естественной истории» — в геологии и биологии, хотя поначалу и здесь ничто не предвещало особых потрясений. Грин пишет об отцах естественной истории: «Подобно Ньютону, Рей и Линней принимали без доказательств статическую концепцию природы, по которой все структуры природы рассматриваются как сотворенные и изначально мудро устроенные всемогущим богом. Эта посылка постоянства и мудрого устройства видовых форм и фундаментальных структур природы вообще была существенной чертой парадигмы систематизирующей естественной истории: она непосредственно соотносилась с верой в то, что задача естественной

истории — называть, классифицировать и описывать» [74, с. 5]. Первая конфликтная ситуация возникла после того, как Кювье научно доказал, что среди ископаемых есть *вымершие* виды, и осознал катастрофическое значение этого факта для парадигмы Линнея: «Сегодня нам трудно даже осознать, какой аномалией представлялся этот факт натуралистам XVIII и начала XIX в. В статической парадигме естественной истории виды находили определение как части устойчивой схемы творения. „Существа изначально сотворены богом, — замечал Рей, — и им же сохранены по сей день в том же состоянии и в тех же условиях, в каких они были созданы впервые“. Невозможно было и помыслить, что виды способны вымирать. „Ведь если даже потеряно только одно звено в естественной цепи, — писал Джефферсон, — то могли бы потеряться другие и другие, и вся система вещей должна была бы постепенно исчезнуть“» [74, с. 10].

Кювье, по мнению Грина, ловко вышел из положения, сохранив теологическую парадигму Линнея: «К чести гения Кювье следует отнести то, что, создав своими же исследованиями кризис, он сам же и предложил решение. Распространяя метод и принципы сравнительной анатомии на изучение органических ископаемых, он демонстрировал различия между живущими и ископаемыми видами, вводил последние в область систематики естественной истории. В то же самое время, принимая геологический катастрофизм Жана Делюка, он сохранял основные черты статической парадигмы. Виды могли исчезать в результате драматических катастроф неизвестного происхождения, но в интервалах между катастрофами господствовали стабильность и мудрое устройство, обеспечивая тем самым устойчивую почву для ретроспективной таксономии» [74, с. 10—11]. Это изобретательное решение было уязвимо не только с теологической точки зрения — бог-номотет оказывался не столь уж всеблагим и всемогущим, чтобы раз и навсегда определить мир по формам и способам существования, установить ему наилучшие и окончательные законы-номосы, но, и это для нас более существенно, решение было уязвимо и с дисциплинарной точки зрения, создавая весьма опасный для любой информационно самонизолирующейся дисциплины междисциплинарный круг, когда события одной дисциплины объясняются событиями в другой, и наоборот: биология в объяснении вымерших видов опирается на геологию, геология в объяснении катастроф — на вымершие виды, на биологию.

Эту противоестественную для мира науки попытку междисциплинарного общения бесцеремонно разрушил Лайель, жесткой рукой введивший актуализм в геологию. Основанная на последовательном униформизме и актуализме геологическая парадигма Лайеля, по существу, исключала возможность привлекать на правах причин биологических изменений геологические факторы, поскольку относительно этих последних парадиг-

ма постулировала неизменность и постоянство во времени. Тем самым в биологии возник очередной кризис по поводу вымерших видов, из которого она вышла, приняв теорию Дарвина. Для современников главным в этой теории была не борьба за существование и не естественный отбор — эти идеи были известны еще по Мальтусу, — а сохранение многообразия видов в условиях их вымирания. Дарвин решил эту задачу чисто дисциплинарным способом, не опираясь на данные других дисциплин, но при этом серьезнейшим образом повредил парность цели — прославлять мудрость бога и приносить пользу ближним. В Англии это вызвало затяжное антинаучное поветрие, когда еще в 1881 г. Гладстон мог заявлять в адрес науки: «Пусть ученые копаются в своей науке и не лезут в философию и религию, оставив их поэтам, философам и теологам» [84, с. 151]. В других странах, в частности и в США, теория Дарвина встречала весьма прохладный прием, вплоть до печально знаменитых «обезьяньих судов» начала нашего века.

Несмотря на эти частные и порой весьма ожесточенные конфликты в рамках двуединства цели — прославлять мудрость бога и приносить пользу ближним, — возникающая наука в целом не входила в серьезные столкновения с церковью, и это, на наш взгляд, подтверждает основную мысль гипотезы Мертона, в согласии с которой объяснению подлежит и психологическая сторона дела — совместимость научных установок с господствующими установками и системами ценностей общества в целом или отдельных его групп. Тот факт, что Мертон ищет такую группу в новоанглийской языковой общности, косвенно подтверждает и нашу гипотезу о существенной роли структурно-новоанглийского языка в строительстве категориального аппарата опытной науки и соответственно о большой психологической подготовленности носителей новоанглийского языка воспринять такой категориальный аппарат как естественный, вполне укладываемый в речевые и мыслительные нормы.

Рахман, например, отмечает: «Языки Индии не развили точных формулировок и словарей для выражения новых идей. Они поэтому остаются средневековыми по мировоззрению и перегруженными мистическими и неясными словами, эмоциональными по адресу их употребления. Это помогает сохранять веру в сверхъестественное и древнее мировоззрение» [99, с. 227]. Нам кажется, что в таких жалобах на несовершенство языка, а они встречаются часто, стоило бы попробовать различить и раздельно исследовать две, на наш взгляд, принципиально различные вещи. С одной стороны, это дву- или многоязычие, более или менее естественно возникающее в попытках трансплантировать науку на инокультурную почву. Это та группа фактов, о которой Рахман пишет, что в Кабульском университете, например: «Факультеты естественных наук связаны с Боннским университетом и преподавание здесь ведется на немецком языке, факультеты медицины и фармакологии — с Марсельским

университетом, преподают здесь на французском, инженерный и сельскохозяйственный факультеты связаны с двумя различными американскими университетами, и преподавание здесь ведется на английском языке» [99, с. 65]. Относительно этой стороны дела вряд ли могут возникнуть серьезные сомнения в желательности перевода науки на родной язык, хотя вот даже в Японии этого сделать не удалось (возможно, и не пытались). Но есть и вторая, более тонкая и почти не исследованная сторона дела — мера совместимости категориального аппарата науки с категориальными арсеналами языков различных типов. На примере европейского очага культуры, в котором представлено как минимум четыре языковых типа (не считая вавилонского смещения языков на Кавказе, в котором еще как следует не разобрались), видно, что никаких особых трудностей и барьеров здесь нет, но проблема все-таки есть, и знание трудностей этого рода, если они существуют, могло бы помочь развивающимся странам более четко определять задачи и цели научной и образовательной политики.

Но вернемся к делу. Хотя нас в общем удовлетворяет гипотеза Мертона, поскольку она подтверждает некоторые наши выводы о благополучном приземлении теологического дисциплинарного снаряда на сокрушительной для теологии новоязычной лингвистической почве, эта гипотеза, а именно в части, касающейся выбора группы (пуритане), не удовлетворяет многих историков науки. Замыкание на пуританизм, по их мнению, хорошо объясняет первую составляющую двуединой цели — прославлять мудрость бога, объясняет утилитарную составляющую двуединой цели научного познания — приносить пользу ближнему. Мы этим подробнее займемся ниже, поскольку для нас генезис естественнонаучных дисциплин и генезис институтов приложения научного знания — две разные проблемы: первая связана с дисциплинарным оформлением трансмутации наличного массива научного знания, вторая — с трансмутацией наличного теологического арсенала, а это далеко не одно и то же. Пока мы лишь упоминаем о том, что у гипотезы Мертона есть противники и общий смысл их аргументации состоит в том, что гипотеза не объясняет утилитарную составляющую двуединой цели возникающего научного познания.

С гипотезой Нидама в ее позднейшей модификации, где наука предстает результатом длительного инкубационного периода накопления знания до некоторой критической массы, после чего современной науке уже ничего не остается, как появиться на свет в Европе [88], мы уже познакомились во введении и высказали к ней отрицательное отношение, поскольку она предполагает организующее воздействие надчеловеческих и надкультурных сил неведомой природы. Но несколько ранее Нидам высказывал и существенно иную гипотезу, по которой возникновение науки следовало рассматривать как результат структурной специфики европейских обществ: «Наиболее оче-

видным и естественным способом объяснить загадку науки был бы такой, который вскрывал бы фундаментальные различия в социально-экономической структуре и в степени стабильности между Европой и цивилизациями Азии. Эти различия призваны были бы объяснить не только загадку европейского возникновения науки, но и европейского возникновения капитализма вместе с реформацией, национализмом и всем тем, чему нет параллелей в других цивилизациях» [90, с. 147].

Основное различие Нидама видел в том, что «наука» в Китае выполняла стабилизирующую функцию, в Европе — революционизирующую. В подоснове этих различий — сельскохозяйственный характер китайской экономики, что позволяло Нидаму противопоставлять психику китайца-пахаря психике европейца-скотовода и мореплавателя. Если для европейца команда, исполнение приказа были привычными нормами поведения, то в Китае они не могли стать нормой: «Скотоводство и мореплавание развивают склонности к командованию и подчинению. Ковбои и пастухи гоняют своих животных, капитаны отдают приказы команде, и пренебрежение к приказу может стоить жизни любому на корабле. Но крестьянин, если он сделал все, что положено, вынужден ждать урожая. Одна из прич китайской философской литературы высмеивает человека из царства Сун, который проявлял нетерпение и недовольство, глядя, как медленно растут злаки, и принимался их тянуть, чтобы заставить расти скорее» [90, с. 134].

