

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 4

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ
1947 ГОДА ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2012

МОСКВА

*Журнал издаётся под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

- К.С. Сердобинцев** - Дифференциация власти, собственности и управления - необходимое условие модернизации и развития гражданского общества в России..... 3
Т.В. Кузнецова, З.М. Оруджев - Историческое в природе человека 14

Философия и общество

- Р.К. Омельчук** - Фанатизм в свете онтологического подхода к вере..... 25
А.В. Рубцов - Архитектоника постмодерна. Пространство 34
М.А. Блюменкранц - Куда летишь, троянский конь, и где опустишь ты копыта?.....45

Философия и наука

- С.А. Лебедев** - Праксиология науки 52
М.И. Ненашев - Антропный принцип и проблема наблюдателя..... 64
О. Карпов - Эпистемическая вещь и психокультурное понимание..... 75
Ф. Петренко - Базовые метафоры как геном (зародыш) будущей теории (на материале психологической науки)..... 87
П.К. Гречко - Диспозиции: онтологическая перспектива и коммуникативная аппликация..... 99

Из истории отечественной философской мысли

- А. А. Ермичёв** - Casus Владимира Ильина, или О том, как трудно любить Россию..... 111
В.Н. Белов - В.Э. Сеземан - систематик русского неокантианства..... 121
В.Э. Сеземан - Проблема идеализма в философии (перевод В.Н. Белова) 127 ©

Российская академия наук, 2012 г.

© Редколлегия журнала “Вопросы философии” (составитель), 2012 г.

История философии

Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова - До:гэн и учение “Лотосовой сутры”.....	134
До:гэн - Цветок Дхармы развёртывается Цветком Дхармы. Перевод со старояпонского Н.Н. Трубниковой, примечания Н.Н. Трубниковой и М.В. Бабковой.....	143

Из редакционной почты

В.А. Лефевр - Высшие ценности и формальная теория выбора.....	154
Н.Е. Черткова - Интуиция как составляющая художественного мышления.....	158

Научная жизнь

Г. Деменев, М.И. Козлов - Международная научная конференция “М.В. Ломоносов - великий сын России”.....	166
---	-----

Критика и библиография

И.Н. Сиземская - Поэзия русских философов XX века. Антология.....	170
М.В. Атякшев - Н.В. Попкова. Философская экология.....	174
Е.В. Бессчётнова - Wendy HELLEMAN. Solovyov's Sophia as a Nineteenth- Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Венди ХЕЛЛЕМАН. София Вл. Соловьёва как русская версия Дантовой Беатриче в девятнадцатом столетии	177
Коротко о книгах.....	179
С. Семенову - 85 лет.....	184
Российскому философскому обществу - 40 лет.....	185
О VI Российском философском конгрессе.....	187
Наши авторы.....	191

**Председатель Международного редакционного совета -
Лекторский Владислав Александрович**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Италия), **Ань Цинянь** (Китай), **А.А. Гусейнов** (Россия),
В.П. Зинченко (Россия), **А.Ф. Зотов** (Россия), **А.Н. Нысанбаев** (Казахстан),
А. П. Огурцов (Россия), **Т.И. Ойзерман** (Россия), **М.В. Попович** (Украина),
В. Н. Садовский (Россия), **В.С. Степин** (Россия), **Ю. Хабермас** (Германия),

Р. Харре (Великобритания)

Главный редактор - Пружинин Борис Исаевич

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

**П.П. Гайденок, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров,
В.В. Миронов, Н.С. Мотрошилова, И.С. Разумовский** (ответственный секретарь),
**А.М. Руткевич, Ю.Н. Солонин, В.С. Степин,
Н.Н. Трубникова** (заместитель главного редактора), **Т.В. Черниговская**
Сайт журнала - <http://www.vphil.ru>

Эпистемическая вещь и психокультурное понимание

А. О. КАРПОВ

В работе рассмотрена эпистемическая модель, которая может быть приложена к объектам познавательного интереса общего типа, т.е. как научного, так и вненаучного. Введены элементы концептуального описания таких объектов, выражающиеся в понятиях “эпистемическая вещь”, “эпистемическая коллекция”, “культурный имплант”. Показано, как происходит обогащение эпистемического описания посредством психокультурного понимания, инкорпорированного в эти понятия.

The epistemic model, which can be applied to the objects of general cognitive interest, both of scientific and extra-scientific type, has been considered in this article. The elements of conceptual description of these objects, which are expressed in the notions like “epistemic object”, “epistemic collection” and “cultural implant”, have been introduced. The process of the epistemic description enrichment by the psycho-cultural comprehension, which is incorporated into the above notions, has been shown.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: социальное познание, культура, психология открытия, эпистемическая вещь, историческая память.

KEY WORDS: social cognition, culture, psychology of discovery, epistemic object, historical memory.

“...говорить о траектории объектов исследования - значит признавать за вещами право голоса. Они суть активные элементы процесса, в котором субъекты, занимающиеся этими вещами, таким образом, не единственные действующие лица”.

Ханс-Йорг Райнбергер'

Традиция, по словам П. Штомпки, предлагает готовые рецепты для решения современных ей проблем, тем самым, сдерживая и творчество, и инновации², которые прорастают из толщи догматического знания. Человеческое значение прорастает через вопрос, который кто-то задал, через проблему, которую некто сформулировал, т.е. через творчество мысли живого cogito, объективирующего в них недостаточность своих отношений с

миром. Ставши такого рода объектом, и вопрос, и проблема обретают статус вещи - *эпистемической вещи*, которая при удачном стечении обстоятельств пройдет путь от идеи через концептуализацию к теории или факту, выдающим себя как решение. И здесь не важно, к какому пониманию идет дело - научному, теистическому, культурному или социальному.

