

Так что же такое «гносеология культуры»? (размышления над книгой)

В.Н. Порус

Концепция «гносеологии культуры», разработанная в трудах М.А. Розова (1930–2011), имеет методологическим основанием «теорию социальных эстафет», в которой базовые элементы культуры (личность, свобода, социальная память, рациональность) рассматриваются как непрерывно возобновляющиеся процессы, передающие образцы поведения и деятельности, мышления, нравственных или эстетических оценок. Применение этой теории к социокультурным явлениям позволяет выявить закономерности, скрытые от непосредственного наблюдения, общую структуру интеллектуальных процессов, обусловленную содержанием культуры. Гносеология Розова близка идеям Л.С. Выготского и Ж. Пиаже, понимавших сознание как интериоризацию внешней деятельности. Ему был свойственен конструктивный стиль философского мышления, позволявший рассматривать «социальную память» как процесс передачи социальных эстафет. Аналогичный процесс лежит в основе языка, на базе которого строятся знания, происходит накопление опыта. С той же позиции он решал проблему идентичности «Я». Самоидентичность «Я» понимается как постоянно возобновляемый процесс, на поддержание которого работают совместно культура и личность (главная цель и средство реализации культурных потенциалов). Так теория «социальных эстафет» выступала как связующее звено между философией культуры, гносеологией и философией науки. В русле своей теории Розов рассматривал проблемы роста научного знания, научной рациональности, а также проблемы этики, психологии творчества и социально-культурного развития, не останавливаясь перед неожиданными обобщениями ради построения «гносеологии культуры».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: гносеология культуры, теория социальных эстафет, рациональность, философия науки, социальная эпистемология.

ПОРУС Владимир Натанович – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

vporus@rambler.ru

Цитирование: Порус В.Н. Так что же такое «гносеология культуры»? (размышления над книгой) // Вопросы философии. 2017. № 4.

The conception of “gnoseology of culture”, developed by M.A. Rozov (1930–2011) has as methodological basis “the theory of social relay races” in which base elements of culture (the person, freedom, social memory, rationality) are considered as continuously renewing processes, transferring samples of behavior and activity, thinking, moral or aesthetic evaluations. Application of this theory to sociocultural phenomena allows to reveal the laws hidden from direct observation, the general structure of intellectual processes caused by the maintenance of culture. The gnoseology of Rozov is close to the ideas of Vygotsky and Piaget who took consciousness as interiorization of external activity. The constructive style of philosophical thinking that allowed to consider “social memory” as a process of transferring social relays was peculiar to him. There is similar process in language on which knowledge is under construction, and the experience is under accumulation. From the same position he solved a problem of “Self-identity”. “Self” is understood as constantly renewed process on maintaining of which work in common culture and the person (an overall objective and an implementer of cultural potentials). So the theory of “social relay races” acted as a link between philosophy of culture, gnoseology and philosophy of science. In the tideway of his theory, Rozov considered problems of growth of scientific knowledge, scientific rationality, and also a problem of ethics, psychology of creativity and sociocultural development, without stopping before unexpected generalisations for the sake of construction of “gnoseology of culture”.

KEY WORDS: gnoseology of culture, the theory of social relay races, rationality, philosophy of science, social epistemology.

Porus Vladimir N. – DSc in Philosophy, Professor of National Research University “High School of Economy”.

vporus@rambler.ru

Citation: Porus, Vladimir N. (2017) ‘So What is *Culture Gnoseology?* (Reflexions over the Book)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2017).

«Гносеология культуры» [Розов 2015] вышла спустя четыре года после ухода из жизни Михаила Александровича Розова. Эта книга продолжает публикацию научного наследия М.А. Розова под ред. Н.И. Кузнецовой, примыкая к сборнику его последних работ [Розов 2012]. Как не вяжутся слова об «уходе» со всем, что я знаю об этом человеке! Он был наполнен нескончаемой жизнью. Она, не убывая, выплескивалась им щедро и весело в каждом его движении, телесном и умственном. И сейчас, глядя на фотографию, помещенную в книге, я вижу живого человека. С ним и продолжу наши прошлые разговоры, о которых помню с благодарностью.