Это умонастроение пронизывает, по Нидаму, всю китайскую государственность: «Данный тип общества функционирует на „ученом“ уровне: ключевые позиции в обществе занимают ученые, а не военные. Центральная власть в таком обществе во многом полагается на автоматическое функционирование крестьянских общин и, вообще говоря, стремится сократить до минимума вмешательство государства в дела общин» [90, с. 142].

Принцип саморегуляции, невмешательства, который прослеживается на всех уровнях китайской социальности, есть, по существу, отрицание эксперимента в европейском его понимании: «Дело в том, что эксперимент требует слишком уж активного вмешательства, и, хотя к вмешательству терпимо приходилось относиться в ремесле и торговле, терпимее даже, чем в Европе, получить философскую санкцию в Китае такому вмешательству было, видимо, труднее» [90, с. 144].

Нетрудно понять, что с такой гипотезой мы нашли бы множество точек соприкосновения. Более того, автор считает себя обязанным признать значительное влияние на него этой гипотезы в период начальных увлечений проблемами культуры, хотя тогда многое в гипотезе Нидама казалось ему сомнительным и попросту неприемлемым: как может наука без эксперимента? И особенно острую оппозицию вызывали выводы Нидама: «В традиционном китайском обществе наблюдался

постоянный общий и научный прогресс, и прогресс этот был насильственным путем прерван, когда после Ренессанса в Европе начался экспоненциальный рост науки. Китай можно назвать гомеостатичным, кибернетичным, если хотите, но застойным он никогда не был. В некоторых случаях со всей убедительностью можно показать, что фундаментальные открытия и изобретения заимствованы Европой у Китая... Эти многообразные изобретения и открытия оказали революционизирующее влияние на Европу, но социальный порядок бюрократического феодализма в Китае им пошатнуть не удалось. Природная нестабильность европейского общества может поэтому противопоставляться гомеостатичному равновесию в Китае, причем последнее, по нашему мнению, говорит о более рациональной организации общества» [90, с. 146].

Мы так подробно остановились на ранней гипотезе Нидама не только потому, что автор считал своим долгом выполнить требования научного этикета и указать на одного из своих предшественников по ряду проблем между Востоком и Западом. Другой и более существенной причиной является то, что с этой гипотезой Нидама связано довольно много работ, вскрывающих и дополнительные аспекты проблемы генезиса науки, в частности становление дисциплинарных каналов трансляции. Естественная для нашего времени университетская локализация этих каналов не казалась такой уж естественной совсем недавно. Бен-Дэвид [64], например, связывает возникновение науки со специфичной английской социальностью, включает науку в процесс становления механизмов саморегуляции общества (выборы, свободный рынок, наука). Он же детально исследует историю проникновения опытной науки в университет, считая, что решающий шаг был сделан в Германии реформой В. Гумбольдта. Подобных работ много, и, хотя они поднимают интересные проблемы, все они в общем-то могут рассматриваться как уточнения гипотез Эйнштейна, Мертона, Нидама и соответственно как детализация гипотезы дисциплинарного возникновения опытной науки.

Проблемы приложения научного знания

Выше мы упоминали, что у гипотезы Мертона есть и противники и что основное направление их аргументации состоит в том, что пуританизм не объясняет утилитарную составляющую двуединой цели — прославлять мудрость божию и приносить пользу ближнему. Мы присоединяемся к этой критике с оговорками относительно позитивного ее состава. Для нас недостаток гипотезы Мертона, хотя он и простителен для гипотезы конца 30-х годов, состоит в том, что идея приложения научного знания примысливается как сама собой разумеющаяся к проблеме возникновения науки, т. е. обещания Бэкона и многих других

пропагандистов науки и социальных утопистов, связывающих идею «осчастливления» человечества с предполагаемыми возможностями науки, принимаются всерьез как действительно глубокое понимание прикладных возможностей науки.

Выше мы уже классифицировали практику пропаганды науки по тезаурусной характеристике эпохи, поставив ее в единый ряд завлекательных обещаний будущих благ от открытия и захвата новых земель до ограбления кораблей. В качестве иллюстрации представлений того времени о прикладных возможностях науки можно привести свидетельство Холла о Бойле: «Среди многих примеров Бойля, показывающих пути практического использования научного знания, есть и такой, который прекрасно характеризует его личное понимание этой возможной пользы. Он рассказывает, как однажды, роясь в темном захламленном шкафу, он по неосторожности опрокинул плохо закрытую и не имеющую этикетки бутылку, пролил ее содержимое на новый костюм. Жидкость испортила бы костюм, но, судя по запаху, это была кислота, и он тотчас начал принюхиваться к другим бутылкам, не обнаружится ли среди них бутылка со щелочью. „Вынув одну из них,— пишет Бойль,— я, не зная, что это такое, по запаху определил нашатырный спирт и в три приема восстановил поврежденные места до их первоначального цвета“» [75, с. 48].

Ясно, что на таком представлении о прикладных возможностях науки далеко не уедешь, тем более что, как сообщает Мэтиас, те советы, которые действительно давали ученые XVII—XVIII вв. сельскому хозяйству, например, могли бы повестись к катастрофе, вздумай ими кто-нибудь воспользоваться. Мэтиас, правда, тут же оговаривается: «Оправданный скептицизм по поводу важности прямых приложений формального научного знания в сельскохозяйственном прогрессе этих двух столетий далеко не решает вопроса о смысле самого этого свидетельства. Нескольким предваряя выводы, о которых речь ниже, мы намеренно принимаем эту огромную массу данных как очевидное свидетельство наличия *мотивации* к сельскохозяйственному прогрессу. Посылки насчет использования определенных химических реакций при всей их ложности необходимо были связаны с требованием экспериментальной проверки, строгого наблюдения и записи результатов, со сравнением, с поиском альтернативных путей производства продукта, которые могли быть измерены и опробованы, чтобы проверить, являются ли они более совершенными, чем старые. Это была программа отказа от тех традиционных методов, которые оправданы только потому, что всегда это делалось именно так... Пропагандируемые учеными научные процедуры и установки могли оказывать значительно большее влияние, чем то конкретное научное знание, которое ученые пытались распространять» [82, с. 75—76].

Вот здесь мы действительно выходим на проблему приложения научного знания. Дело, видимо, не в том, что советуют

ученые и что им хотелось бы увидеть реализованным и внедренным. Технология — не поле принудительного орошения продуктами дисциплинарного познания, и задача не сводится к тому, чтобы показать некую систему канализационных труб, соединяющих дисциплинарные массивы знания и мир деятельности, прежде всего действующей технологии, на предмет обогащения под некоторым напором сверху технологического арсенала наличными и новыми элементами научного знания, продуктами дисциплинарного трансмутирующего общения. Дело не в трубе, не в системе труб, а в психологической установке — в желании, стремлении, умении использовать научные знания. И мы вовсе не уверены, что совокупность этих желаний, стремлений и умений может быть обозначена по второй составляющей двуединой цели научного познания — «приносить пользу ближним». Куда более похоже, особенно для первого периода становления механизмов использования научного знания, что речь должна идти не о ближних, а о самом индивиде, его частном интересе, его «прибыли».

Да и сегодня наиболее отработанным и живучим институтом приложения, утилитарного использования научного знания остается фирменная лаборатория, которая входит в организационную структуру фирмы не на правах составляющей, несущей функцию помощи ближним, а на правах составляющей, нагруженной функцией «выживания» в конкурентной борьбе с другими фирмами, имеющими такие же составляющие с тем же целевым назначением.

Несложно было бы показать теоретическую сомнительность и экономическую несостоятельность фирменного способа утилизации науки силами устойчивых, малых и информационно изолированных групп. В приложении, как и в науке, действует закон Ципфа, который здесь развернут в будущее как производное от числа информированных или «оповещенных» участников ожидания лага-длительности решения проблемы, стандарта решения, расходов на исследование. Для малых, устойчивых, информационно изолированных групп показатели оказываются самыми обескураживающими. Лаг решения проблемы сокращается пропорционально корню четвертой степени из числа участников, т. е. в среднестатистическом случае проблема, на решение которой один ученый или инженер затратил бы T времени, может быть решена на периоде $T/2$ усилиями 16, на периоде $T/3$ усилиями 81, на периоде $T/4$ усилиями 256 и т. д. Стандарт решения, его «ранг», растет пропорционально квадратному корню из числа участников, что дает менее впечатляющую, но достаточно грустную зависимость. Расходы на исследование дают смешанную картину — они пропорциональны и лагу решения проблемы, и числу участников.

В приложении, как и в науке вообще, действуют законы спорта (принцип приоритета, запрет на повтор-плагиат), с тем, однако, существенным отличием, что здесь нет серебряных и

бронзовых медалей, первых десятков, командных зачетов — все достается первому. С точки зрения повышения стандарта решения и снижения лага решения проблем наиболее эффективным был бы метод «всемирных олимпиад» или «открытая», лишенная барьеров секретности прикладная наука. Она, естественно, не отменяла бы ограничений по вмести́мости ученых индивидов, но собирала бы под свои проблемы-планки прыгунов по призванию, стремлению, интересу, способности прыгать именно через планку, решать именно эту проблему. В устойчивых и информационно изолированных малых группах дело происходит так, как если бы Ирине Родниной предложили снять коньки и попробовать свои силы в шахматах, а Роберту Фишеру — нацепить коньки и изобразить нечто на льду под музыкальное сопровождение. Ясно, что особо высоких стандартов тут ожидать не приходится. Деятельность фирменных лабораторий подчинена целям фирмы, и прежде всего извлечению прибыли, конкурентной борьбе на рынке. Это и ведет к странностям универсального использования специализированных научных кадров, право на которое с обезоруживающей непосредственностью выражено в крике души представителя промышленных кругов Австралии Макленнана: «Наибольшая трудность в работе с учеными в том, что все они рвутся заниматься проблемами собственного изготовления, а не теми проблемами, решения которых требует мир, т. е. в случае с промышленностью — рынок» [83, с. 406]. Но так в теории, а на практике, повторяем, наиболее отработанным и повсеместно распространенным институтом утилизации научного знания остается сегодня фирменная лаборатория.