В данной работе мы предложим рассмотрение объектов познавательного интереса в качестве эпистемической вещи и ее следов, отпечатанных в культурных практиках, а также коснемся в связи с этим проблемы психокультурного понимания эпистемических феноменов прошлого.

Эпистемическая вещь

Объект познавательного интереса может быть собственностью интеллектуальных притязаний и одного лица, и человеческих коллективов. Вместе с тем он способен обнаружить свое отдельное существование вне отведенного им времени и пространства жизни. Он способен *быть*, возвышаясь, как выразился Фридрих Даннеман, над результатами поверхностного наблюдения и наивного созерцания [Даннеман 1932, 13]. Улики такой самостоятельности - в ориентальных космогонических мифах, в древних обсерваториях Вавилона, Стоунхенджа и Мемфиса, в египетском агрохозяйственном графике и астрономических ежегодниках, в клинописных таблицах Ассурбанипала и Альмагесте, в звездном атласе зодиака, картах мореходов и халдейском гномоне³. В аристотелевском понимании это действительно вещь, поскольку, будучи продуктом интеллигибельности такого рода, объект вместе с тем утверждён в самостоятельном бытии и демонстрирует независимость в качестве детерминанты познавательной деятельности.

Понятие “эпистемическая вещь” используется в работах Х.-И. Райнбергера по отношению к объектам исследовательского интереса науки, которые обладают особым историческим характером. Эпистемическая вещь функционирует здесь как форма означения “следа” физической реальности, подвергающейся разноплановым интерпретациям по ходу развития и трансформации познавательной ситуации. Последняя в своем отношении к эпистемической вещи опирается на инфраструктуру “реальности”, некий искусственно сотворенный носитель, который мы называем “диспозитив”. В данном случае диспозитив определяет тот или иной этап конкретного исследовательского процесса в науке. В его структуре - теоретические, дисциплинарные и экспериментальные системы, техники отображения объектов и вторжения в материал, институализированные ресурсы и исследовательские программы, средства коммуникации, доктринальной защиты и эпистемического оправдания.

В качестве примера эпистемического процесса образования научных объектов Райнбергер приводит траекторию изучения цитоплазматических частиц в XX в. Собственная эмпирическая динамика вывела их за пределы программы онкологии, переместив “в самый центр биохимических исследований по синтезу протеинов в лабораторных условиях”. Последующий внезапный поворот сделал их экспериментальными инструментами для расшифровки генетического кода [Райнбергер 2007, 285, 286]. Идея разрушать в ультрацентрифугах клетки, чтобы добраться до их субкультур, привела к вычленению слипшихся кусочков протоплазмы. Последние диахронически концептуализировались в ряде образов - “седиментируемые митохондрии”⁴, “микросомы”, “гранулярные элементы цитоплазмы”, “рибосомы”, “полисомы” [Райнбергер 2007, 308, 313].

Осадки, размазанные по стенкам пробирок и центрифуг, в разное научное время живущие под разными именами, репрезентируют некий общий ракурс видения и обсуждения объектов познавательного интереса. Но в том же ракурсе могут рассматриваться и образы ренессансных эпох, живущие в полотнах Джотто, фресках Микеланджело и конструкциях Леонардо. Под таким углом зрения познаваемое не требует собственной материальности, но лишь “следов”, отсылающих к себе либо к проекту себя. Оно не есть номиналистический агрегат. Поскольку ищущие могут называть следы реальности, стоящие за ним, разными именами, однако ищут они все-таки не эти следы, а то, к чему они ведут; к чему

ведет, например, свет далеких планет, орнамент античной амфоры или пробуждающая лирика Петрарки. “Освобожденное” сознание ведь тоже представляет собой достаточно материальный феномен. Если отбросить метафизичность - это реальный и действующий человек, который даёт жизнь живописным полотнам, фрескам и техническим моделям, жизнь, имеющую весьма материальные последствия.

Такая оптика репрезентации позволяет относиться к вызывающему вопрос феномену действительно как к *вещи*, как к *эпистемической* вещи, соотнесенной со своими диспозитивными носителями. Различные лики эпистемической вещи - это не только история ее существования, это и смысловая многомерность реальности, стоящей за ней, это и латеральность культурного мышления, создающего спектр эвристик, вторгающихся в нее. Тогда, действительно, эпистемическая вещь способна встать в один ряд с людьми и их коллективами, задающими свой вопрос к ней; поскольку она консолидирует в культурных практиках и размышления, и структуры жизни, отвечающие ей взаимностью. Тем самым за ней признается право на коммуникацию и на устроение жизни.

Эпистемические вещи созданы человеком, но обладают самостоятельным существованием, в котором строят систему отношений, основанную на структурах универсального характера. Они *транслируют* ощущение неполноты и незаконченности, провоцируя нечто подобное эффекту Зейгарник. Они *сопротивляются* конструктивным намерениям мышления и теории, заложенной в экспериментальные практики [Райнбергер 2007, 287]. И эта неполнота, и это сопротивление стимулируют культурно-пограничное *psyche* к преодолению догматических традиций, внутри которых эпистемические вещи суть точки роста, избыточные познавательный предел. Такова парадоксальная стратегия их развития.

