



# Диалог с наукой о науке

## DISCUSSING SCIENCE WITH SCIENCE

**Светлана Сергеевна Неретина** – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН. E-mail: abaelardus@mail.ru

**Svetlana Neretina** – PhD, leading researcher at the Department of Philosophical Problems of Social Sciences and the Humanities of the Institute of Philosophy RAS

(Рецензия на книгу: *Маркова Л.А. Наука на грани с ненаукой*. М. : Канон+ : Реабилитация, 2013. 336 с.)

(Review of Markova L.A. *Nauka na grani s nepaukoj* (Science on the Verge with Nonscience. M., 2013))



Книга Людмилы Артемьевны Марковой насыщена фактами, свидетельствующими, на ее взгляд, о том, что в наше время произошло изменение самого феномена науки. Л.А. Маркова, философ и историк науки, проводит кропотливый анализ научной эпопеи – от старых научных и социологических теорий Т. Куна или Р.К. Мертон до новейших. Исследованию подверглись труды и западных, и отечественных философов – В.С. Библера, М.К. Мамардашвили, В.С. Степина, А.Л. Никифорова, И.Т. Касавина, что образует диалогическое напряжение между разными научными ориентациями и вместе с тем показывает точки роста научного знания и моменты революционных сломов науки как институции. Взяв за точку отсчета классическое понимание науки «как устойчиво существующей структуры... знания, из которого устранялись дискуссии, споры» (с. 3), когда она определялась через предмет исследования, когда доминировала «процедура обобщения, поиска общих правил, законов, норм» и снимались все личностные характеристики из получаемого знания (с. 17–18 и др.), Л.А. Маркова не просто констатирует разлом между из-



начальным пониманием и нынешним, но выявляет причины вовлеченности науки в кризисную ситуацию, рассматривая природу этого кризиса.

Кризис состоит в том, что объект, как показала прежде всего история квантовой механики, не существует как независимый от человека. «Оказалось, что ученый в ходе эксперимента в значительной степени меняет свойства микромира, что предмет его изучения не является объективно существующим и неизменным» (с. 8). При этом обобщение сменяется общением, поиски истины – поисками смысла, познание – пониманием, акцент в исследованиях переносится с объекта на субъект, а деятель может одновременно быть наблюдателем или зрителем. Происходит размывание границ между истиной и ложью, объективным и субъективным, физическим и ментальным, и между ними возникает сообщаемость, способствующая взаимопревращению.

Книга подробна. Помимо введения и заключения в ней 17 разделов, посвященных анализу концепций науки конкретных авторов. Так, раздел «От моносубъектности к коммуникации через диалог и интерсубъективность» основан на анализе идей Библера, К. Апеля и Н. Лумана, «Смена базовых оснований философии науки и логика смысла...» на анализе философской концепции Ж. Делёза, «Жизнь лаборатории» – на исследованиях Б. Латура и С. Вулгара, «Общение вместо обобщения...» – по Э. Гуссерлю и П. Рикёру. Лишь последний раздел, обладающий мощным напряжением мысли и вызывающий доверие неуверенностью перед трудностью пробле-

мы, обошелся без упоминаний имен Х. Патнэма и Р. Пенроуза. Они и во внутренней и во внешней речи задали тяжелейшие задачи, задали темы, проблемы и пусть неясные, но все же возможности их разрешения.

Акцент на понятии кризиса обусловил построение книги: в ней часто встречаются предложения верования (как правило, это касается перечня новых понятий, замещающих старые) и многократные, порой навязчивые, повторы классических определений науки, превращающих предложения верования в предложения сомнения: все же и сейчас наука остается теоретико-экспериментальным способом описания мира, хотя, как любая институция, она учитывает и карьерный рост ученых, и «влияние внешних социальных факторов» (с. 211), и даже то, что «для успешного функционирования в системе машинного производства научные результаты должны быть выражены в такой форме, чтобы ими мог воспользоваться любой неспециалист, профан» (с. 203). Все, что описали Б. Латур и С. Вулгар, использующие «антропологический», по определению Л.А. Марковой, «способ изучения жизни лаборатории» (с. 207), вполне можно отнести и к классической науке. Кстати, популяризация науки (т.е. доходчивое объяснение ее результатов для неспециалистов) возникла именно во время господства классической науки. В России с 1912 г. издавался прекрасный журнал «Природа», не говоря о множестве других. Повторы, конечно, вызваны и тем, что книга составлена из ранее опубликованного, следы которого остались в *монографическом* исследовании, в кото-



ром нет-нет и проскользнет слово «статья». Но повторы показывают, как независимо друг от друга у Библера и Степина, у Делёза и М. Борна, у Лумана и Пенроуза возникают схожие интуиции, что является одним из существенных аспектов мышления как такового – его откликов на возникшие исторические запросы.