Вернемся к нашим баранам. Нас интересует начальный период становления системы утилизации научного знания и появления самой идеи утилитарного использования научного знания. Наиболее правдоподобной с точки зрения гипотезы дисциплинарного возникновения науки нам представляется модель Мэттаса [82], по которой система утилизации научного знания возникает на уровне массовых установок. Эту модель мы оставим напоследок. Пока же займемся другой, несколько экзотичной, но вместе с тем и достаточно правдоподобной моделью активного участия герметизации в появлении идеи утилитарного использования научного знания.

Рэттенси замечает: «Большинство тех мотивов, которые, по Мертону, были общими для пуританизма и опытной науки, на самом деле обнаруживаются вплетенными в развитие герметизма в протестантских странах с конца XVI столетия» [100, с. 5]. С эллинистических времен, особенно в Египте, герметизм разрушал аристотелевский принцип знания ради знания: «Идеал, который ставит понимание выше предположений, уступал место идеалу знания для достижения непосредственных личных целей, будь то знание о будущем (астрология), или баснословное богатство (алхимия), или власть над природой и обеспече-

ние спасения после смерти (магия, оккультные науки). В отличие от аристотелизма, который подчинял частное общему, индивидуальное универсальному, новый подход фокусировал внимание на свойствах, специфических для каждой конкретной вещи, предпочтительно на свойствах необычных и чудесных — „мирабилиях“. Цель такого подхода — понять скрытые потенции природы и ее мистические силы, типично выявляющиеся в склонностях и отталкиваниях, которые собиратели „мирабилий“, особенно Плиний, называли законами симпатии и антипатии вещей. Предполагалось, что этот вид действия характерен для всех трех царств природы... Тот, кто знает эти секреты, был бы в состоянии получить желаемый результат, срезав определенное растение, или переделав определенный металл, или приняв определенное лекарство в нужное время» [100, с. 5—6].

Эта идущая от восхищения искусством Гермеса Трисмегиста (трижды величайшего) прикладная линия познания сохраняется на протяжении всего средневековья как на уровне практического искусства (магия, алхимия, астрономия), так и, что особенно важно, на теоретическом уровне, поскольку герметизм замыкается на неоплатонизм, что позволило отождествить основные идеи герметизма с учением о мире идей-образцов. Это сообразно герметизму черты рациональности и совместимости с христианской догмой творения мира по слову.

Идеал-образец Платона в соединении с теорией подражания теологически и философски санкционировали утилитарное познание, а с ним и герметизм: «Неоплатонизм повышал одновременно и собственное достоинство, и внешний статус архитектуры, живописи, скульптуры на том периоде, когда представители этих искусств пытались подняться от средневековой нерасчлененности к высотам профессионального ремесла. В художественном творчестве человек подражал божественному и приближался к богу. Через красоту и гармонию произведения искусства художник направлял мысли зрителей к постижению недоступных для чувственного восприятия божественных архетипов. Эти представления не ограничивались классическими искусствами, они оказывали влияние и на технологов, и на творцов новых механических изобретений. Чтобы поднять престиж собственной деятельности, технологи и изобретатели также опирались на теорию подражания божественным образцам, реконструируя „машину мира“. Надежды на великие чудеса, которые станут достижимы с помощью их творений, они подкрепляли ссылками на *Corpus Hermeticum*, на ту его часть, где говорится, как древние египтяне, вдвывая в статуи Мировую Душу, сообщали им способность двигаться и говорить» [100, с. 8—9].

Нетрудно заметить, что гипотеза дисциплинарного происхождения науки в принципе не отвергает возможности и такого разворота событий, если речь идет об оформлении профессиональных интерьеров деятельности соответствующими знаками-

покровителями, которые вовсе не обязательно должны быть взяты из списка христианских святых. Но здесь перед нами уже нечто большее, чем традиционное отношение ремесленника и бога-покровителя или платоновское отношение мании и одержимости в рамках магнитной аналогии, а это вызывает сомнения, как если бы речь шла о прикладном, когда нет еще теории и нечего прикладывать.

Зачинателями и оформителями синтеза неоплатонизма с герметизмом Рэттенси считает флорентийских платоников, прежде других Морсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Последнему принадлежит концепция «естественного мага», активно вторгающегося в мистические силы природы и управляющего ими. «Он вызывает на свет силы,— пишет Пико,— как если бы из потаенных мест они сами распространялись и засевали мир благодаря всеблагодати Божьей. Он не столько творит чудеса, сколько скромно прислуживает творящей чудеса природе... Глубоко изучив гармонию природы... и уяснив взаимное сродство природ вещей, воздействуя на каждую вещь особыми для нее стимулами... он вызывает на свет чудеса, скрытые в укромных уголках мира, в недрах природы, в запасниках и тайниках Бога, как если бы сама природа творила эти чудеса. Как винодел сочетает в браке берет и вино, так и маг землю и небеса, т. е. низшие вещи он связывает с высшими вещами и подчиняет им» [100, с. 9—10].

Наибольшей органичности и той специфической формы, которая обеспечила его быстрое распространение в странах протестантизма, синтез неоплатонизма и герметизма достигает у Парацельса, уподобляющего человека его жизнеотправления Вселенной. Человек и Вселенная становятся как объектами, так и средствами познания: «Человек — микрокосм. Он содержит составляющие всех вещей на небе и земле. Вселенную можно изучать, изучая человека, подобно книге. И, напротив, понять человека можно через изучение макрокосма Вселенной и геокосма земли. Поскольку человек объединяет в себе все вещи, он в актах симпатического притяжения между объектом изучения и его представителем в собственной человеческой конституции способен получить значительно более глубокое знание, чем знание, достижимое средствами рационального дискурса» [100, с. 11—12].

Цели познания у Парацельса непосредственно восходят к целям божественного творения: «Парацельс верил, что Бог в акте творения преследовал две цели — чтобы ничего не оставалось скрытым, а все становилось видимым и открытым, и чтобы то, что он сотворил, но оставил незавершенным, получило бы завершение. Человек выполняет обе эти цели путем изучения вещей и путем „алхимического“ на них воздействия ради приведения вещей к совершенству. Это длительный процесс, по ходу которого могут быть открыты новые вещи, неизвестные древним и арабам. Парацельс разделял и эсхатологические

настроения своих „спиритуалистских“ друзей, предвидел расцвет Иоахимитовой эры Святого Духа, когда уже ничего не останется скрытым, а искусства и науки достигнут величайшего совершенства» [100, с. 11—12]. Те же мысли были характерны и для социального утопизма Альстеда, Андреа, Коменского: «Их социальные, религиозные и образовательные реформы основывались на убеждении, что человечество располагает еще тысячелетием, которое будет ознаменовано восстановлением и того знания о сотворенных вещах, которым обладал Адам до грехопадения, и того языка Адама, который давал ему власть над всеми вещами» [100, с. 12].

Близкими путями ходит и Бэкон: «Идея изучения природы через изобретения и открытия ради прославления Бога и на пользу человечеству была уже общим местом к тому времени, когда Френсис Бэкон (1561—1626) использовал ее как основание для реформы всего мира знания. Бэкон признавал, что алхимики и естественный маг разделяют его цели изучения природы „под углом зрения практики“. Истинной и законной целью наук является „обеспечение человеческой жизни открытиями и властью. В грехопадении человек потерял свое господство над сотворенными вещами. Теперь наступает эра восстановления человеческого господства“» [100, с. 12].

Бэкон критиковал герметизм и естественную магию, поскольку «из такого вредного смешения вещей человеческих и божественных возникает не только фантастическая философия, но и еретическая религия» [100, с. 13]. Но эта критика теряла у Бэкона остроту и определенность, когда речь шла об утилитарности: «Несмотря на старания Бэкона четко отделить свою работу от духа и методов герметиков, многие их идеи находят отражение в его трудах. Он насмехается над алхимиками за попытки извлечь химические секреты из языческих мифов, но и в его собственных работах господствует вера в древнее знание, которое он связывает прежде всего с именем Соломона, и он также пытается обнаружить секреты природы, облеченные древними в форму мифов и притч. В естественной истории, которая была положена в основу его физики, Бэкону приходилось опираться на авторов типа Плиния, Кардано, Парацельса, Порты. Считая расточительством работу над первыми принципами природы, будь то начала или атомы, поскольку они „не имеют прямого отношения к благосостоянию человечества“, Бэкон вынужден был значительное внимание уделять тем „духам“, о которых алхимики, естественные маги и ятрохимики, толковали как о носителях небесных сил. Наконец, его „Новая Атлантида“ (1627 г.) имеет очевидные черты сходства с такими герметическими социальными утопиями, как „Описание республики Христианополиса“ Андреа (1619 г.) и „Город солнца“ Кампанеллы (1623 г.)» [100, с. 17].