Эпистемическая вещь представляется в формах текущей репликации⁵ и в формах “собранного” - мемориального существования. *Формы текущей репликации* фиксируют модусы единичного развертывания эпистемической вещи, которая в процессе этом кажет себя как знак, как познавательный символ с разным объёмом свернутого содержания, как идея, концепция или модель, как теория или эмпирический факт, нагруженные полисемантическими расслоениями. И эти расслоения варьируются в ее личинах. *Формы “собранного” существования* суть по-разному “сконструированная” история осуществлений эпистемической вещи; в диахронии она предстаёт как эпистемическая коллекция, как ряд своих репликаций; в синхронии ее история спрессовывается в культурный имплант, хранящий исторически доступные останки ее славного эпистемического прошлого. Взятые в абстрактном виде эти формы познавательной репрезентации эпистемической вещи есть универсальные компоненты процесса культурной эпистемологизации. Они структурируют матрицу хранения и переноса генетической информации. Они детерминируют процессы считывания познавательного материала в эпистемогенезе культурных практик.

Эпистемическая коллекция

В диахронии, когда эпистемическая вещь существует в виде набора своих временных репликаций, она проходит этапы актуализации, исследования, архивирования и угасания. Подробности каждой из репликаций, порой и сами они, скрыты в толще ушедших лет. Однако культурная маргинальность не лишает их права стоять в полный рост в реальности человеческого бытия, даже если их реальность сугубо гипотетична, даже если они стерты из памяти. Примеры во множестве могут дать эпистемические вещи из истории космологии. В свое время Земля наделялась формой вогнутого цилиндра (Анаксимандр), плоской “столообразной” круглой лепешки (Анаксимен, Анаксагор, Демокрит), барабана (Левкипп), шара (Парменид, Эмпедокл, Пифагор, Платон, Аристотель). Космические тела представлялись в виде отверстий в воздушных трубках огненных колец (Анаксимандр), плоскими, подобно листьям (Анаксимен), корытообразными (Гераклит), глыбами раскаленного камня (Анаксагор), etc. [Рожанский 1979, 53, 195, 174].

Касаюсь такой эпистемической вещи как “свет”, Кун пишет: “От глубокой древности до конца XVII в. не было такого периода, для которого была бы характерна какая-либо

единственная, общепринятая точка зрения на природу света. Вместо этого было множество противоборствующих школ и школок, большинство из которых придерживались той или иной разновидности эпикурейской, аристотелевской или платоновской традиции". В этом ряду присутствовали модели, которые трактовали свет как излучение глаз, как частицы, испускаемые материальными телами или как модификацию среды, находящейся между телом и глазом [Кун 1977, 31].

Прерывистое присутствие эпистемической вещи оставляет подобно знаменитым математическим задачам⁶ длинный шлейф культурных достижений, стимулированных попытками их исследования. Вещи-пращурсы, их многократно повторяющийся опыт и рассеянные в репликациях смыслы, опосредуют скрыто и явственно сознание сегодняшнего и дефицит его реальности. Познавательная модель, обращенная к коллективной мысли, дабы не терять почву под ногами, должна наделять их элиминированную культурной памятью реальность концептуальными схемами, вписанными в эпистемогенез. "Пусть знает тот, - говорил Бэкон, - кто поддается впечатлению от всеобщего и уже укоролившегося согласия... что опирается на совершенно обманчивое и шаткое основание" [Бэкон 1977, 62].

Временные циклы экспозиции эпистемической вещи, взятые в темпоральном порядке, объединяет некая коллективная, отсылающая друг к другу форма существования. Бодрийяр приметил подобного рода свойство за коллекцией - системой вещей из обыденного мира. Он же вскользь упомянул, что наука и память существуют также в модусе коллекций фактов и знаний [Бодрийяр 1995, 73, 90]. Развертывающая себя во времени эпистемическая вещь в действительности обладает коллекционной природой. Схватывая культурную диахронию своей жизни сетью репликаций, она словно выставляется в череде таинственных статуэток на столе истории. Здесь - то, что "нам в значительной части неизвестно, что было обнаружено и обнаружено в науках и искусствах различных веков и стран... какие попытки и тайные замыслы принадлежат отдельным людям" [Бэкон 1977, 62]. Те, кто считает эпистемическую коллекцию умозрительным и несуществующим объектом, должны объяснить, откуда приходят к нам ее открываемые артефакты.

Будучи принята в форме коллекции, эпистемическая вещь обращает взгляд все к тем же нерешенным проблемам. Она питает страх и ярость инсургентов, дотошность элит и несбыточные надежды когнитивных паломников. Она приходит к ним не окультуренным наследием прошлого, а непосредственным и *чистым* символизмом. В этом ряду - эсхатологические претензии на второе пришествие, калькулирующие временной лаг от *подходящей* точки настоящего и тем самым вербующие массы сторонников. Здесь - длинная серия "возрождений" античности, предпринятая Средневековьем⁷, теистические доктрины предопределенных к спасению и утопические проекты коллективного "счастья", идущие от древних в эпоху Просвещения и новейшее время, - тоже ведь "эсхатология".

Диахроническая коллекция сюжетов научных практик образует для эпистемической вещи *парадигмальную* сеть. Кун говорил: "Проблема снабжается соответствующим ярлыком и оставляется в стороне в наследство будущему поколению" [Кун 1977, 119]. Здесь коллекция своей систематичностью замещает время, сохраняя, однако, культурные самопроекции своих репликаций. Тогда "научные открытия представляются не изолированными событиями, а длительными эпизодами с регулярно повторяющейся структурой" [Кун 1977, 80], эпизодами, "работающими" в условиях когнитивного диссонанса и культурной контекстности.

Итак, эпистемическая коллекция есть форма мемориального существования эпистемической вещи в виде диахронического набора репликаций, взятых в осуществленности и вневременной данности. Такого рода модель предполагает конституирование вневременного коллективного субъекта, способного разом окинуть взглядом эпистемическую коллекцию как целое - завершенное или проблематичное - и увидеть в ее диахронической экспозиции это целое как эпистемическую вещь.