Эти запросы заставили подтянуть науку к границе с ненаукой, к объяснению через контекст, который является генеративным началом науки, через смысл, плюрализм, наблюдателя, через мыслительное поле и проч., т.е. через понятия, прежде находившиеся на периферии философских исследований. К сожалению, использование понятий не во всем корректно и это рождает недоумения. Так, Латур, говоривший «Дайте мне лабораторию, и я переверну весь мир», вряд ли считал лабораторию «пустым местом», если считает «необходимым учесть по возможности все наличествующие детали, создающие беспорядок, хаос, из которого только и может родиться научная истина» (с. 209). Видимо, здесь предполагается – и это тот же эксперимент – мысленно начать с пустого места, с ничто, которое всегда на границе нового и старого.

И все же возникает впечатление, что наука хотя и стоит действительно на грани, но стоит как камень. Это не она, а к ней пытаются подступиться то живая человеческая реальность, в том числе жизнь лаборатории – производителя научных экспериментов, то философия, то социология. Именно они поставщики субъектов – и субъектов познания, и субъектов-администраторов, преследую-

щих карьерные интересы. Не далась в руки объективная действительность, а потому ее надо руками же придвинуть к себе. Если бы дело обстояло не так, называли бы сейчас разве размытую науку наукой? Называли бы разве ученым С. Хокинга?

Людмила Артемьевна пишет, что ее книга во многом опирается на идеи Библера, которому она отдает предпочтение перед другими философами. Почтительный настрой, распростертый над книгой, связан с сопряженностью новых мыслей (и собственных, и тех философов и социологов, которые стали предметом внимания в книге) с мыслями Библера. Эта сопряженность определила основную – методологическую – линию наших размышлений, поскольку при сравнении возник вопрос: говоря о диалоге и анализируя движение мысли от наукоучения, под которым до XX в. понималась философия, к логике культуры, что имеет в виду автор: науку, границы которой остаются четко очерченными, или ее размытость? Ибо если принять идею стирания границ, которую проводит Л.А. Маркова, то это приведет к тому, что *вся* наука со временем станет ненаукой, поскольку в нее проникают элементы псевдо- и паранауки. Если же она балансирует «на грани», это способствует не стиранию границ, а укреплению оборонительных сооружений.

Библер полагал, что философия, с легкой руки Фихте названная наукоучением, опирается на познающий разум. Понять значит познать, повторил он неоднократно формулу, о которой напоминает Людмила Артемьевна, принимающая деление разума Библером на



эйдетический (античный), причащающий (средневековый), познающий (нововременной) и культурный (складывающийся к XXI в.). Людмила Артемьевна напоминает об этом не случайно, поскольку исходит из деления разума на эйдетический, причащающий, познающий и понимающий, деления, не всеми принятого и не всем известного и потому не оспоренного, хотя Библер произвел это деление давно, в книге «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (1991). Наукоучение – не наука, это «философское обоснование *возможности* актуализации бесконечно возможного бытия как предмета познания, и субъекта, человека, личности именно как субъекта познания»<sup>1</sup>.

Подчеркнем то, что важно для понимания книги Л.А. Марковой. На взгляд Библиера, «наукоучение – это философия, которая как бы из того места, где науки еще нет». В книге артикулируется, что это место – контекст. Но у Библиера речь идет не о контексте, а о средоточии самой мысли, которая, будучи повернутой на саму себя, обсуждает с собою же вопрос, «как собственно это возможно... познавать бытие, находящееся вне нас, по его собственному, внутреннему, субстанциональному определению»<sup>2</sup>. Он ссылается именно на Л.А. Маркову, говоря о спорах, которые велись «о началах научного познания *до* самого научного познания»<sup>3</sup>.