При жизни работы Бэкона не были оценены по достоинству, и первая волна признания пришла к нему не со стороны

возникающей научной общности, а со стороны социальных утопистов-реформистов, деятельность которых особенно активизировалась накануне и во время гражданской войны. Центральной и наиболее колоритной фигурой среди реформистов был Гартлиб, который с помощью вызванного для этой цели в Англию Коменского и при поддержке реформистского крыла «длинного парламента» пытался реализовать «дом Соломона» Бэкона [100, с. 19]. Начавшаяся война не дала этому предприятию осуществиться, но деятельность группы Гартлиба продолжалась, причем в числе ее активистов оказались почти все участники «невидимого колледжа», и прежде всего Бойль.

Вот здесь нам следует остановиться и посмотреть, с чем, собственно, мы имеем дело. Когда речь идет о гипотезе Мертона, то под утилитарной составляющей (приносить пользу ближним) и Мертон и мы имеем в виду утилитаризм *научный*, т. е. использование *научного* знания, а не утилитаризм вообще, какими бы он источниками действительного или воображаемого знания ни питался. Можно ли утверждать, что в герметизме речь идет об использовании научного знания, полученного обычным дисциплинарным способом? Если да, то перед нами действительно гипотеза происхождения институтов приложения научного знания или хотя бы духовные леса такой гипотезы, за которыми может оказаться и нечто существенное. Если нет, перед нами нечто другое.

Попытка заменить пуританизм Мертона герметизмом опирается на тот неоспоримый факт, что социальные утопии XVII в. создавались, с одной стороны, под очевидным влиянием герметизма, а с другой — все включали идею образования, знания, его использования. Но опять-таки возникает вопрос: какого знания? Холл специально исследовал утопии XVII—XVIII вв. под этим углом зрения. Первый его вывод состоит в том, что сама идея связи между наукой, технологией и социальными изменениями крайне молода: «Вера в то, будто мы взбираемся на небеса, сооружая сначала лестницу, называемую „наука“, которая ведет нас ко второй лестнице, называемой „технологическая эффективность“, а она уже подводит нас к „утопии“, является, на мой взгляд, верой недавнего происхождения. Необходимо поэтому учитывать присущую ей неразработанность и необжитость ее посылок, подчеркивающих материальный прогресс и почти не уделяющих внимания религиозному, моральному и социальному положению человека... До XX столетия совершенствование общества мыслилось прежде всего как моральная или гуманитарная проблема, а не как проблема техническая; точно так же и образование рассматривалось как моральный и гуманитарный процесс, а не как встраивание человека в разнообразные технические профессии» [75, с. 34—35].

Связь науки и техники вплоть до конца XIX в. не была осознана в сколько-нибудь связанной формальной модели, и научная деятельность шла скорее по классу искусств и увлечений.

«Люди, которые вообще занимались наукой, делали это либо ради личного интеллектуального удовольствия, либо в силу включенности в систему образования... Необходимость оправдывать научную деятельность ощущалась ими столь же мало, как и необходимость оправдывать сочинение стихов или охоту на лис. Они могли считать и считали свою деятельность полезной, потому что она добавляла нечто в архив общечеловеческого знания. Но никто не чувствовал надобности в критическом анализе этого убеждения, никто не сомневался, что такое убеждение в равной степени относится и к изучению теории чисел, и к изучению ископаемых, какими бы далекими и скучными ни казались эти занятия для большинства людей... В ту эпоху никто не сомневался, что прогресс технологии — забота самих промышленников и ремесленников. Бывали изобретатели-клирики и изобретатели-джентльмены, но они воспринимались как эксцентрические натуры. На языке XVIII в. натурфилософия росла за счет накопления знания, а изобретение имело своим источником хитроумие и искусство» [75, с. 35].

Многие ученые были тесно связаны с утопистами XVII в., активно участвовали в деятельности английских реформаторов того времени. По мнению Холла, это явление вполне объяснимо, если учесть, что научную деятельность вообще и социальный утопизм того времени объединял их интернациональный характер. В этой особенности науки Холл видит и причины трудностей в осознании самих связей между наукой и технологией. Наука интернациональна по природе, а технология привязана к конкретно-историческим условиям данной страны. «Текущие проблемы различных наук, к которым тяготели исследования в Англии, были теми же текущими проблемами всей Европы: наука XVII в. была столь же интернациональна, критична и соревновательна, как и сегодня. Не существовало сепаратного мира английской кухни, изолированного от общего мира науки и играющего в науку по собственным правилам, как если бы наука была разновидностью крикета. Привязанность научной деятельности к текущей проблематике признавали все профессионально подготовленные ученые, и на такую деятельность весьма слабое влияние оказывала полемика о ценности или других атрибутах научного исследования, как и соображения о возможной пользе того или этого открытия, той или иной теории, как и вообще внешние критерии любого рода. Те, кто много писал о науке вообще, мало что сделали для ее прогресса... Таким образом, когда мы рассматриваем достижения науки того периода, мы обнаруживаем, и в этом нет ничего неожиданного, что все они были в значительной степени абстрактными, даже академичными: работы Уллиса о мозге, Лоуера по дыханию, Ньютона по чистой математике, механике и оптике, Флэмстеда по картографии звездного неба, Рэя по классификации растительного мира Англии, Бойля по пневматике и химии. Ни одна из этих работ не совершенствовала навигацию,

или медицину, или земледелие. Мне думается, что исследования эти вообще велись без учета возможных совершенствований или, во всяком случае, утилитарная составляющая мотивации была отдаленной и периферийной по сравнению с глубокой личной заинтересованностью в решении проблемы, т. е. основная мотивация более тесно была связана с человеческим самоутверждением и тщеславием, чем с идеализмом и альтруизмом».

Универсальной и наднациональной природы был в XVII в. и утопизм. Проблемы социального переустройства на разумных или научных основаниях ставились не применительно к той или иной стране, а как идеал для всеобщей реализации и всеобщего подражания. Описывая деятельность Самуэля Гартлиба, главы английских утопистов-реформистов, Холл подчеркивает, что Гартлибу в общем-то было безразлично, где реализовать придуманную им социальность: «Подобными схемами он увлекался до конца жизни. Когда реставрация монархии рассеяла последние надежды на их реализацию в Англии, он считал, что новое общество, названное им Антилией, должно быть установлено либо в Польше, либо в (Виргинии)» [75, с. 37—38].

Рассматривая утопии того времени, Холл отмечает, что они, как и наука того периода, не были «технологическими», т. е. не видели в технологическом прогрессе, в технологических приложениях научного знания силы, способной направленно изменять социальную структуру. Об универсалиях Коменского Холл замечает: «Когда Коменский думает об улучшении человеческой доли, он вовсе не помышляет о двух машинах в каждом гараже» [75, с. 40]. В том же духе идут его замечания и относительно «Макарии» Гартлиба: «Большинство ценностей и отличий Макарии опиралось на проверенные старые средства, такие, как мудрые законы, превосходство военных, подотчетность администраторов королям-философам. Мне не кажется, что утопия Гартлиба была технологической утопией» [75, с. 37].

Таким образом, проблема приложения научного знания и генезис соответствующих институтов представляются настолько новыми, что герметизм, сколько бы он ни пытался заменить пуританизм и как бы активно он ни участвовал в создании утопий XVII в., не может как будто бы ничего объяснить, быть гипотезой возникновения системы утилизации научного знания. Здесь, однако, вплетаются два дополнительных обстоятельства, не позволяющих просто отделаться от герметизма как от частного завихрения мысли, не имеющего отношения к делу.

Первое состоит в том, что герметизм мог оказаться духовными лесами к пониманию приложимости научного знания, т. е. классифицированная нами ранее по тезаурусной характеристике эпохи манера пропаганды науки могла в какой-то степени опираться и на герметизм, на идею утилитарности вообще, смутно ассоциируемую со знанием вообще и с научным знанием в особенности. Нам кажется, что с этой точки зрения герметизм — вполне состоятельная гипотеза, хотя в духовных

лесах герметизма ничего существенного не оказалось, как это бывает с подавляющим числом гипотез — логическая снасть не уловила содержания. При всем том герметизм должен быть признан как гипотеза среди гипотез.

Второе обстоятельство связано с тем, что герметизм, по нашему мнению, способствовал появлению на свет хотя и периферийной, но интересной и важной в плане приложения гипотезы Смита об искусстве (в современном понимании) как источнике технологических новаций, сравнимом по силе воздействия на технологию с наукой. Смит обратил внимание на то, что хорошо известные и широко применяющиеся до нашего времени процессы литья, изготовления сплавов, форм, соединений, процессы штамповки, проката, поверхностной обработки, фрезерования, травления, пайки, сварки, шлифования, амальгамирования, различного рода покрытий, значительная часть красителей, реактивов, как и способов их изготовления, возникли впервые у ювелиров, декораторов, художников, скульпторов, прослеживаются в искусстве на несколько столетий раньше их появления в технологическом арсенале общественного производства.