Тогда этот некто сможет прочесть эпистемическую коллекцию как осуществленную *проблемно-познавательную* программу эпистемической вещи, которая, по сути, представляет собой логику репрезентации познавательного усилия в диахронии культур. Здесь

прибывают когнитивные ритмы, пульсирующие в ее эпистемическом пространстве и способы функционирования эпистемических инструментов культурных эпох. В культуральном плане проблемно-познавательная программа эпистемической вещи создает обобщение более широкого порядка, нежели схемы движения научного знания. В аналитическом плане представляется весьма проблематичной аутентичность понимания донаучных, античных, средневековых познавательных феноменов через амплификацию концептов, описывающих современную науку, равно как и распространение их на социокультурные инновации вообще. Существование в виде бриколажа познавательных мнений, которые не говорят об одном и общем, но о разном и особом, временная разреженность репликаций, вненаучные стимулы появления и исчезновения - все это плохо согласуется с теоретическим схематизмом научных парадигм и исследовательских программ.

Эпистемическая коллекция репрезентирует модель генеза познавательной проблемы как таковой. Серийность ее репликаций может оставаться как в системе представлений ненаучных, так и способна к движению из донаучной среды в створ научного знания. Пример последнего дает диахрония концептуализаций в осмыслении физического пространства: метафизика “верх-низ” древних, пустое пространство атомистов, естественное место Аристотеля, евклидово пространство, материальное пространство Декарта, абсолютное пространство Ньютона, реляционное понимание пространства Лейбницем, неевклидово пространство Лобачевского, искривляемое материей пространство Эйнштейна.

Эпифеноменальная структура эпистемической вещи есть ее вторичный слой, несущий в актуальную временность систему коннотативных отношений. Через их эхо, гул, отголосок реализуется *функция сохранения памяти*. Взятая в форме самостоятельного существования, проблемно-познавательная программа эпистемической вещи репрезентирует считывание коннотативных содержаний эпифеноменальной структуры и формирование сюжетных матриц как латентных систем *возможных* познавательных отношений. В них вложены представления, гипотезы и фрагменты теорий, схемы познавательного поиска, интерпретации, верификации, фальсификации, etc. Так эпистемическая коллекция выступает в роли абсолютного носителя имплицитных познавательных сценариев. Последние, задействуя ресурсы социальной памяти и бессознательного, опосредуют в текущей репликации гипотезы, аргументацию, поиск, включаясь в их символическое наполнение. И это синергетическое богатство может быть использовано. Концепция эфира, пережившая неоднократные возрождения, намекает на подобную возможность.

Эпистемическая коллекция способна проецировать свой познавательный синергизм в культурный имплант эпистемической вещи, составляющий когнитивный ресурс ее актуальной репликации. Такая “вытяжка” репликативной субстанции имплицитно входит в отношение комплементарности к познавательному арсеналу, задействованному эпистемической вещью. При воспроизводстве эпистемической вещи эпифеноменальный “экстракт” заполняет ее лакуарность, которая вызвана потерями исторической памяти, скрывающимися от современного ей взгляда эпифеноменальные содержания эпистемической коллекции. Так эпистемическая коллекция прорастает в бессознательном эпохи, осуществляя функцию интуитивных реконструкций, и посредством неявной амплификации знания ведет к *расширению* культурной диспозиции эпистемической вещи.

Культурный имплант

Вневременный коллективный субъект, будучи в темпоральной исключенности™, конечно, способен охватить своим взглядом и смысловую целостность, и познавательную незавершенность эпистемической коллекции. Однако, погрузившись в поток времени и выйдя из него вот здесь, в некоей мгновенной данности, он имеет лишь культурный имплант прошлого - сгустки сохранившейся протоплазмы из исторических хроник эпистемической вещи, останки ее эпистемической коллекции, избежавшие забвения. Здесь нет *живых* сюжетов былого, нет откровений будущего, присутствует лишь скрытое бытие или текущая репликация с остатками памяти.

Культурный имплант есть форма существования истории эпистемической вещи в ее сегодняшнем дне. Он как бы *неопределенное* во времени прошлое, которое в мгновенном шаге, в ближайшем отставании от настоящего несет вариации того, что считалось истинным. Он суть коллективная память в спрессованном виде, которая сконцентрирована в культурных артефактах, коллективном сознании и бессознательном эпохи. Эпистемическая коллекция недоступна когнитивной ревизии и остракизму, культурный имплант - их излюбленный объект.

Имплант обладает интеллектуально действующим началом, непосредственно или опосредованно влияющим на познавательную жизнь человеческих коллективов. Подробности репликаций забыты, но мемориальный фонд импланта хранит познавательные структуры, обладающие собственной силой выживания. Схемы понятий, матрицы концептуализаций, дедуктивные конструкции, познавательные модели, интуитивные смыслы воспроизводятся в разных аспектах познавательных практик и включаются тем самым в инструментальный арсенал культуры, в основу ее “бессловесного” мышления. Символизация *такого* опыта формирует бессознательный базис интерпретативной системы. Отсюда известный с древности эффект культурного припоминания, опирающийся на имплант.

Человеческие коллективы в своей культурной забывчивости ведут себя подобно индивиду, занявшемуся другим делом, но сохранившему профессиональный взгляд. Полани пишет: “Переменив профессию и переехав из Венгрии в Англию, я забыл многие из тех медицинских терминов, которые выучил в Венгрии, и не усвоил новых. Однако я уже никогда не буду смотреть, например, на рентгеновский снимок легких с таким полным непониманием, как до начала своих занятий рентгенологией” [Полани 1998, 150]. Такого рода “немой” интеллектуальный код воспринимается как латентное знание, которое, в частности, фундирует способность обнаруживать и описывать проблемы, ставить вопросы, создавать познавательные регулярности - гипотезы, теории, объяснения. Так имплант вносит вклад в культурную силу коллективного интеллекта, подбирающего ключи к проблемам будущего. Однако включение его в культурный оборот всегда риск, поскольку способно вносить в проблемную ситуацию чуждые коннотации.