Более того, и Библер, и другой философский персонаж книги Л.А. Марковой, Мамардашвили, подчеркивают несомненные и необходимые для создателя научного метода Р. Декарта «биографические и экзистенциальные моменты мыслящего Я: честь, достоинство, собственное определение Я, которое ничего не берет на веру»<sup>4</sup>. Это значит, что происходило не только очищение предмета от личностных характеристик, но и освобождение ума от верования, т.е. от средневекового разума. Речь шла не только о чистом объекте, но о противоборстве мышления и сознания, при котором мышление выступало как субъект по отношению к сознанию, а сознание – как субъект по отношению к мышлению<sup>5</sup>. Оба говорили об открытии сознания в XVII в., хотя обычно это связывается с XX в. Я бы, однако, сказала, что Декарт пытался выстроить не субъект-объектные отношения, а, если так можно выразиться, субъект-объект-субъектные отношения, где объект – некое препятствие, некое взаимовозражение между двумя субъектами – человеком и Богом. Выученик иезуитского коллеги, Декарт очевидно знал, что термин «*obiectio*» у Ансельма Кентерберийского означал «возражение», не предмет или представление, а осознанное речевое противоборство как необходимое условие обсуждения.

<sup>1</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 905.

<sup>4</sup> Там же. С. 907.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 908. См. там же и на с. 909 осмысляемое Библиером отличие его собственной позиции от позиции Мамардашвили.



Но в таком случае не складывается ли другая картина развития и преобразования науки? Может быть, ныне речь идет о возвращении к пропущенному – субъект-субъектному – напряжению между мышлением и сознанием, в которое контекст входит не как граница, а как составляющее мышления или сознания: ни то, ни другое без него невозможно, он их ткань, текстура. XVIII и XIX вв., да и начало XX в. говорили об объекте больше, чем о субъекте, ибо было необходимо проконтролировать возможности движения понятий – и объекта, и субъекта. Чем больше возможностей изыскано, тем больше обнаруживается убежденность в отсутствии необходимости двигаться в бесконечность мира, поскольку *каждый* конечный предмет «может быть понят и как актуальная бесконечность... и вместе с тем должен быть понят как движение к этому пределу, который никогда не может быть достигнут»<sup>6</sup>. И об этом размышляет не только Библер, но и, скажем, Николай Кузанский («Простец об ученом незнании», «О Неинном»). В любом случае это положение Библера философски *объясняет* явление субъекта на грани веков.

Библер, констатируя «живучесть» науки за счет ее экспансивных возможностей (то, чему в общем-то посвящена вся книга Л.А. Марковой), писал о необходимости понимания границы «как логической трудности, как загадочного определения позитивной сущности мышления», считая понимание такого императива «путем ра-

ботающего логика»<sup>7</sup>. Очерчивая контуры произошедшего кризиса не просто науки, а мышления, Библер пишет: «Я как будто колеблюсь между двумя подходами, так, исходя из – пусть уже поколебленного, но все же еще соблазнительного – отождествления разума только с разумом познающим, я пытаюсь как бы усовершенствовать логику познающего разума в свете логических сдвигов XX в. То, уже сознавая, что разум познающий – лишь *один* из голосов в полифонии человеческого разумения, я осмысливаю момент перехода, “трансдукции” познающего разума в разум диалогический и тем самым осмысливаю (далее – очень важно. – С.Н.) замыкание познающего разума на “себя”, оформление этого разума как действительно самостоятельного и неповторимого собеседника в диалоге культур»<sup>8</sup>. Речь не о стирании границ, а о диалогическом преобразовании.

Л.А. Маркова тоже говорит о том, что в XX в. «изучение науки... сосредоточилось на анализе *начала*» (с. 29). Но исследует не логику. Под началами понимаются или констатация появления нового знания, или рождение новой дисциплины (например, синергетики), а прежде всего – контексты их возникновения, что скорее можно сравнить с (пост)структуралистскими поисками (Р. Барт). В книге чувствуется усилие автора, всю жизнь проработавшего на научном поприще, понять причины преобразования науки и его результаты, причем сделать это с помощью не

<sup>6</sup> Библер В.С. Указ. соч. С. 906.

<sup>7</sup> Там же. С. 27.

<sup>8</sup> Там же. С. 24.