Мне уже приходилось писать о том, что гносеология и философия науки, развиваясь, не обособляются, а все более осознают себя органическими частями философии культуры. Мысль не такая уж новая. Она может показаться странной только тому, кто привык видеть теоретические конструкции эпистемологов и философов науки в «дисциплинарных доспехах», служащих не столько защите от иррационалистических печенегов, сколько эффектам карнавального шествия по проспектам философской мысли. Но что такое, например, гносеологические идеи Канта без его философской антропологии, этики долженствования и философии культуры? Что такое «умеренный скептицизм» Юма, если не подоплека его «рационализма с человеческим лицом» как ценности культуры? Платон, Аристотель, Фома, Декарт, Спиноза, Гегель, Маркс, Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер – этот пантеон великих философов – можно ли отделить их идеи о познании от проектов культуры, так или иначе оказавших влияние на реальный ход истории?

Но разворачивать этот тезис можно по-разному. «Респектабельно» – это когда строится некая теория познания или то, что философы считают таковой, а затем из анализа этой конструкции выводится соотношение ее частей или фрагментов. Такое построение, конечно, обладает рядом достоинств, среди которых на первое место я бы поставил возможность рационального анализа: хороша ли теория с точки зрения ее смысловой продуктивности, позволяет ли она получать нетривиальные следствия, допускающие проверку, тесно ли подогнаны ее части друг к другу, нет ли между ними логических зазоров? Текст, в котором эти условия, так или иначе, выполняются, понятен специалистам и потому они, как правило, его неплохо оценивают. Однако такие тексты скучны тем, кому вопрос «Чем должны заниматься философы?» не только не совсем ясен, но и содержит в себе нескрываемое недоверие к ответам, которые можно найти, например, в учебниках или словарях.

М.А. Розов стремился к тому, чтобы его философские мысли выражались как можно более понятным языком. Заботу о «респектабельности» он отодвигал на задний план. Он обращался к людям, способным видеть дальше своего профессионального носа, но привыкшим к «нормальному» языку, употребляемому в тех или иных областях деятельности (в том числе в обыденной жизни). Для них, конечно, философские вопросы – это далеко не всегда то, что занимает специалистов, но то, что возникает перед каждым, наверное, человеком, если он задумается, например, о смысле и ценности жизни, о случайностях и закономерностях, имеющих прямое отношение к его судьбе, о добре и зле, о достоинстве и бесчестии, о том, как соотносятся между собой истина и заблуждение... Если философ не «сниходит» до участия в таких размышлениях, ему не стоит обижаться на то, что его профессионализм не находит сочувственного признания. М.А. Розов всем творчеством давал понять, что даже самые специальные философские рассуждения должны приводить к выводам, выразимым на языке, объединяющем, а не разъединяющем мыслящих людей. В нем жила сократическая уверенность в том, что собеседников философ может и должен находить в естественной среде их обитания, а вовсе не только в академических аудиториях.

В «Гносеологии культуры» собраны его публицистические работы, заметки, воспоминания, наброски. Я бы не спешил назвать эти работы «популяризацией» философии. В слове «популяризация» есть смысл, который не подходит к работам Розова: доступное изложение специальных результатов. То, что делал Розов, имело другой смысл. Он приближал ход мысли к условиям, при которых и сам поиск и его результаты представляли как темы бесед, движущихся от одних уровней понимания к другим, более глубоким.

Такие беседы, как правило, злободневны. Их темы дает сама жизнь. Философская публицистика М.А. Розова, написанная, когда страна вступила в так называемый «переходный период» от сгнившего на корню «зрелого социализма» к «дикому капитализму», разукрашенному лозунгами «демократии», «гласности», «раскрепощенной творческой инициативы», была откликом на то, что происходило тогда в сознании людей.

А что такое «сознание»? Скаламбурируя, можно сказать, что смысл «сознания» нами чаще всего не сознается. Конечно, можно порыться в специальной литературе, где он якобы проясняется. Но, во-первых, кому хватит на это терпения, а во-вторых, не обнаружится ли, что мы пойдем от непонятного к еще более непонятному?