В большинстве случаев Смигу, естественно, приходится ограничиваться констатацией факта предсуществования той или иной новинки в искусстве, и тогда он лишь намечает общие линии перемещения новинок в технологию: «Переход от медных орнаментов к бронзовым топорам и мечам IV тысячелетия до н. э., от литых монументальных бронзовых дверей, статуй и особенно колоколов к бронзовым пушкам. Если сами продукты и не дают достаточных свидетельств, то сравнение живого и обстоятельного отчета о колокольных заведениях, написанного искусным мастером начала XII в. Теофилусом, с появившимся через четыре столетия трактатом о литье пушек выдающегося умельца Берингуччио показывает, насколько военная техника зависела от техники церковной. Ясно, что любая наличная технология производна от соответствующего набора потребностей правительства и народа, в чем бы эти потребности ни состояли. Я настаиваю лишь на одном: до недавнего времени *изобретение* в области техники имело большую вероятность произойти в подвижной сфере эстетики, чем в сфере практики. Ниже мы увидим, что даже развитие методов массового производства многим обязано индустрии искусства, если не непосредственно художнику» [103, с. 135].

Когда переходы очевидны, Смит указывает и область возникновения соответствующей техники, и сферу ее технологических приложений: «Китайский праздничный фейерверк инициировал куда больше химических экспериментов, чем военные взрывчатые вещества. Современные реактивные корабли и ракеты генетически связаны с развлекательным фейерверком, и их навигационные системы восходят к знанию, впервые полученному от ракеты, этой общераспространенной игрушки. Из-

готовление всех оптических инструментов уходит корнями к полированию античных зеркал и граней драгоценных камней для повышения их декоративного блеска» [103, с. 137].

Развертывая положение об искусстве как зачинателе методов массового производства, Смит пишет о том, что значительная часть возникших сначала в сфере искусства навыков и процессов, которые затем получали широкое распространение в промышленности, вдохновлялась в момент появления идеями дешевой и доступного массового искусства, была в значительной степени способом копирования художественных образцов с попутным их удешевлением за счет покрытий, облицовок, плакетирования и т. п. Он детально анализирует роль таких навыков и процессов в становлении типографского дела, в фотографии, в металлургии.

На современном этапе положение, по Смицу, выглядит так: «По самой своей природе технология сложна, и ее невозможно понять в полном объеме. Существуют два способа упрощения этой сложности до пределов человеческого восприятия. Первый — признание учеными единиц и их взаимодействия в ограниченных, но точных масштабах; второй — признание связанных единиц, что иногда принимает форму системного анализа, но в более конструктивном виде представлено искусством. По мере того как технология переходит из формы индивидуальной работы ремесленника в форму агрегата интегрированных систем, значение индивидуальных процессов теряется в тот самый момент, в какой они становятся более производительными. Появление новой техники все менее оказывается обязанным любительству людей искусства, оно теперь происходит в обильно финансируемых лабораториях и во все большей степени зависит от науки. Но не предполагает ли сам переход от ремесленника к технологу появления новой области искусства, в которой художнику предстоит играть определенную роль?» [103, с. 158].

Смит, естественно, отвечает на этот вопрос положительно, и, поскольку наука и искусство разделены у него по подходу (наука анализирует, искусство синтезирует), нам нечего возразить: никто в конце концов не знает, что такое искусство и почему бы ему не быть, в частности, и восприятием через призму целостности, сопряженности частей, с чем, правда, не совсем вяжется стремление искусства к массовому удешевленному производству через сохранение эстетической корки, косметики на менее эстетическом основании.

Но в рамках нашей темы это вопрос второстепенный. Действительный интерес для нас представляют возможная связь гипотезы Смита с герметизмом и отношение этой гипотезы к проблеме утилизации научного знания. Относительно связи с герметизмом мы склонны считать, что такая связь есть. Мелкающие в средневековье и не сходящие со сцены вплоть до XIX в. фигуры «маэстро», «мастера», «мага» прописаны при явно герметической их окраске по цеху искусства именно в тех

ролях, о которых говорит Смит. Более того, для этой группы характерен ряд общих признаков, резко отличающих ее и от схоластов-теологов, и от ученых. Группа определенно не принадлежит к дисциплине. И прежде всего это выявляется в отношении к публикации, гласности. Если теолог, как и ученый, не может не публиковать, поскольку акт дисциплинарного признания предполагает представление продукта именно в той форме, идет ли речь о статье, монографии, диссертации, рукописи, то мастер или маг, алхимик, художник, продукт которого овеществлен в материале, не обязан, да и не имеет склонности отчитываться в том, как этот результат был достигнут. Тенденция была скорее обратной — держать в секрете, прежде всего от коллег по цеху, свои находки и открытия. Эта тяга к секретности, к тайне, к охране собственных достижений от чужого взгляда, столь характерная для герметизма, — единственное, пожалуй, чем герметизм и искусство как источник технологической новации обогатили интерьеры институтов приложения научного знания, где секретность получила уже функциональную нагрузку защиты от конкурента.

Вопрос о том, несет ли гипотеза Смита некий смысл по отношению к проблеме возникновения системы утилизации научного знания, более сложен. Нам кажется, что несет, если учесть, что отношение вовсе не обязано быть позитивным — отношением генетической связи, преемственности, предшествования и т. п. Здесь перед нами явно доминирующее и очень полезное для постановки вопроса отношение. Как источник технологических новаций искусство, очевидно, не опирается на массивы научного дисциплинарного знания, но и адрес таких новаций — ремесло в его отличии от машинного производства, расчленяющего технологическое целое на составляющие и добывающегося роста производительности труда именно за счет расчленения сложного технологического целого на простейшие, допускающие механизацию составляющие с последующей сборкой целого из частей. Для этого типа расчлененной на элементарные составляющие технологии искусство вряд ли способно быть источником новаций, поскольку сама новация как сложное технологическое целое должна быть представлена в той же пооперационно расчлененной, сопряженной по темпу и объему частных деятельностей форме. Тут требуются расчет, синхронизация, ориентир на сборку, с чем искусству не приходится иметь дела, пока оно искусство, уже в силу шутучего характера своего производства.

Демаркирующий характер гипотезы Смита позволяет более внимательно присмотреться к гипотезе Мэтиаса, которую мы пообещали оставить напоследок. Мэтиас [82] к своей гипотезе массовых установок и мотиваций приходит от анализа парадокса несоответствия между уровнем технологических приложений научного знания и уровнем развития самой науки, который имел место в Англии в 1750—1850 гг.

С одной стороны, Англия в то время была лидером технологического прогресса: «Нам попросту приходится опираться на различие характеристик индустриального роста и процесса новации на национальном уровне для объяснения того факта, что британская экономика развивалась более экстенсивно, чем это происходило в других странах, и в 1750—1850 гг. стала *сравнительно* более передовой в освоении новой технологии и в развитии новых видов промышленности, чем экономика других стран. Это особенно справедливо, если говорить об общем уровне технологии, производительности труда и качества продукции в растущих отраслях промышленности — в текстильной, металлургической, металлообрабатывающей, станкостроительной, машиностроительной, энергетической, химической, керамической, стекольной» [82, с. 64]. С другой стороны, этого лидерства не наблюдалось в области научных исследований: «Научное знание вообще не обнаруживает аналогичной концентрации в пределах Британии, особенно в случае с химией, где связи между научным знанием и индустриальной новацией были, пожалуй, наиболее тесными. Развитие научного знания было общеевропейским феноменом. Во Франции, например, государство оказывало значительно большую помощь науке через Академию наук, военные ассигнования, а также и в прямой форме поддержки прикладных исследований, как это было, скажем, с исследовательским отделом Севрского фарфорового завода, где разрабатывались глазури, эмали, краски... В целом ученые вели более систематические технологические исследования во Франции, чем по эту сторону Канала. Страны, не затронутые индустриализацией, но имеющие военные нужды, учреждали академии того же типа с государственным патронажем, с государственной и частной помощью полезным искусствам, особенно обещающим военные приложения. Примером здесь могут служить академии Швеции, России, Пруссии, Италии» [82, с. 64—65].

Объясняя неравномерности развития национальных технологий, опирающихся на единый общеевропейский массив научного знания, Мэтиас подчеркивает значение психологического воздействия научных обществ и экспериментирующих ученых на практическую деятельность в различных отраслях производства. В ходе такого воздействия выработалась массовая и научная в своей основе психологическая установка, которая концентрировала внимание на статистике, измерениях, сравнениях, на поиске переменных, отражающих качество используемых технологий, производительность, затраты труда, т. е. это воздействие создавало технологическую парадигматику, без которой невозможны ни оценка наличных технологий, ни появление мотивации на внедрение новых технологий.

Нам кажется, что если где и зарыта технологическая собака, то именно здесь. Научное знание — знак, который не сдвинется с места, не потечет самотеком, не кинется на технологию

на предмет ее оплодотворения во имя технического прогресса и помощи ближним. Нужны индивиды, люди, человеческие головы, одержимые идеей приложения. И чем таких индивидов, людей, голов больше, тем шире база для выявления закона Ципфа, тем выше ранги и стандарты предлагаемых решений, тем меньше лаги-задержки в извлечении из растущего научного знания сока утилитарности, который питает сегодня рост и развитие стран, способных привить входящим в жизнь поколениям одержимость приложением и манию приложения, предложить возможности для реализации «сумасшедших» идей прилагателей-трансмутаторов наличного технологического арсенала общества. Эта одержимость приложением и эта мания приложения вовсе не обязательно должны основываться на том, что Джон Стюарт Милль, английский логик и экономист, назвал когда-то американским способом воспроизводства поколений охотников за долларами, хотя силу и мощь материального мотива, материального стимулирования никто не собирается отрицать.