обобщения этих результатов, а обобщения. И хотя, разумеется, само желание понять способы преобразования науки во что-то иное это – дань учению о диалоге культур, все же речь идет не об идее трансдукции разума. Несмотря на многочисленные оговорки, речь идет скорее о феноменологическом характере диалога, нежели о диалоге как предмете логики начала мышления<sup>9</sup>. Желание понять способы трансдуцирования научного разума во что-то иное остается. Но обязательно ли в диалогический разум? Этот вопрос и поставлен в книге, и делается попытка его разрешить, основанная на принципе расширения науки и ее использования в технологии.

Когда Л.А. Маркова пишет, что она «во многом опиралась на философские идеи Библера» (с. 7), она, разумеется, имела в виду и его – трагические – рассуждения относительно того, что «во второй половине XX в. идея диалога философских культур исчезает»<sup>10</sup>. Это произошло, во-первых, потому, что между различными культурами возникает «геллертерский» спор «не философских начал, а различных философских утверждений», понятых как простое изложение философских систем, во-вторых, потому, что сталкиваются не культуры мышления, а номады, «дикая докультурность разных мышлений»<sup>11</sup>. Но Л.А. Маркова, рассматривая в основном столкновение иных философских утверждений, на деле показывает, с одной сторо-

ны, что диалогика становится «скромной одной из школ», а с другой – что «наши социальные претензии» действительно «оказываются бессмысленными»<sup>12</sup>, поскольку дело мысли не в социальных претензиях, а в самой силе мысли, независимой от социальных претензий. Наступает время другой коммуникации: Хайдеггера, Адорно, Хабермаса, Апеля, Лумана. В ряд с двумя последними именами Л.А. Маркова ставит диалогика Библера.

Заостряя вопрос о кризисе оснований, заставивших науку обернуться к сугубо гуманитарным понятиям смысла, контекста, плюрализма взамен однозначности и односубъектности, к замене понятия «общество знания» на понятие «общество инноваций» и усилить то ли философские, то ли естественно-научные, то ли социологические идеи наблюдателя и мыслительного поля, Л.А. Маркова не столько отвечает на него, сколько констатирует нынешнее состояние науки, выставляет на обозрение тот кризисный разлом, оставшийся как результат угрозы ядерных взрывов и поставивший вопрос о конце человечества. Сам этот откровенный обзор необходим как «противоядие» от вне- и бескультурного мышления. В этом смысле книга Л.А. Марковой, озабоченной тем, что «релятивизм становится серьезной проблемой для исследователей науки» (с. 14), оказывается чрезвычайно актуальной. Рассматривая проблему спо-

<sup>9</sup> См.: Библер В.С. Замыслы. М., 2002. С. 933.

<sup>10</sup> Там же. С. 927.

<sup>11</sup> Там же. С. 928.

<sup>12</sup> Там же. С. 952.



собов, с помощью которых происходило размывание границ, Л.А. Маркова обнаруживает процесс смены словаря, меняющий и логику, и стиль мышления, и позволяющий искомым вещи рождаться в промежутке между разными стилями, логиками и мыслями. Вещь, может быть, то единственное, чего мы жаждем найти в бесконечных поисках, та последняя и первая вещь, которая истинна, едина, насущна и блага. Смена словаря, показ процесса этой смены – одна из самых сильных сторон книги.

Так, анализируя такие варианты научного мышления, уже бытующие в теоретическом мышлении, как познание, как общение, как рождение из ненауки (с. 13), Л.А. Маркова пишет, что общение предполагает не столько познание, сколько понимание, а это заставляет различить познание и понимание. Именно такое различие дает основания для введения идеи субъектности в науку. Если познание связано с познанием *чего-то*, безмолвного, абсолютного, основанного на точных расчетах окружающего мира, то понимание неизбежно субъектно, оно связано с пониманием *кого-то*.

С этим, разумеется, можно согласиться, хотя такой констатации вряд ли достаточно для уяснения причины переориентации познания: кто из ученых это отрицал? Многие споры (например, Ньютона с Декартом или Гуком) базировались на персональных предпочтениях, а иначе и спора бы не было. К тому же теории были разными, и кто-то счел механику Ньютона универсальнее механики Декарта и