М.А. Розов прямо связывал тему сознания с тем, что тогда так волновало его воображаемых и реальных собеседников, – с понятием свободы. Могло ли быть иначе в самый разгар того, что тогда называли «перестройкой», а по сути, было попыткой управляемого демонтажа пришедшего в аварийное состояние общественного строя, попыткой, закончившейся обвалом 1991 г.? Свобода – сладкое слово, но от неволевого употребления вызывает тошноту. Особенно когда видишь, как во взбаламученном житейском море барахтаются одни, обретшие свободу, но не умеющие плавать люди, а другие сколачивают комфортные ковчеги и плывут к островам личного благополучия – прямо по головам тонущих.

Голос философа: «Сознание порождает выбор, порождает человеческую свободу... Свобода – это и есть способность действовать в соответствии с заранее принятыми основаниями, т.е. выбирать» [Розов 2015, 24]. И это значит, что мы имеем ту свободу, какую заслуживаем, какую сами себе назначили. Если она выглядит неприглядной, даже ужасной, следует искать причину этого отнюдь не только во внешних обстоятельствах, например, в объективных условиях жизнедеятельности. Разумеется, я не смогу преодолеть силу земного притяжения, выпав из окна многоэтажного дома. Моя свобода заканчивается там, где действуют силы природной необходимости. Но когда речь идет о выборе поступка, я не имею права ссылаться только на объективные условия. Основания моего выбора связаны с «внутренним спором, с самооценкой» [Там же, 25].

Так знание объективных условий действия вступает в соприкосновение со знанием о самом себе. Это разнородные и часто плохо согласующиеся между собой знания. Первые могут добываться наукой. Хотя в обычной жизни мы не так уж часто советуемся с учеными (хлопотно и не всегда эффективно), все-таки в принципе это возможно, а иногда и необходимо. Но вторые знания мы должны извлечь из самих себя.

Рискованное предприятие! Найти в себе можно только то, что в тебе уже есть. И может статься, что как раз ориентируясь на внутреннюю самооценку, человек совершает действия, вызывающие ужас и отчаяние.

Всем известна история с «Медузой», фрегатом, который в 1816 г. перевозил пассажиров из Франции в Сенегал и сел на мель в 160 милях от берега. Около 150

пассажиры были посажены на сколоченный наспех и почти не снаряженный плот, который предполагалось отбуксировать шлюпками к берегу. Затея не удалась, команда на шлюпках бросила плот, люди остались без помощи. Когда кончились жалкие запасы еды и питья, начался голод. Обезумевшие люди стали сражаться друг с другом. Кто-то бросался в воду, кто-то убивал товарищей по несчастью. Дело дошло до людоедства. Около двух недель продолжалась эта трагедия. Когда плот был обнаружен, в живых оставалось пятнадцать человек, треть которых потом умерли от болезней.

На какие ресурсы внутреннего мира опирались люди на плоту «Медузы», оказавшиеся на грани физической и духовной гибели? Очевидно, на разные. Кому-то удалось сохранить человеческий облик, кому-то – нет. Что такое это внутреннее «Я», к которому человек обращается в поисках свободы? Не лучше ли сказать, что «Я» – это принятые ограничения свободы: я не сделаю того-то и того-то при любых обстоятельствах, я не переступлю какие-то границы, как бы меня ни понуждала это сделать реальность, какие бы примеры я ни видел вокруг, как бы соблазнительны они ни были? Примерно в этом духе А.А. Гусейнов выстраивает концепцию «негативной этики»: морален тот, кто отказывается от поступков, противных его совести (такие отказы, возможно, не совсем удачно он называет «негативными поступками»). «Они абсолютны в том смысле, что моральный индивид имеет над ними абсолютную власть и для их совершения не требуется ничего, кроме доброй воли, кроме моральной решимости» [Гусейнов 2012, 60–61]. Но как возникают такие ограничения? Как объяснить, что у одних людей они выдерживают яростные атаки реальности, у других же рушатся? Нельзя же обойтись меланхолической констатацией, что одни люди моральны, другие нет.