Мотивы одержимости и мании, тяги к научному знанию на предмет его использования, на предмет приобщения могут быть самыми разными. Хаусман, например, статистику мотивов тех же американцев, стремящихся приобщиться к научному знанию, описывает так: «Мотивы, по которым стремятся получить высшее образование, дают широкий спектр — от осознанной пользы иметь степень бакалавра, чтобы получить место продавца в „Дженерал Фудз“, до пожелания 82-летней бостонской дамы изучить древнееврейский, чтобы общаться с собственным Создателем на его родном языке. Юноши поступают в колледж (или хотят поступить), чтобы стать врачами, учеными, юристами, чтобы оттянуть начало трудовой жизни, чтобы играть в футбол, чтобы зарабатывать больше денег, чтобы не попасть в армию или просто потому, что им хочется знать больше о литературе, истории, философии. Девушки поступают в колледж примерно по тем же побуждениям, а также и по дополнительным, столь же разнообразным, от стремления стать секретаршей в блестящем офисе до желания встречаться с мужчинами, имеющими университетское образование, за которыми замечена склонность жениться на студентках» [76, с. 4]. Но сколь бы различными ни были мотивы, есть мотивы и сильнее доллара, одержимость приложением и мания приложения, на какой бы почве они ни возникали, предполагают умение считать, измерять, искать и находить переменные, «измеримые характеристики», шкалы качества и эффективности. Не мотивы, а именно эти умения и навыки, входящие в транслируемую обществом психологическую установку, определяют, быть обществу развитым, развивающимся или даже «первобытным». Массив научного знания открыт для всех. Важно лишь одно — воспитание с детства, увиденное в «подкорку» стремление его использовать. Проблемы приложения научного знания сложны и многообраз-

ны, мы лишь коснулись их, не выдвигая собственных гипотез, которые будут еще выдвинуты. Сейчас не в этом цель нашей работы.

Одиссею было открыто:

Если дорогой ты путника встретишь и путник тот спросит:
«Что за *лопату* несешь на блестящем плече, чужеземец? —
В землю весло водрузи...»

(Одиссея, XI, 127—129)

Пришла пора и нам поставить точку. Оглядеться, сообразиться, посмотреть, что хотелось, но не получилось, чего не хотелось, да получилось. Словом, хватит двигаться в науке, пора писать заключение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во введении мы обещали кратко описать типы культуры, коснуться проблемы межкультурного общения, пройти путь от греков до ренессанса, чтобы показать: невероятное возможно, и европейский путь в развитость не содержал идеи избранности, европоцентризма со стороны надчеловеческих сил, пожелавших дать европейцам науку, научно-техническую революцию, способность спастись от многочисленных «джиннов из бутылки», которых всегда удавалось выпускать, но никогда не удавалось запереть обратно. Европейцы были и остаются среди людей, на долю которых, может быть, чуть больше выпало исторических приключений и злоключений, чем на долю людей других очагов культуры. Поколение за поколением обтекали они те трудности и препятствия, которые сами же возводили на собственной дороге в будущее. Европейцы ничего не искали специально, и, хотя любимой присказкой Аристотеля была «наука, которую мы ищем» (Метафизика, 982—983а), менее всего искали европейцы науку. И когда они набрели на нее, уцепившись за тривий и посленикейскую догматику, не сразу и не вдруг наука стала для них тем, что она есть — неиссякаемым источником сока утилитарности, языком Адама, вводящим человека во владение природой. Мы до сих пор разбираемся, что наука есть, а что не есть, что она может, а чего не может, где она у места, а где лучше без нее.

Как далеко ушли европейцы в своем европейском развитии от других очагов культуры? Будь этот путь прям в духе упрека Герцена Гегелю — «Прогресс человечества тогда был известен как высочайший маршрут инкогнито — этап в этап, на станциях готовили лошадей» [15, с. 163], — мы не затруднились бы ответить без колебаний — ушли на три тысячелетия или даже дальше: другие культуры тоже не стояли на месте, шли в свою развитость. Но путь не был прямым, в нем всегда выдерживался принцип *Unde vadis?* и никогда *Quo vadis?* Поэтому время — неподходящая шкала для измерений межкультурных различий. Культурные типы различены структурно, а не хронологически. Европейцы просто показали, что переход от одного типа культуры к другому, «европейскому» типу существует. Им на этот переход потребовались три тысячелетия, и, может быть, основной их заслугой и основным их всемирно-историческим достижением было то, что они перевели проблему современной раз-

витости из формы *Unde vadis?* в форму *Quo vadis?* Японцы, если учитывать богатую не только радостными событиями инкубационную эпоху внедрения «голландской науки» [106], в десять раз сократили длительность перехода: они-то знали, куда шли. Сегодня путь к науке открыт для всех и никому не заказано идти к науке, ставить рекорды, было бы желание и хотение. Путь к науке перешел из плоскости исторической, плоскости проб и ошибок, опрометчивых выпусканий «джиннов из бутылки» и изобретательных увертываний от грозящих катастроф в плоскость рационального, теоретически подготовленного политического действия, где путь этот измерим уже не столетиями и тысячелетиями, а суммой структурных изменений в социокоде, и прежде всего в механизмах трансляции социальности, передачи ее от поколения к поколению.

Что же конкретно отличает наш тип культуры от других типов? Мы бы сказали — всеобщая распределенность навыка формализации: активная, гибкая и оперативная формализация любых проблем, перевод их в измеримую и разрешимую форму, умение искать, находить, а если нужно, то и искусственно создавать фоновые сущности вечной, лишенной отметок пространства и времени знаковой природы. Иногда этот знаковый активизм нас подводит, и мы с набором постулатов актуализма пытаемся опознать и решить проблемы, для которых этот набор заведомо недостаточен. Но исключения не отменяют правила. В странах европейского очага культуры массовым, практически всеобщим порядком из поколения в поколение воспроизводится научная психологическая установка, одержимость приложением, мания и навык приложения. Не у всех эта установка работает в полную силу, но здесь различия по степени, а не по типу.

Где те не такие уж широкие врата в развитость, которые волей-неволей придется пройти всякому, желающему быть развитым в современном смысле этого слова — владеть наукой как инструментом власти не только над природой, но и над собственным будущим? Если мы в своем анализе перехода от греков до современных споров вокруг науки, ее генезиса и природы не слишком уклонились от истины, корень всех проблем и вопросов трансплантации науки на инокультурные почвы — устойчивая и массовая трансляция одержимости приложением, мания и навыка приложения. Все остальное либо входит на правах составных в эту интегрирующую и многогранную проблему или имеет вспомогательный и второстепенный характер. Европа взяла курс на науку, как только в ее каналы трансляции проник вирус тривия, остался в них неустрашимой и неустрашенной составляющей формального образования. Тот факт, что рядом с тривием появился квадративий, что они обросли пышной и скрывающей стволы кроной исторических приращений в виде многообразия научных дисциплин, многопредметности приложений, ничего не изменил в самом существе дела.

Тривий и квадривий неустраимы из нашей системы образования: на них держится все, с них и начинаются все индивидуальные пути к науке, которые приходится проходить каждому из нас, европейцу и неевропейцу. Европейцу, может быть, сделать это даже сложнее: слишком много поставлено табу, слишком многое закрыто постулатами, запрещающими вопросы зачем и почему. Свежему неевропейскому глазу многое бы удалось увидеть странного и заслуживающего изучения.

Смертная скука Пифагоровой таблицы умножения и Аристотелевых падежей, частей речи и членов предложения с бесконечными «На какой вопрос отвечает?» может когда-нибудь породить волну школярского активизма, сравнимого по силе, осмысленности и содержательности с недавней волной студенческого активизма. Но волны приходят и уходят, а таблицы умножения, грамматики, скука их постижения остаются. Без них невозможно сформировать, увести в подкормку научную психологическую установку — тот самый привычный для европейца, но отсутствующий в других очагах культуры критический взгляд на происходящее, то самое умение все представлять под формой и на фоне вечности, ту самую способность в трудные минуты жизни хвататься не за голову, а за логарифмическую линейку.

Можно сочинять великолепные законы, принимать первые в мире резолюции о научной политике, как это сделано в Индии [99, с. 107—109], можно окружить университеты высочайшим вниманием и личной опекой, как это сделано в Индонезии [63], можно строить великолепные университетские городки и поддерживать невероятно высокий социальный статус академической элиты, как это сделано в Нигерии [65], но, если тривий и квадривий не пустили корней в душе первоклассника, если научная установка, одержимость приложением, навык приложения остались «второй культурой» — культурой для службы, которую можно забыть на письменном столе или в лаборатории, — всегда будет продолжаться одно и то же. Астрономы будут благодарить повелителя Поднебесной за несостоявшееся затмение [69, с. 93], ученые будут воспринимать науку как еще одну мифологию: «Индийские ученые практикуют науку только в лаборатории, а вне лаборатории, в повседневной жизни, они остаются пленниками древних идей и обрядов, подчиняются предрассудкам и вере в сверхъестественное. Среди ученых Индии не редкость вера в астрологию, обряды очищения перед проведением экспериментов и даже обряды искупительных жертвоприношений для умиловления приборов и оборудования» [99, с. 191].

Тривий и квадривий — не просто «семь свободных искусств», с которыми Европа связала свою судьбу, но и семь искусств освобождающих, помогающих «давить в себе по капле» раба унаследованных обстоятельств, иметь свое мнение и настаивать на нем, в какие бы конкретно-исторические обстоятельства

судьба и произвол родителей ни закидывали человека. Если семь свободных и освобождающих искусств пустили корни в душе человека, с ним уже ничего нечеловеческого не случится, будь он европейцем или неевропейцем. Он может всю жизнь мыкаться по конкретно-историческим колдобинам и буеракам, попадать то на крест, то на костер, а то и на книжную полку, но переделать его уже нельзя. Нечеловека из него уже не получится.