ввел ее в учебный процесс. Но все же сейчас действительно изменился акцент, и «ученый-исследователь во всей совокупности своих личностных характеристик становится главным фактором, определяющим и содержание, и логику получаемого знания» (с. 14). Общеизвестный факт, что в основе познания не лежит, как прежде, истина объекта, независимая от ученого. Причина же этого связана, как кажется, не с изменением определения науки. Например, Хокинг, открывая сейчас свои «дыры», переобъясняя их и переименовая, считает ли, что наука не сохраняет свое собственное объективное значение? Факты свидетельствуют лишь о том, что способ объяснений зависит от приоритетных мировоззренческих позиций ученого, а не от измененных определений науки. Способ же объяснений изменился из-за того, что на наших глазах произошла атомизация социума, похерившая идею общения, растет его «несообщаемость», происходит бегство от всеобщности культуры в цивилизационную замкнутость<sup>13</sup>. Обращаю внимание читателя на библеровское объяснение, чтобы показать, что Л.А. Маркова не столь негативно оценивает возможность общения в начале XXI в.

Считая, что ныне происходит смена дисциплинарных приоритетов (внимание, скажем, обращено не на физику, а на астрофизику, не на биологию, а на генетику), она показывает, что при смещении монодисциплинарного аспекта в сторону мультидисциплинарного, хотя и физика никогда не исчезла, и биология направила «на себя»

<sup>13</sup> См.: Библер В.С. Замыслы. С. 949.



свои основания, общение между этими дисциплинами происходит необходимо. Однако происходит не во всеобщем плане, а на основе *некоторой* общности. Взгляд автора книги смещается скорее в сторону «семейных сходств» Л. Витгенштейна, что обуславливает и обращение к *типам* мышления, которые этим «некоторым общим» обосновываются. Введение термина «тип» свидетельствует об отходе от идей Библера, который считает, что общение как диалог означает не общение типов, покоящихся на едином всеобщем, а диалог разных особенных принципов мышления, каждый из которых всеобщ. И если для Библера «мыслить *всегда* означает молчаливую беседу моего разума с самим собой и выявить, актуализировать эту молчаливую беседу разума с самим собой»<sup>14</sup>, то у Л.А. Марковой вопрос о таком одиночестве не встает: непрерывное общение несхожего действительно ведет к контекстуальному целому, где возможны разные подходы: 1) редукционистский, при котором теория может быть сведена к одному из ее уровней, в частности к эмпирическому языку; 2) холистский, при котором приоритет отдается целостности теории и ее многоуровневости. И этот спор в трактовках теорий либо как совокупности предложений, либо как целостного надфразового единства реализует появление идеи смысла науки, для выявления которого разум должен предьявлять их значения, разные внутри каждого исторического периода и для каждого исторического периода.

Два последних понятия вновь, как и в случае с движением понятий, открывающим за обретенным знанием новое незнание, вновь отсылают нас к Средневековью, и эти отсылки возникают на протяжении всего чтения книги. Понятие смысла для Средневековья было одним из центральных понятий. Обращение к смыслу, отличающемуся от значения, и пониманию, отличающемуся от понятия, определило полтора тысячелетия новой эры (именно поэтому для нас особенно интересна глава о соотношении между современными наукой и теологией). Это в Новое время, и прежде всего у Г.В.Ф. Гегеля, понятие и понимание, смысл и значение слиплись так, что современных словарях или энциклопедиях, например в Новой философской энциклопедии, эти термины стоят в одном синонимическом ряду. Вопрос в том, как определить, например, тот же самый смысл, кроме того что смысл – некий горизонт познания или, как сказано в той же Новой философской энциклопедии, – «внеположенная *сущность* феномена, оправдывающая его существование, связывая его с более широким пластом реальности», т.е. термины «смысл» и «сущность» оказались тавтологичными. Не подходит здесь и отсылка к русскоязычному толкованию смысла как сомыслия, поскольку, например, латинское *sensus* охватывает и все чувственное понимание. В данном случае лучшим, на мой взгляд, оказывается определение, данное М. Хайдеггером и связанное как раз с той разомкнутостью науки, которая истребовала для своего существования непременно контек-

<sup>14</sup> Там же. С. 935.



ста, общения, понимания и прочей гуманитарной надобности.