Культурный имплант - есть не просто каноническое собрание легендарных нарративов или музей старинных вещей. Имплант *изменячив* даже тогда, когда эпистемическая вещь живет в латентном состоянии, и он растворен в системах когнитивных архиваций и материальных памятниках. Имплант пульсирует во времени, причем не только за счет прибавок и потерь будущего. Археология идей и вещей, случается, ссужает его эпистемическими пропажами прошлого. Однако имплант не просто инволюция эпистемической коллекции. В активной фазе эпистемической вещи имплант предстает развивающейся познавательной структурой, питающей динамику ее функционирования. Здесь имплант расположен к расширению за пределы доступного в его времени архива эпистемической коллекции, поскольку обогащается от коннотативных содержаний культурных субстанций, вовлекаемых в орбиту развития эпистемической вещи. Полани говорит, что “слова большого общечеловеческого значения в течение веков аккумулировали бесценное богатство периферического знания коннотаций”, доступное аналитической рефлексии [Полани 1998, 168]. Имплант изменяется не только содержательно, но и структурно, в очередном акте репликации, который нащупывает *свою* реальность и осуществляет модификацию как периферического базиса познания, так и антиципирующих схем.

Однако объяснять изменение импланта только системой культурных трансляций, значит, скрывать *человеческую* сторону дела. Историческое восприятие, основанное на нарративных сюжетах, упускает из виду психический континуум, в котором *плавно* движется человеческая история. Поколения не идут стройными рядами; в действительности поколения суть *фиктивная* прерывность; в вязкой текучести жизни поколений просто нет. Люди в истории стоят “плотной массой”, смотрят глаза в глаза, дышат другому в затылок, телом и душой ощущают чувствующее прикосновение проходящих и уходящих. То, что сказано здесь и сейчас, не в пустоту, а в уши другому, в некой остаточной форме через сотни уст прозвучит через сотню лет. Здесь мысль и чувство трансгрессируются через жестуальность образа, внедряемого в сому и рсусхе. И в этой движущейся сквозь время

плотной массе людей вопрошающая речь артефактов звучит всегда и везде, звучит непрерывно и настойчиво, и никто не свободен от их выпрашивания, и каждый силится дать свой ответ. Ответы рождают новый вопрос; и те, и другие накапливаются, создавая вокруг эпистемической вещи наслаения смысла. И смысл этот транслируют не артефакты, а люди, чувствующие и говорящие друг с другом, создающие вещи, которые становятся артефактами, звучащими для других. Эти люди, стоящие в истории *плотной* массой, создают, изменяют и проговаривают свои теории о природе вещей и людей; они делают это не время от времени, а постоянно и самозабвенно, делают каждым жестом, каждой черточкой своего лица. Парадигма “плотной массы” нечто больше, чем практический смысл и габитус Бурдьё. В ее пространстве располагаются аутентичные схемы эпистемической трансляции, создающие в истории кумулятивный эффект, заставляющий звучать диспозитивы. Феноменальный ракурс здесь показывает, но не объясняет и тем более не понимает.

Действенная присутственность импланта - не только в субстанциях культурных артефактов, в паноптикумах идей и теорий, она - в бьющем из его глубин *эмоциональном* ключе. Интеллект и эмоции равно включены в эпистемическую роль культуры. Имплант - всегда провокация для ищущего *сogito*. В нем неявно звучит недовыраженность эпистемической вещи, оформившейся в коллекцию. Транслируемая сквозь импульсивный тренд репликаций незавершенность, незакрытость проблемы тревожит и занимает исследователей. Подобно эффекту Зейгарник, взятому в проекции на коллективную психику, незаконченность действия или неудовлетворенность им формирует скрытую предрасположенность мышления к интеллектуальной активности. Когда же познавательная забота о жизни, взятая в русле эпистемической вещи, входит в интерес не души, но духа, имплант, накопивший диссонансную память, вступает в дело - высвечивает эпистемическую вещь и питает ресурсы ее диспозитива.

Спрессованное прошлое обучает. Говорящие сквозь него ретросмыслы, эксцентричные культуре текущей, выстраивают сеть пониманий - стимульных маяков для ищущего *сogito*. Здесь стоит вспомнить историю про земляного червя, рассказанную Полани: “Прошлое обучение червя поворотам в одном направлении ... в значительной мере содействовало последующему его обучению поворотам в противоположную сторону” [Полани 1998, 327]. Так маяки ретросмыслов не столько репрезентируют прошлый опыт, сколько составляют ядро латентного знания, опосредующего эффективность эвристик текущего поиска.

Психокультурное понимание

Лакатос прочитывает “Структуру научных революций” Куна под углом зрения критика объяснительной силы психокультурных механизмов. Лакатоса понять можно. На взгляд критического рационалиста, даже столь утонченного, “важные и, прямо скажем, грустные истины”, которые раскрывает психология науки, представляют собой лишь “карикатуру на карикатуру”. Первый раз, карикатуру оригинала рисует “зеркальное отражение третьего мира в мышлении индивидуального ученого”. Второй раз, - те, кто описывает эту карикатуру, “не соотнося ее с оригиналом из третьего мира” [Лакатос 2003, 146, 147].