Европа строила свою историю на плечах и на костях одержимых манией расширения научного знания и приложения научного знания. Нельзя сказать, что одержимость носила повальный характер — эпонимическая характеристика европейской развитости много беднее, чем, скажем, статистика долгожителей. Одержимых редко чествовали при жизни, чаще украшали венками могилы. Камю написал не так уж давно: «Не знаю никого, кто отдал бы жизнь за онтологическое доказательство. Галилей, обладавший полновесной научной истиной, с легкостью предал себя, как только истина стала угрозой его жизни. В какой-то степени он поступил правильно» [68, с. 9]. В плохом смысле. Галилей мог и отступить, изменить самому себе в надежде на легковесную истину-масло, которая всплывет, «сама себя окажет». Но вот Камю, как и Оруэлл, заставляющий своего героя отказаться от «дважды два четыре», высказывает глубоко несправедливые мысли насчет европейцев. Будь все такие уступчивые в делах истины, бродить бы нам и сегодня по задворкам цивилизаций Востока, перенимая то компас, то бумагу, то еще какую диковину с чужого стола. Если мы кому и обязаны из предшественников, то не отступникам от истины, а тем, кто шел до конца. И другого пути к человеку, видимо, нет. Во всяком случае, пока еще не открыли, ходить приходится старым, европеец ты или неевропеец.

Вот и конец дороге. И снова в путь. Жизнь человека коротка, и «суммы обстоятельств» никогда не бывают асфальтовой лентой, уходящей за горизонт. А если и бывают — скучно ходить по асфальту, того хуже ездить: взгляду не за что зацепиться. В наш век не соскучишься. Научно-техническая революция выдает на-гора столько острых, таймированных, окрашенных социальными и другими красками проблем, что жаловаться на человеческое в человеке не приходится — всегда есть чем озадачиться, над чем поразмыслить, подумать, чем поделиться с современниками. И эту книгу автор не считает чем-то завершенным. Стать бы ей поводом для серьезного разговора о серьезных вещах. На большее автор не претендует.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Вынужденная эмиграция...— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 8.
2. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 1.
3. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга 1: Процесс производства капитала.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23.
4. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
5. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
- 5а. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
6. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 2.
7. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 21.
8. *Ленин В. И.* Сочинения. Т. 14.
9. *Ленин В. И.* Философские тетради. М., 1965.
10. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1969.
11. *Альтов Г., Журавлева В.* Путешествие к эпицентру полемики.— Звезда. 1964, № 2.
12. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
13. *Баумфильд Л.* Ряд постулатов для науки о языке.— История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. 2. М., 1960.
14. *Гегель Г.* Наука логики. Ч. 1. М., 1970.
15. *Герцен А. И.* Собрание сочинений. Т. XVI.
16. *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1—2. М., 1965.
17. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
18. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка.— Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
19. *Збавител Д.* Касты.— Боги, брахманы, люди. М., 1969.
20. *Ингве В.* Гипотеза глубины.— Новое в лингвистике. Вып. 4. М., 1965.
21. История философии. Т. 2. М., 1941.
22. *Кант И.* Сочинения. Т. 3. М., 1964.
23. *Кант И.* Сочинения. Т. 2. М., 1964.
24. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972.
25. *Кроль Ю. Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1966.
26. *Кудрявцев М. К.* Община и каста в Хиндустане. М., 1971.
27. *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
28. *Лейбниц Г.* Письмо к Софии Шарлотте.— Философские науки. № 4, 1973.
29. *Лем С.* Сумма технологий. М., 1968.
30. *Ленцман Я.* Рабство в микенской и гомеровской Греции. М., 1963.
31. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (высокая классика). М., 1974.
32. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963.
33. *Лосев А. Ф.* Эстетика хороводов в «Законах» Платона.— Античность и современность. М., 1972.

34. *Лотман Ю. М.* К проблеме типологии культуры.—Труды по знаковым системам. Т. 3. Тарту, 1967.
35. *Лоуренс У. Л.* Люди и атомы. М., 1967.
36. *Мирский Э. М.* Междисциплинарные исследования как объект науковедческого изучения.—Системные исследования. М., 1972.
37. *Налимов В. В., Мульченко Э. М.* Наукометрия. М., 1969.
38. *Оппенгеймер Р.* Летающая трапеция. М., 1967.
39. Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., 1972.
40. *Петров М. К.* Системные характеристики научно-технической деятельности.—Системные исследования. М., 1972.
41. *Петров М. К.* Язык и категориальные структуры.—Науковедение и история культуры. Ростов-на-Дону, 1973.
42. *Поуэлл С. Ф.* Роль теоретической науки в европейской цивилизации.—Мир науки. 1965, № 3.
43. *Розенфельд Л.* Ньютон и закон тяготения.—У истоков классической науки. М., 1968.
45. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Избранные сочинения. М.—Л., 1947.
46. *Сепир Э.* Положение лингвистики как науки.—История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. 2. М., 1960.
47. *Сноу Ч. П.* Две культуры. М., 1973.
48. *Соболев С.* Да, это вполне серьезно! — Возможное и невозможное в кибернетике. М., 1963.
49. *Собольевский С. П.* Аристофан и его время. М., 1957.
50. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М., 1933. 2-е изд.: М.: УРСС, 2004.
51. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики.—История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. 1. М., 1960.
52. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 2. М., 1957.
53. *Спиркин А. Г.* Происхождение языка и его роль в формировании мышления.—Мышление и язык. М., 1957.
54. *Уорф Б. Л.* Лингвистика и логика.—Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
55. *Уорф Б. Л.* Наука и языкознание.—Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
56. *Хоккетт Ч.* Грамматика для слушающего.—Новое в лингвистике. Вып. 4. М., 1965.
57. *Хомский Н.* Синтаксические структуры.—Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962.
58. Хрестоматия по истории Древней Греции. М., 1964.
59. *Шепаньский Я.* Элементарные понятия социологии. М., 1969.
60. *Юм Д.* Сочинения. Т. 2. М., 1966.
61. *Ярхо В.* Древнегреческая трагедия.—Вопросы литературы. 1974, № 4.
62. *Anderson R. S.* Are Conferences on Science in Poor Nations a Useless Extravagance? — Science Forum. Vol. 4. № 6. Toronto, 1971.
63. *Beers H. W.* American Experience in Indonesia. Lexington, Kentucky, 1971.
64. *Ben-David J.* Science as a Profession and Scientific Professionalism. Report to the VIIth Sociological Congress. Varna, 1970.
65. *Berghe P. L. van den.* Power and Privilege at an African University. Cambr., 1973.
66. *Blackett P. M. S.* The Ever Widening Gap.— Science. Vol. 155, Febr. 1967.
67. *Blackett P. M. S.* The Scientist and Underdeveloped Countries.— The Science of Science. L., 1964.
68. *Camus A.* Der Mythos von Sisyphos. München, 1965.
69. Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. Ed. by N. Sivin and Sh. Nakayama. Cambr. Mass., 1973.
70. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambr., 1970.
71. *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. Bern, 1948.
72. *Dart F. E., Pradhan P. L.* Cross-Cultural Teaching of Science.— Science. Vol. 155, № 3763, 1967.
73. *Graham A. C.* China, Europe and the Origins of Modern Science, Needham's

- the Grand Titrations.— Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. Cambr. Mass., 1973.
74. *Green J. C.* The Kuhnian Paradigm and the Darwinian Revolution in Natural History.— Perspectives in the History of Science Technology. Norman, Oklahoma, 1971.
 75. *Hall A. R.* Science, Technology, and Utopia in the Seventeenth Century.— Science and Society 1600—1900. Cambr., 1972.
 76. *Hausman L.* Pressures, Benefits, and Options.— Universal Higher Education. Wash., 1972.
 77. *Hegel G.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. III. Lpz., 1971.
 78. *Jantsch E.* From Forecasting and Planning to Policy Sciences.— Management of Research and Development. P., 1972.
 79. *Kuhn T. S.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970.
 80. *Ladd E. C., Lipset S. M.* American Social Scientists and the Growth of Campus Political Activism in the 1960s.— Social Science Information. Vol. 10. № 2, P., 1971.
 81. *Lasswell H. O.* Must Science Serve Political Power?— American Psychologist. Vol. 25, 1970.
 82. *Mathias R.* Who Unbound Prometheus? Science and Technical Change, 1600—1800.— Science and Society 1600—1900. Cambr., 1972.
 83. *McLennan J.* Research from the Industrialist's Angle.— Search. Sydney. Vol. 2. № 11—12, 1971.
 84. *McLeod R. M.* Resources of Science in Victorian England; The Endowment of Science Movement 1868—1900.— Science and Society 1600—1900. Cambr., 1972.
 85. *Merton R. K.* On Theoretical Sociology. Toronto, 1967.
 86. *Merton R. K.* Science, Technology, and Society in the Seventeenth Century England.— Osiris. 1938.
 87. *Nakayama Sh.* Joseph Needham — An Organic Philosopher. Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. Cambr. Mass., 1973.
 88. *Needham J.* The Historian of Science as an Ecumenical Man: A Meditation in the Temple.— Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. Cambr. Mass., 1973.
 89. *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 1—6. Cambr., 1953.
 90. *Needham J.* Science and Society in East and West.— The Science of Science. L., 1964.
 91. *Nisbet R.* The Degradation of the Academic Dogma. N. Y., 1970.
 92. *Nyerere J. K.* Freedom and Socialism. Dar es Salaam, 1969.
 93. *Parsons T.* The Prospects of Sociological Theory.— American Sociological Review. Vol. 15, 1950.
 94. *Price D. J. de S.* Joseph Needham and the Science of China.— Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. Cambr. Mass., 1973.
 95. *Price D. J. de S.* Little Science, Big Science. Columbia Univ. Press., 1963.
 96. *Price D. J. de S.* Principles for Projecting Funding of Academic Science in the 1970's.— Science Studies. Vol. 1. № 1. L., 1971.
 97. *Price D. J. de S.* Science Since Babylon. Yale, 1961.
 98. *Raffles S.* The History of Java. Vol. 1. L., 1817.
 99. *Rahman A.* Trimurti: Science, Technology and Society. New Delhi, 1972.
 100. *Rattency P.* The Social Interpretations of Science in the Seventeenth Century.— Science and Society 1600—1900. Cambr., 1972.
 101. *Rogers E. M., Shoemaker C. F.* Communication of Innovations: A Cross-Cultural Approach. N. Y., 1971.
 102. *Science and Society 1600—1900.* Ed. by P. Mathias. Cambr., 1972.
 103. *Smith C. S.* Art, Technology, and Science: Notes on their Historical Interaction.— Perspectives in the History of Science and Technology. Norman, Oklahoma, 1971.
 104. *The Social Impact of Modern Biology.* L., 1971.
 105. *Sorokin P. A.* Sociological Theories of Today. N. Y., 1966.
 106. *Tanaka M.* Chronological Review of the History of Science and Technology in Japan until the End of the Feudal Age. Tokyo, 1955.