«В наброске понимания, – пишет Хайдеггер, – сущее разомкнуто в его возможности». Когда такое открытие произошло, т.е. когда случилось понимание чего-то, «оно, мы говорим, имеет смысл». И хотя понято то сущее, которое в энциклопедическом определении тавтологически замещает смысл, на деле сам «смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо». Сущее может существовать и через себя, *per se*, а вот его понятность, сама возможность понимания относится к смыслу. Каким образом это «что-то» понимается, неважно. Важно, что понимание охватывает целиком понимающего, весь состав его существа. «Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом... Смысл есть экзистенция присутствия»<sup>15</sup>, которое осмысленно или бессмысленно. Эту бессмыслицу, этот нонсенс впоследствии делает предметом анализа Делёз, которому Л.А. Маркова посвятила много пронизательных страниц. Ибо действительно, по «логике смысла» Делёза, ни нонсенс, ни парадокс не противостоят смыслу как таковому, под которым понимается не нечто окончательное (как прежде сущность или истина), а то, что по сути своей допускает изменение, вариации, наращивание.

Однако в разделе о религии, где Л.А. Маркова поднимает тему плюрализма, болезненную и для науки, и для религии, поскольку «и там, и тут до последнего времени доминировала *монологика*» (с. 295), тема смысла не анализируется. Внимание автора направлено

на новые веяния, появившиеся во второй половине XX в. Касаются они того, что «в акте чтения [священных текстов] акцент переносится на *человеческий* полюс, на множественность *толкований*, которые вступают друг с другом в определенного типа отношения, в том числе в отношения диалогического характера» (с. 298). Это верно, но проблема толкования связана именно с (опущенными) поисками смысла, и не исключено, что не только изменение типа мышления (хотя, разумеется, и это) способствовало тому, что появились специальные обсуждения (Конференция 1989 г. в Нью-Йорке и Сан-Франциско) того, как существует «христианская вера в плюралистическом мире» (с. 299).

Конечно же, у науки и религии разные предметы. Но недостаточно (и не вполне точно) сказать, что «наука опирается на предметность мира, религия – на Писание» (с. 281). Наука опирается на эксперимент, а религия занята поисками Бога. Но обе опираются на деяния – и практические, и мыслительные, спроецированные в индивидуальный разум. Не говоря уже о том, что некоторые философы считают науку «дочерним предприятием» теологии. Так, например, считает М.К. Петров, один из первых в России философов приступивший к анализу философии науки, науковедения, о чем, к сожалению, в книге Людмилы Артемьевны не упомянуто. Между тем сама идея такого вывода заставляет актуализировать *проблему вероятности и модусов мышления*, развитую в философии и теологии и насущную для современности. Пет-

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Бытие и время ; перев. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 151.



ров полагает, что «перегородка... 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»<sup>16</sup>, так как мысль, открывающая общее до вещей, в вещах и после вещей, позволяет человеку действовать в разных направлениях, создавая и возможность появления науки как создающей условия для эмпирического существования людей, их познавательной деятельности, накопления «социально значимого знания». Происходит это на примере божественного творчества вовне, в результате которого стал мир. Предложение У. Оккама строить вовне означает создание образа в душе, а затем и «дома вовне», обладающего экспериментально выведенной определенностью.

Я в данном случае веду речь не о правоте или неправоте Петрова, а о существующей весьма серьезной позиции, игнорировать которую вряд ли стоило. К тому же, на мой взгляд, в теологии всегда был комментаторский плюрализм: различались буквальный, или исторический, смысл, мистический, аллегорический, символический, тропологический, а во времена Реформации свобода самостоятельного толкования священных текстов стала полной. Тем не менее рассказ о плюрализме истолкований вполне вписывается в историю появления плюрализма в науке, стереоскопируя его.

Правда, внимание в этой главе акцентировано все же не на идее

плюрализма, а на том, что в современной теологии речь идет о вытеснении «из рассуждений теологов мистического элемента как не поддающегося рациональному истолкованию, что лишает... религию религиозной веры» (с. 303). Я бы с этим утверждением была осторожна, ибо что за религия без мистики, тем более что речь идет о христианской религии, где в основе было Слово – ее главный чудодейственный элемент, содержащий в пустотах между предложениями, словами и буквами столько невыявленных смыслов, сколько было предложений, слов и букв.

Тем не менее, несмотря на высказанные выше возражения, описанное и проанализированное Л.А. Марковой имеет фундаментальное значение для понимания «науки на грани», ибо она показывает, как «колеблются» все прежние понятия, показанные ею в развитии, как они начинают «включать в себя научный и социальный, чаще всего технологический смысл» (с. 334), превращая просто новое научное знание в инновации.