М.А. Розов понимал эту проблему как выяснение оснований, на которых стоит внутренний мир человека. «Мы должны спроектировать и построить систему исходных оснований человеческого познания и деятельности, должны сконструировать смысл человеческого существования. Без этого нет свободного человека в полном смысле этого слова» [Розов 2015, 27]. Задача, так сказать, инженерно-конструктивная. Ему были близки идеи Л.С. Выготского и Ж. Пиаже, которые понимали сознание как интериоризацию внешней деятельности. Если мы хотим, чтобы у человека был внутренний мир с заданными (положительными) характеристиками, следует соответственно организовать систему внешней деятельности: человек внутри себя будет таким, каким он *должен быть* в соответствии с наиболее разумным и нравственным устройством окружающего его мира. Стоит ли напомнить, что такая идея имела особый смысл и привлекательность в период больших надежд, противостояния не только дискредитированному прошлому, но и скептическим сомнениям относительно приближаемого будущего? Конечно, когда подобный период заканчивается, идея «конструирования смысла человеческого существования» вызывает трудные вопросы: кто и какими средствами мог бы осуществить реконструкцию действительности, можно ли доверять самим конструкторам, как проверить, совпадают ли результаты конструирования с их замыслами...

Конструктивный стиль философствования вообще характерен для М.А. Розова. Кантовские идеи «чистого разума» – он видел в них узлы, которыми связаны главные темы философии. А развязывать их – для этого нужен анализ, позволяющий вычленив содержание, которое может быть рационально реконструировано. Такова, например, проблема личного бессмертия. О ней сейчас вновь стали говорить как о проблеме, решаемой техническими средствами («трансгуманизм»). Воспользуемся достижениями генной или какой-то иной инженерии, будем относиться к человеческому телу как к машине, в которой можно по мере надобности менять комплектующие, наладим соответствующую индустрию вкуче с новейшей медициной – и человек обретет жизнь вечную (ну, или почти вечную, ведь все-таки всех факторов скончания его бытия

исключить нельзя). Что до вопроса о самоидентичности (человек – не только тело, но, извините, еще и душа!), то его тоже, говорят, можно было бы решить технически. Допустим, что содержание памяти человека (все накопленные им впечатления и знания, да и вообще любую информацию, содержащуюся в этой «машине») «трансплантируется», «пересаживается» в другую аналогичную машину (в тело человека-донора или, если уж на то пошло, в робота!). Нечто подобное предлагается в мысленном эксперименте, получившем название «аргумент Зомби» [Kirk 1974; Алексеев 2009]. В таком случае физической смерти как будто нет, ибо человеческое Я получает возможность практически бесконечно находить для себя все новые материальные носители. Человек станет «куматоидом» (так М.А. Розов называл волнообразные объекты, которые остаются самими собой, непрерывно обновляя материал, из которого построены). Если по каким-то (опять же, техническим!) причинам не хватит информации, содержащейся в человеке-машине, то процесс можно скорректировать, используя «социальную память» – все следы, оставленные человеком в культуре.

Социальная память – важнейшее понятие в «гносеологии культуры» Розова. Механизм ее возникновения и работы – «социальные эстафеты», процессы передачи от одних людей к другим образцов поведения и деятельности, мышления и нравственных или эстетических оценок и т.д. Эстафетный процесс лежит в основе языка, на базе которого строятся знания, происходит накопление опыта. «Любой поступок, будучи реализацией каких-то предшествующих образцов, сам в свою очередь выступает как образец и порождает новые реализации. Реализация становится образцом, образец порождает новые реализации» [Розов 2015, 98]. Воспроизведение образца определяется контекстом (наличием других образцов, конкретной ситуацией). Контексты постоянно меняются, поэтому «функционирование любой социальной эстафеты – это всегда творческий процесс построения нового и забвения старого» [Там же, 102]. И это означает, что «единство нашего сознания, с которым мы обычно и связываем непрерывность личного бытия – это продукт рефлексии, продукт постоянной переработки прошлого содержания применительно к новым контекстам» [Там же, 108]. Следовательно, нельзя воспроизвести человеческое «Я», перенеся его эмпирически устанавливаемое содержание в иную вещно-телесную оболочку просто потому, что этого не позволит сделать изменяющийся контекст, от которого «Я» неотделимо.