Вообще говоря, *такой* оригинал сам по себе проблематичен. И в эпистемической коллекции, и в культурном импланте то, что может называться оригиналом, весьма слабо отделимо от культурных, в частности, эпистемических и психических контекстов эпохи. В некоем воображаемом пространстве Поппера, его третьем мире, теоретические оригиналы легко постулируемы. Но когда в них, и только в них начинают искать познавательные смыслы и стимулы, вовлеченные в *действительный* оборот эпистемических вещей, оригиналы эти кажут, в общем-то, психокультурное “ничто”. Об этом и говорит Кун, об этом говорит и любой непредвзятый взгляд, брошенный на объективистскую рафинированность объектов третьего мира. О нем хорошо рассуждать в нем самом, как в безвременье, окутывающем вневременного коллективного субъекта. Но наши эпистемические вещи положены все-таки в среду *человеческих* коллективов, а не логических автоматов.

И куновские парадигмы есть, прежде всего психическая готовность видеть мир так, а не иначе; видеть мир через *человеческую* призму [Кун 1977, 169, 170, 173].

Лакатос говорит о *психологии* открытия Поппера, одним из краеугольных камней которой являются *внешние* стимулы, исходящие из ненаучной “метафизики” и даже из мифов, по сути эксплуатирующие инкорпорирование в субъект чувств веры. Поппер пытается исключить такого рода *психологизм* несложным приемом, — он вводит его *вовнутрь* используемых формальных понятий. Когда Поппер, например, анализирует научную работу Галилея, он декларирует “излишними психологические объяснения”, ставя на их место “анализ ситуации с точки зрения третьего мира”, который приводит “к лучшему историческому пониманию Галилея” [Поппер 2002, 170,171]. Формальными структурами из “мира объективного знания”, позволяющими достичь это лучшее понимание, являются, в частности, теоретический каркас и фон, которые служат компонентами проблемной ситуации. Роль ненаучной “метафизики”, о которой упоминает Лакатос, здесь играет гипотеза круговых движений и понимаемый оккультно способ действия на расстоянии. Первого Галилей придерживался по причине наличия законов сохранения, открытых им и способных объяснить именно *круговое* движение (так это интерпретирует Поппер)⁸. Поэтому Галилей игнорирует *эллиптические* орбиты, вычисленные Кеплером. Второе представлялось ему астрологическим феноменом, в силу чего влияние Луны было отвергнуто. И эти, по сути дела, *психокультурные* компоненты проблемной ситуации, Поппер “закрывает” понятиями “каркас” и “фон”. Однако объяснения строятся Поппером с *использованием* (пусть и латентно) именно этих культурных и психических содержаний [Поппер 2002, 170, 171]. Такого рода формализованные правила психики и “закрытые” культурные контексты эксплуатирует также теория “исследовательских программ” Лакатоса.

Сгущение культурных практик, как индикатор эпистемической вещи, проявляется в структурах догматического знания через концентрацию дискурсивного производства, специализированные институциональные решения, интенсификацию дискуссий и конкурирующих взглядов, рост культурной продукции - мифов и “научных” теорий, артефактов искусства и социальных инноваций, технического и технологического подспорья жизни. Самопобуждающее инвестирование психических сил формирует эпистемически *нестабильный* регион догматического знания. В ментальности - в групповом сознании и бессознательном - вызревает *иное* искусственно сделанное, стимулирующее напряженный интерес, понятийные изменения, разрушение конвенций, идентичности и групповой жизни.

Культуральные сгущения в области проблемы “сексосоуществования” фиксируются аналитикой Фуко, начиная с конца XVI в., когда “выведение в дискурс” секса стало подчиняться механизму *нарастающего* побуждения, образуя вокруг и по поводу него настоящий дискурсивный взрыв. Христианское пастырство в исповеданиях совести и наставлениях плоти прослеживает корреляты и эффекты секса вплоть до их тончайших ответвлений [Фуко 1996, 111, 112, 114]. Проекция в профанное *такого* рода христианской страсти к благочестию формирует поток “скандальной” литературы. В западноевропейской деревне входит в обиход народная контрацептика. На стражу сексуальности детства становятся дисциплинарные уставы и внутреннее устройство школьных помещений [Фуко 1996, 182, 126]. В XV в. Жерсоном написан первый трактат, посвященный греху “мягкотелости” - детской сексуальности; в XVIII в. выходит сборник “Онания”, составленный Деккером; в 1846 г. - “Сексуальная психопатия” Генриха Каана⁹, в 1904 г. - “Очерки по теории сексуальности” Зигмунда Фрейда. С XVIII в. образуется целая *сеть* сексуальной гетерогенности, которая институализируется в экономических, педагогических, медицинских и юридических практиках¹⁰: общественная гигиена и психиатризация извращений¹¹, евгеника и расизм¹², охрана детства и политика воспитания¹³, юридическое закрепление практики лишения отцовских прав (по причине инцеста)¹⁴, государственное управление браками, рождаемости и продолжительности жизни¹⁵, морализирующие и призывающие к ответственности идеологические компании¹⁶, etc.

Вызреванию реноваций и реставраций сопутствует история идей и вещей, в ней усматриваются и диагнозы, и причины. Однако *объяснение* - не только в ней. Феномены психического уровня обладают собственным *специфицирующим* бытием. Пси-

хоаналитические исследования К.Г. Юнга еще в 1918 г. зафиксировали нарушения в бессознательном немецких пациентов, выражавшие первобытность, насилие, жестокость [Юнг 1997, 62-63]. Атака примитивных сил, ставшая более или менее всеобщей, определяла характерное умонастроение, преобладающее в Германии. В публикациях между двумя мировыми войнами Юнг предполагал, «что в беспокойной дремоте зашевелилась “белокурая бестия” и не исключен взрыв», что Германия может стать “первой среди западных наций жертвой массового движения, вызванного подвижкой лежащих в бессознательном сил, готовых прорваться через всякий моральный контроль” [Юнг 1997, 61, 64]. Следует заметить, что в более широком историческом пространстве репрезентации, и ранее, и тогда Германия была не единственной, и конечно же, не первой.