Здесь, по-видимому, вопрос можно поставить шире: почему вообще возможно продвигаться в мысли куда-то дальше за уже очерченный горизонт? Этот вопрос возникает хотя бы потому, что мы вот уже которое десятилетие упорствуем в апокалиптических мотивах (конец человека, конец истории, конец философии), а между тем дело идет! Не так давно на одном из семинаров О.И. Генисаретский называл старое мышление «по подобию» способностью мыслить не только аналогически, но и анато-

<sup>16</sup> Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 2004. С. 82.



пически («топосами», местами, промежутками), анахронически (временными интервалами) и анатаксистически (порядками), что «расширяет горизонты и удлиняет перспективы мысли». И это – не просто «тематический способ мыслить». Это обнаруживает, что мышление неоднородно и сложно, что «в процессе расширения и удлинения», чему посвящено исследование Людмилы Артемьевны, «темы могут появляться и исчезать, могут быть “мгновенными”, открываясь внезапно», опираясь на «превозмогание», «превосхождение». Собственно, мне и кажется важным определение мышления через эту «мгновенность», через «вдруг»<sup>17</sup>. Это «вдруг» некоторыми исследователями рассматривается как «точка, из которой происходит изменение в одну и в другую сторону» (подчеркиваю именно этот аспект изменения, поскольку мы ведем речь о расширении такого события, как наука).

Возникающая при этом динамичность имплицитно, в себе, содержит «когда» как таковое, временность как таковую – то, что непрерывно выходит из себя. У Делёза линия «вдруг» связана с нонсенсом, обозначая некую парадоксальную инстанцию, которая означает момент рассогласования между устоявшейся мыслью и мыслью, озадачившей себя вопросом о возможности проинтерпретировать старые модели. Но термин «вдруг» предполагает не просто открытие простора мысли, которая задохнется без такого про-

стора. Он предполагает *другое*, в *другом* обнаруживая себя и выстраивая с ним отношение как возможную противоположность себе же, как возможное неединство и как возможное *второго*, из себя же вышедшего и зажившего своей, отдельной жизнью, как окружающий мир Лумана, что и обеспечивает границу между ним и генерировавшей его системой. Это свидетельствует о существовании общего и уникального и общего как уникального, которое через «вдруг», через связь в *другом* могло себя показать. И это, кстати, было у Библера – его идея догадничества, которую он заметил, читая Петрова.

Генисаретский назвал свой доклад «Встречей без названия»: он хотел передать движение мысли, позволяющее увидеть разные, часто незамечаемые способы мыслить, например «закладки», которые делаются про запас. Результат таких мысленных всплесков эвристичен, помогая понять «непонятую» социологию Лумана. Это значит, что человеческая душа улавливает процессы, происходящие не в ней, а в мире, не исключено, что в тех Лумановых системах, о которых пишет Л.А. Маркова, но еще больше это относится к движению мысли Делёза, Патнэма и Пенроуза. Оба последних вызвали сильнейшие ментальные эмоции, если так можно выразиться. Еще бы: они показывают движение не от мысли к месту ее воплощения в мозге, а «от мозга к мысли» (с. 307), что позволяет сделать вывод, прямо противоположный дав-

<sup>17</sup> В свое время в онлайн-журнале «Vox» (2006. № 1) я писала словарную статью «Вдруг» – об одном из самых существенных слов в диалоге Платона «Парменид» (156 d), выражающем не просто неожиданность или начало изменения, а место самого начала, канун бытия.



ней убежденности в корреспондентной истине: «Никакая система репрезентаций, как словесных, так и материальных, не имеет *внутренней*, встроенной связи с тем, что она представляет» (с. 310). Это заставляет видеть в описании системы мира лишь исторические значения, лишь контекст употреблений и т.д., поскольку «мысли... по природе своей сущностно отличаются от физических объектов» (с. 311), но у этих мыслей есть входы для получения «данных органов чувств» (с. 313). «На входе» и рождается понимание. Именно в этом месте мысль Людмилы Артемьевны заново смыкается с мыслями Библера о мышлении как процессе.