107. Universal Higher Education. Wash., 1972.
108. *Wiser Ch. V., Wiser W. H.* Behing Mud-Walls in India. L., 1932.
109. *Wiser W. H.* The Hindu Jajmani System. Lucknow, 1958.
110. *Wolff R. P.* The Ideal of University. Boston, 1969.
111. *Zipf G. K.* Human Behavior and the Principle of Least Effort. Cambr. Mass., 1949.
112. *Zuckerman H., Merton R. K.* Patterns of Evaluation in Science. Report to the VIIth Sociological Congress. Varna, 1970.

SUMMARY

M. K. Petrov. *Language, Symbol, Culture*. This book has for its subject the typology and comparative analysis of Western and Eastern culture. It essentially follows up, with linguistic, historical, and scientific data, the critique of the Hegelian principle of unidirectional historical evolution; this places Europe at the forefront of culture, with the phalanx of Afro-Asian countries in tow. The critique was launched in Russia early this century by eminent historians and philosophers N. Kareyev, N. Berdyayev, and L. Karsavin and stifled thereafter as the country adopted a rigid ideological system. In the 1960s, Petrov countered official dogma with an idea of alternative evolution of concepts, society, philosophy and social habits. In the process he did wide-ranging source study of mental attitudes peculiar to each cultural epoch and revealed their attributes by these attitudes rather than a researcher's idea of them.

According to the study, cultures are distinguishable by social practices and the way they fragment and integrate knowledge, which every individual ought to assimilate, the passing down of culture depending on each of us. Petrov delineates three types of culture: personal-nominal, professional-nominal, and universal-conceptual. The first is specific to a primitive tribe, whose knowledge is coded in the name of its tutelary deity; the second is found in the traditional societies of the East (China, India), and the third in the contemporary West.

The personal-nominal sociocode is transferred by the elementary process of education. Innovation is incorporated into the social fabric in a special rite of initiation into a new name or by multiple repetition of familiar experience. The second type has this name-coding essentially synonymous with profession learned by family, clan, or caste and strictly inheritable: a clan of shoe-makers, historians, and theoreticians. Juxtaposing these two seemingly like knowledge-transferring modes confronts us with quite a few riddles in the traditional cultures. The third type, the study continues, must have originated in the Aegean in the 8th century B. C., whose insular circumstances compelled the need for combining professions, for example, of the farmer, warrior, seafarer, and others. The paradoxical but cogent metaphor of the penteconter, the Hellenic fifty-rowers galley, the "social gene" of ancient and entire European civilization, explains possible mutation in the traditional pattern of knowledge transfer — the birth of the Graeko-Roman culture — set by the "deck situation"; this required a strict sharing of duties by the whole crew, while maintaining individual autonomy of each member within the constraints of a uniform law. The situation emerged in culture as a need and habit of theorizing, or an aptitude to view the world as a unity in variety. This knack was forthcoming only due to antique mentality being pervaded by the idea that the world is Logos. The metaphoric reasoning was made a universal law, originating categorical structures in culture. The phi-

losophy of the European hearth comes to be a universal means of passing on and modifying experience, a vital consideration for one tracing the beginnings of European civilization and experimental science.

The basis for such a typology is "social heredity", or successive human reproduction of habits and guidelines. The "social gene" comes to be represented by the sign and its capacity to retain meaning for a long time. It is essentially an integrated transcript of types of socially vital practices. Since the entire corpus of knowledge is more than could be assimilated by a single individual, it needs to be fragmented to fit the individual's physical and mental capacity and then reintegrated into a single whole. What this means in practical terms is a balance between the sociocode and the individual mind, the universal and the particular, as reflected in modes transferring universal meaning into paradigms peculiar to each individual culture.

To normally function, the sociocodes rely on mechanisms of communication, or human activity coordination, transferring, or handing down familiar information, and transmutation, or introduction of new and unique knowledge. The heuristic role of the latter appears critical, if one compares the various types of storing and renewing knowledge in different cultures. From the standpoint of "tradition", for instance, the way this is done in the West and its science with its peculiarly precise methods (a net of citation, a ban on printed matter plagiarizing, etc.) are suspect and socially and biologically detrimental; the reason is that it regards European "splinted" professionals' levels below the literacy threshold and a life subordinated to scientific universals, ostensibly objective laws, and strictly individualized and immune from kinship traditions just not worth living.

Comparing technological and traditional cultures is a vital mental experiment validating the irreversible and unique nature of European assimilation and generation of knowledge which only superficially might appear as a circuitous route to the world of tradition. But then again, the comparison lays bare science's historicism and parochialism, disqualifying it from sitting in judgment over human cognition.

Petrov's reflections on science are further important in that he relates science precision techniques to a proposition. Only recently, structuralists, more than others, tended to view the sentence as the measurement unit of proposition. And yet the sentence is unable to compress in language the whole body of knowledge generated by culture. An idea comes across only in a "net of sentences". This assumption is breaking with the classic ones of a unity between the form and content of linguistic structures and general logical propositions.

If this is so, one might attempt historiological parallels in the transfer-transmutation mechanism passing and transforming culture-embedded meanings familiar to science-minded West and tradition-oriented East. Such comparisons uncovered links between types of language and those of knowledge transfer. The classical transfer modes closely relate to flective early Greek structures, with the latter inclining towards analytical structures of English. Petrov argues that the modern forms of the transfer-transmutation mechanism necessarily produce distinctive metasyntactical linguastructures in a fusion of English, West European, and Oriental, primarily Japanese, languages.

Whatever the type of communication, it is grounded in a text generated by a proposition. An important point here is that the text is commonly owned by

several individuals in a given generation. Thus the text may survive its owners, and for indefinitely long, forever changing in communicative acts; for it is in them that the speaker, in continually commenting on the text, is shifting the commonly acknowledged meanings of signs, with the listener thus pushed into molding a new, "shifted" meaning for himself; in so doing he adds to the familiar stock new things, linking both in the fashion suggested by the speaker.

An act of speech, it turns out, has a transmutation structure, indicating not only a mechanism passing on knowledge and habits but also the fact that Man is effectively doomed to being creative, which is inherent in him.

ОГЛАВЛЕНИЕ

С. С. Неретина. Творчество как сущность (о концепции культуры М. К. Петрова)	3
Предисловие	19
Введение	21
Социологический актуализм и концепция материалистического понимания истории	23
Фрагмент знания и интерьер деятельности	32
Социокод и виды общения	35
Средства, задачи и цели	46
I. Единицы и закономерности общения	55
Традиционная парадигма лингвистического исследования	58
Свидетельства кризиса традиционной парадигмы	60
Следы акта речи и наукометрическая аналогия	64
Эффекты ретроспективы	73
II. Универсалии социального кодирования	84
Знак и социальное наследование	86
III. Неевропейские типы социального кодирования	93
Лично-именное кодирование	97
Профессионально-именной тип кодирования	105
Трансмутация в традиционном способе кодирования	113
Традиционное развитие	123
IV. Традиция и Европа	128
Мы через призму традиции	129
Традиционная критика и самосознание	137
V. Генезис европейского социального кодирования	145
Проблемы генезиса	152
Начало	155
Палуба, номос, логос	169
Логос и философия	180
Платон и гносеология	203
Платон и Аристотель	206
Аристотель и гносеология	217
Предварительные итоги	219
VI. Путь к науке	224
Парадоксы самосознания науки	226
Теология и наука	233
VII. Движение к науке	240
Становление теологии	240
Догматика, теология божественная и теология естественная	250
Догматика и философия	259
Сакрализация	270
Социальные институты и наука	274
Теоретическое обоснование науки	277
Путь к науке и движение к науке	290
Гипотезы происхождения опытной науки	294
Проблемы приложения научного знания	301
Заключение	317
Литература	321
Summary	325