Эти мысли М.А. Розова созвучны «антропоцентрической философии культуры» (В.П. Зинченко): знание о человеке не исчерпывается суммой сведений о его физиологии, о процессах, происходящих в нейронной сети, другими словами, о его природной обусловленности. Поэтому идентичность «Я» понимается как *постоянно возобновляемый процесс*, на поддержание которого работают совместно культура (система универсальных ценностно-эстетических и нравственных ориентаций личности) и личность (главная цель и средство реализации культурных потенциалов). Особенность подхода М.А. Розова в том, что он связывает эти идеи с концепцией социальных эстафет, выступающей как связующее звено между философией культуры, гносеологией и философией науки [Розов 2008].

Во многих работах М.А. Розов заявлял о приверженности «принципу дополнительности» Н. Бора, считая его едва ли не краеугольным камнем «гносеологии культуры». Действительно, теорию социальных эстафет нельзя понять, не ссылаясь на действие этого принципа.

«Учитывая тот факт, что эстафета – это основа социальной памяти, можно говорить о дополнительности двух описаний: содержания памяти, с одной стороны, и ее строения – с другой» [Розов 2015, 144]. Чем детальнее и точнее одно из них, тем в большей мере

исключается другое. Но оба они необходимы и сопряжены по смыслу. То же самое справедливо и во многих других проблемных ситуациях, связанных с действием «систем с рефлексией», т.е. систем, которые сами себя описывают: нормативное и ненормативное в этике, проблема рациональности, проблема свободы и т.д. Особое место среди них занимает так называемая «рефлексивная симметрия»: «Два акта деятельности, которые отличаются друг от друга только осознанием результата и взаимно друг в друга преобразуются путем изменения нашей рефлексивной позиции» [Там же, 158]. Сами эти акты не изменяются, как не изменяется и эстафетная структура, в которую включены участники этих актов. Например, химик получает в лаборатории какое-то вещество и описывает процесс его получения. Что здесь является основным результатом его действий, а что – побочным? Это зависит от переключения рефлексии. «Можно продолжить обобщение и сказать, что любая практическая деятельность рефлексивно симметрична соответствующей познавательной, ибо любая практическая деятельность одновременно является и накоплением опыта, который закрепляется и фиксируется в той или иной форме» [Там же, 159].

С этой точки зрения могут быть рассмотрены самые волнующие философские проблемы, например, проблема смысла жизни. Довольно часто в кругу людей с так называемым «практическим складом ума» она служит знаком пустого и бесплодного разглагольствования. Действительно, легко наблюдать примеры, когда о смысле жизни говорят напыщенно и неискренне, подменяя ход мысли идеологическими трафаретами, вызывающими скорее скепсис или отвращение. Что скажет об этом рационально и конструктивно мыслящий философ?

«Рациональное оправдание нашей жизни требует ответа на вопрос, для чего, в конечном итоге, мы живем, т.е. требует разработки системы упорядоченных ценностей, лежащих в основе целеполагания. При этом в идеале необходимо указать некоторое конечное и абсолютное Благо, ради которого мы осуществляем всю нашу деятельность и которому так или иначе готовы подчинить все свои отдельные акции» [Розов 2015, 163–164]. Когда вопрос стоит именно так, получается, что «абсолютное Благо», понимаемое как цель, оправдывает для ее достижения любые средства. Но это допущение ведет к противоречию. Абсолютное Благо как таковое не может допустить вседозволенности, но ограничение средств достижения Блага противоречит абсолютной ценности этой Цели. Противоречие, считает М.А. Розов, разрешается переключением рефлексии с внешних функций нашей деятельности на внутренние. Когда мы действуем по культурным образцам, мы воспроизводим и сохраняем эти образцы, а тем самым и саму культуру. При этом, разумеется, мы решаем и конкретные задачи, стремимся достичь определенных целей. Если нам не хватает образцов или прежние образцы оказываются неэффективными, приходится создавать новые, при этом руководствуясь «космическим оптимизмом» [Там же, 175], верой в бесконечность прогресса и вечность Разума. Иначе говоря, мы решаем задачи, но в то же время и сверхзадачу – воспроизведение культуры в непрерывно меняющихся условиях. Так наша жизнь во всем богатстве наших действий приобретает смысл. Он состоит в том, чтобы сохранять культуру как совокупность высших ценностей, которым следует наш жизненный путь, но единственно возможным способом: придавая ее образцам новый смысл и значение, отвечающие новым задачам и условиям их решения. Это и есть процесс передачи социальной эстафеты – вопроса о смысле жизни.