В далеком 1965 г. он писал о том, чем чревата «капитуляция перед трудностями», возникшими уже тогда с основными логическими понятиями, применяемыми в науке: с понятиями случайности, причинности, возможности, необходимости, пространства, времени, движения и проч.: это «могло бы привести – через верстовые столбы “понятие” – “термин” – “знак” – за пределы большой науки, за пределы мышления»<sup>18</sup>. И обращал внимание на то, что и в XIX в. ученые выступали против осмысления понятия как застывшего в термине результата. Подобно Патнэму, он убежден, что «предмет не просто “отображается” в понятии; он именно мысленно воспроизводится, создается, строится как идеализированный мысленный предмет»<sup>19</sup>. Предмет и

деятельность образуют «*противоречивое* тождество». Библер описывает трудности понимания, связанные с многозначностью сущности, которую «обычно» принимают за нечто однозначное. Представления о тождестве понятия, например, не согласуются с заключенным в нем многообразием, а дискретность с континуальностью. Только «разветвленное тождество противоположных определений»<sup>20</sup> дает, по Библеру, строгое понятие. Но при этом в «поле» понятия сосредоточена вся понятийная система, элементом которой это понятие является. Для Библера такой парадокс означает, что определение понятия это превращение его в другое понятие, это признание разрывов, это то, что заставляет включить в «узловую линию понятийных представлений» идею контекста, который, однако, не размывает понятие: «сколько бы контекстов и аспектов мы ни учитывали, логический смысл движения понятий инвариантно раскрывается только в одном контексте»<sup>21</sup>.

Правда, «векторы “связок”» приходили не извне, это не соединяющий разнородное вирус, речь все же идет о внутренней инвариантности, а не о поверхности. Даже конструирование предмета должно было исходить из способа объяснения предмета, а не с помощью выбора, как у Лумана. Именно *неделимость исходного понятия* окзывалась «расширяющейся вселенной». Это значит, что, несмотря на сходство логических ходов (на

<sup>18</sup> Библер В.С. Понятие как процесс // В.С. Библер. Замыслы. С. 1091.

<sup>19</sup> Там же. С. 1094.

<sup>20</sup> Там же. С. 1099.

<sup>21</sup> Там же. С. 1102.



помним, что Людмила Артемьевна в начале книги заявила, что она следует в русле мысли Библера), их конечные выводы расходятся. Для Библера важна инвариантность, для Л.А. Марковой – разно- и равнولوجическая мозаичность и некая таинственность, невычислимость мысленного движения. Именно потому она столь внимательна к работе Пенроуза, который задал вопрос: «не может ли наш мозг выполнять какие-то действия», относящиеся к сознанию, т.е. к соотношению «четко фиксированных правил и данных» и не определенных (с. 321–322), хотя его исходной позицией является «точная активность, невычислимость которой можно доказать». Эти существенно невычислимые элементы обнаружить с помощью физических законов невозможно, но они могут помочь при описании свойств интеллекта, потому вроде бы разделить «интеллект и мозг как физический объект нельзя» (с. 325), но вопрос о том, не внешнее ли разум относительно физического тела (с. 328), поставлен. Их взаимозависимость вроде бы очевидна, но является ли эта связь, как у Библера, нерасторжимой, неясно. «Процедура перехода (редукции) с квантового на макроуровень» существует, но сама «квантовая сцепленность – это загадочный феномен... не имеющий аналога в классической физике» (с. 326).

В этой главе стиль книги меняется. Часто появляются слова «как-то», «где-то», «каким-то образом», что выражает не отсутствующие позиции, а обнаружение себя в

позиции глобального, собственно философского вопрошания. Само удивление сменой аспекта не отменяется даже обязательствами перед старым научным дискурсом, который требует от автора теории сначала предъявить аргументы. «Пенроуз не верит, – пишет Л.А. Маркова, – что на процесс измерения в квантовой механике влияет человек», ибо «не может быть, чтобы вся вселенная пребывала в ожидании встречи с обладающим разумом существом» (с. 330). Возражая Пенроузу, она в общем-то признает, что здесь действительно большой вопрос, поскольку хотя «человек, работая с прибором, опирается на вполне реально существующие свойства материи», свойства материи «продолжают существовать и проявлять себя и без контактов с человеком» (с. 331). Этот ответ имплицитно заключен и в описании неверия Пенроуза, и в такой оканчивающей книгу двойственности состоит ее ценный эвристический смысл. Более того, даже если наука остается в старых определениях, ее значение как находящейся *внутри* новых контекстуальных движений меняется: она действительно «на грани».

Книга ставит множество проблем, и если не всегда предлагают их решения, то панорама этих проблем, которую автор разворачивает перед читателем, грандиозна. Не менее важно и то, что в книге методологически представлены возможности философии диалога культуры.