Модели психокультурного поведения высвечиваются в истории идей и вещей, в ней читаются и смысл, и цели. Однако *понимание* - не только в ней. Коллективному *psyche*, погруженному во фрустрирующий мир реноваций и реставраций, далеко до выверенной слаженности и аккуратности Аполлона Бельведерского. Оно - сама обсессия¹⁷, получающая успокоение от ослабления напряжения, а не от достижения цели. Его навязчивость ищет себя в мыслях и чувствах, но не в действительности; его когнитивная стратегия виртуозно “соскальзывает” с причин. В нем живет иррациональное, непреодолимое желание компульсивно¹⁸ воплощать объект своего влечения посредством интеллектуальных и механических техник. Эпистемическая вещь в апогее своей славы обручена с ревностью, величием, страстью и самоуничтожением. Поведенческие модели, обращенные на нее, невротичны¹⁹ и ритуализированы; они казуистично апеллируют к “божественному праву”, а не к прагматичной рассудительности. По крайней мере, очень часто апеллируют. Ле Гофф отмечает, что “все процессы *понимания* и осознания в Средневековье происходят с помощью религии - на спиритуальном уровне” [Ле Гофф 2002, 96].

Понимание как процесс построено не только на эмотивном *напряжении*, но и на культурно эмотивном *постижении*. В каком-то трансрационализированном горизонте работающей по-попперовски науки можно одновременно полагать, что “деятельность понимания ... бесспорно складывается из субъективных процессов”, но признавать за субъективными переживаниями *лишь* роль эмфазы - некоего фонового подчеркивания, “пустого” ментального акцента [Поппер 2002, 164, 165]. Гипостазированные теории, живущие *таким* образом в третьем мире, абсолютно отделены от действительных процессов *человеческого* понимания проблематизированных вещей, прокладывающих свой “человеческий” путь сквозь сети социальных установок, гнев, вождение, триумф и боль, голод и расточительство. Такие эпистемические вещи, как “спасение”, “свобода”, “время”, “личность”, “знание”, “труд”, etc., обретали культурно *разное* понимание в дионисийстве античности, схоластичности средневековья, очеловечивании Ренессанса, спесивости Просвещения, наивности нововременности, нахрапистости постмодерна. Кун говорит, что “люди, воспитанные в различных обществах, ведут себя в некоторых случаях так, как будто они видят разные вещи” [Кун 1977, 251].

Виселица, эшафот и позорный столб, например, как объекты исследовательского интереса, вовлекают в свой эпистемологический каркас не просто теорию познания и кодекс уголовной юстиции, но весьма сложный психотизированный диспозитив, опирающийся на исторически конкретную систему догматического знания. Из этого каркаса без ущерба для понимания не может быть исключена психокультурная, в частности, эмотивная составляющая. Конечно, такие частности, как поставки человеческого жира в аптеки и лекарям, идущие от инфраструктуры виселицы и эшафота, могут быть рационализированы вне системы социальных аттитюдов. Однако объяснение, выявляющее их культурный функционал как эпистемических вещей, обречено на работу с антропологическим материалом, апеллирующим к аффективности символических структур и психосоциальной обусловленности моральных понятий.

Будучи инструментом физической экзекуции и социальной смерти, виселица, эшафот и позорный столб выполняют в Средневековье функции переносчика ритуальной нечи-

стоты - оскверняют, исключают из профессии и общества лиц, стигматизированных даже случайным прикосновением к их бесчестящей субстанции. Они предстают обиталищем сверхъестественного, которое наделяет исцеляющей силой “медицинское” прикосновение палача. Последние делали себе состояние посредством *такой* врачебной деятельности. Муниципальная виселица становится средством массовой коммуникации - доской объявлений, местом, где публика вывешивает страстные инвективы - “виселичные пасквили”, используя в собственных целях, как социальный ресурс, ту ауру бесчестья, которая ее окружала [Стюарт 2006, 228].

В раннее Новое время виселица или позорный столб являлись вместе с тем источником коллективной чести - символом городского суверенитета и предметом гражданской гордости. Они демонстрировали наделенность полиса государственной привилегией “высшего правосудия” - правом вынесения и исполнения смертных приговоров [Стюарт 2006, 231, 237]. Виселица размещалась вне городских стен - трупы казненных должны были сами упасть на землю, когда они разрушатся разложением или веревка истлеет от времени. Место позорного столба - центр города, его оскверняющие инструменты - железная цепь с ошейником, железные обручи или деревянные колодки (соответственно для уголовных и административных наказаний), кнут, клеймо и другие приспособления для увечья. Здесь совершивших сексуальные правонарушения женщин заставляли публично танцевать с палачом, а мужчин с проститутками [Стюарт 2006, 240].

Наверное, судьба “бесчестных людей”, которых не допускали в ремесленные цеха и в сети брачных связей, может быть “бесчувственно” *объяснена*, но может ли их судьба, равно как и судьба *их* эпистемических вещей быть “бесчувственно” *понята*? Может ли быть “бесчувственно” понято, например, социально и политически стабилизирующее действие, внесенное в культурные коллективы *такой* регулятивной системой догматического знания. Логически это действие может быть лишь *обозначено* как таковое.

Семантика *культурной* эмотивности в исторических локусах есть несущая конструкция понимания, формирующая спектр ожиданий и предположений в поле догматического знания, через которые осознается эпистемическая вещь. И такое “суггестивное” понимание *фундирует*, в частности, исторически изменчивое содержание категорий “научное” и “объективное”. Очищенная от культурного “психологизма” прошлого, теория понимает исследуемую вещь через “психологизм” сегодняшнего, как бы не декларировала иное. Таким образом, познавательная позиция зависит от психокультурной “нагруженности” вопроса, формируемого к эпистемической вещи, вопроса, мобилизующего подразумеваемый им исторический каркас из теорий, мнений и сомнений. В то же время этот вопрос релятивизируется эмотивной догматикой *сегодня*-вопрошающих. Нахрапистость постмодерна в том, что он набрасывает на эпистемическую вещь множественность *сегодня-частных* каркасов, рассекая ее понимание в прах. Мышление постмодерна стремится функционировать исключительно в латеральном ключе, оно предпочитает полисемию “бокового” зрения. Но в то же время, когда это мышление “собирает” эпистемическую вещь под *культурально* разными углами зрения, фундированными исторически аутентичной догматизацией и эмотивностью, оно реконструирует ее в ключе истины. Симптоматично, что такой крупнейший физик-теоретик, как Вольфганг Паули считает приемлемой “лишь такую точку зрения, которая признает *обе* стороны действительности - количественную и качественную, физическую и психическую - дополняющими друг друга и рассматривает их в *неразрывном единстве*” [Паули 1975, 171].

В феноменах эпистемической регулярности следует видеть как объективистскую логику, так и полное веры культурное *psyche* человеческих коллективов. Рациональность находит себя где-то на стыке, поскольку, “чтобы избежать веры, надо перестать думать” [Полани 1998, 322]. Равно как психокультурные интерпретации соединяют логические разрывы гуманитарных теорий. Объяснительная сила последних есть прямая функция вовлеченности в человеческое измерение.

ЛИТЕРАТУРА

- Бодрийяр 1995- *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995.
- Бурдах 2004 - *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004.
- Бэкон 1977- *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук. Предисловие// *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство "Мысль", 1977.
- Галилей 1948 - *Галилей Г.* Диалоги о двух главнейших системах мира - птолемеевой и коперниковой/ Пер. с итал. А.И. Долгова. М., Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1948.
- Даннеман 1932 - *Даннеман Ф.* История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии. Т. 1. От зачатков науки до эпохи Возрождения. М.: Государственное медицинское издательство, 1932.
- Дворецкий 1976 - *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: "Русский язык", 1976.
- Кун 1977 - *Кун Т.С.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Издательство "Прогресс", 1977.
- Лакатос 2003 - *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Порус // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: ООО "Издательство АСТ"; ЗАО НПП "Ермак", 2003.
- Ле Гофф 2002 - *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистякова и Н.В. Шевченко. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002.
- Лурье 2004- *Лурье С.В.* Историческая этнология. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004.
- Паули 1975 - *Паули В.* Влияние архетипических представлений на формирование естественных научных теорий у Кеплера// Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Издательство "Наука", 1975.
- Полани 1998 - *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с нем. М.Б. Гнедовского, Н.М. Смирновой, Б.А. Старостина. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998.
- Поппер 2002 - *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
- Райнбергер 2007- *Райнбергер Х.-Й.* Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта / Пер. с нем. К.А. Левинсона // Наука и научность в исторической перспективе. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2007.
- Рожанский 1979 - *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука "о природе". М.: Издательство "Наука", 1979.
- Стюарт 2006 - *Стюарт К.* Позорная шуба, или Непреднамеренные эффекты социального дисциплинирования / Пер. с англ. К.А. Левинсона // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI веков. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006.
- Фуко 1996 - *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. С.В. Табачниковой. М.: Касталь, 1996.
- Юнг 1997 - *Юнг К.Г.* Очерки о современных событиях / Пер. с нем. Д.В. Дмитриева // Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание. М.: "Олимп"; ООО "Издательство АСТ-ЛТД", 1997.

Примечания

- ¹ См. [Райнбергер 2007, 288].
- ² См. [Лурье 2004, 223].
- ³ Гномон - астрономический инструмент, позволяющий определить высоту, азимут Солнца, направление полуденной линии и другие данные по наблюдениям за длиной и направлением тени вертикального стержня.
- ⁴ Специализированные структуры клеток, выделенные под действием центробежных сил.
- ⁵ Replicatio (лат.) - возобновление [Дворецкий 1976, 871].
- ⁶ См. [Полани 1998, 176].

⁷ Бурдах говорит, например, о ряде византийских ренессансов, об ирландском, староанглийском, каролингском, оттоновском, штауфеновском, кассино-римском, норманнском ренессансах и др. [Бурдах 2004, 87].

⁸ Рассуждения Галилея, которыми он объясняет гипотезу кругового движения, абсолютно мистичны, по крайней мере, в его главном произведении “Диалог о двух системах мира”. Он манипулирует понятиями: естественное место, естественное движение, совершенный порядок частей вселенной, природа бесконечного. Космогоническая модель его по-платоновски предполагает Творца, который в момент создания как в боулинге бросает космические “шары” по вытянутым в линию дорожкам. Последние, достигнув “известных предназначенных им мест”, пускаются в божественный круговой хоровод [Галилей 1948, 31, 32].

⁹ См. [Фуко 1996, 20, 221].

¹⁰ См. [Фуко 1996, 112, 132, 134].

¹¹ См. [Фуко 1996, 261].

¹² См. [Фуко 1996, 254, 222].

¹³ См. [Фуко 1996, 261, 256].

¹⁴ См. [Фуко 1996, 236].

¹⁵ См. [Фуко 1996, 222].

¹⁶ См. [Фуко 1996, 224].

¹⁷ Обсессия - навязчивость, навязчивое состояние; идея, постоянно вторгающаяся в сознание человека.

¹⁸ Компульсия - повторяющееся, ритуализированное поведение.

¹⁹ См. [Юнг 1997, 63].