Решается ли таким образом проблема, волновавшая людей на всем протяжении культурной истории? Верно, что вопрос о смысле жизни передается, как эстафета, сохраняя некий ценностный инвариант, но вбирая в себя все новые оттенки, нюансы и подробности, так что может даже становиться неузнаваемым или непонятым. Но является ли ответ на этот вопрос – воспроизведение культуры – таким инвариантом? Для

конкретного человека, особенно, если вся его жизнь – цепь несчастий, которые он вправе считать незаслуженными, обрушившимися на него не в наказание за проступки, грехи или нравственные просчеты, даже не по слепому случаю, а именно потому, что культура, ценности которой он как будто признает, равнодушно лишает его своего сочувствия и поддержки, утвердительный ответ мог бы показаться жестоким издевательством.

Л. Шестов, например, считал, что культурные универсалии Истины и Блага подобны языческим идолам, которых наказывали плетью, если они не исполняли человеческих желаний, не давали необходимой помощи людям. Если культура равнодушна к «несчастнейшим» (С. Кьеркегор), то и они, брошенные культурой на произвол судьбы, свободны от обязательств перед нею, перед ее ценностями. Не то чтобы воспроизводить ее в поступках, а даже просто уважать ее и видеть в ней высшую цель жизни – против этого протестует душа «несчастнейшего», ее глубинные прозрения. Такую эстафету он не станет нести по своей воле. И, значит, социальная эстафета, передающая вопрос о смысле жизни, станет примером вынужденного, несвободного поведения, в которое человек вовлекается так, как частицы воды вовлекаются в движение волн, не имея к этому никакого сознательного отношения.

Л. Шестов видел единственный выход из безнадежного поиска смысла жизни в личном обращении к Богу, чья свобода стоит над иллюзорной всеобщностью мировых и культурных судеб. Но такого Бога, считал он, нужно найти собственным, ни у кого не заимствованным путем, на котором бесполезны и даже вредны всякие, даже ортодоксально признаваемые образцы. Это обрекает человека на безысходное одиночество. Такая ноша неподъемна, поэтому контркультурный бунт не имеет шансов на успех.

Л.С. Франк, в отличие от Л. Шестова, полагал, что поиск смысла жизни объединяет, а не разъединяет людей. Общество есть органическое единство всех «я» – «соборность», удерживаемая и управляемая универсальным законом «любви к ближнему» [Франк 1992, 58]. Она исключает бессмысленность истории: «За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим» [Франк 1992, 62]. Человечество имеет историю, поскольку оно соборно, а личность, ощущая себя частью единства, видит в истории ее смысл, связывающий прошлое и будущее узлом настоящего. Но в чем заключается этот смысл?

Ответ Франка парадоксален. Жизнь, как она есть, бессмысленна и в индивидуальных проявлениях, и как общая жизнь человечества. Нельзя противопоставить ее нынешней бессмыслице некое будущее состояние, ожидающее человечество как награда за его страдания и безмерные усилия. Но смысл жизни все же есть. Он обнаруживает себя в том, что мы *сознаем бессмысленность* нашего исторического, материального бытования. Действительно, признать его бессмысленным – значит знать, что смысл все же есть. Он явлен в Истине Богочеловечества: «Условия смысла жизни *самоочевидно* осуществлены, несмотря на эмпирическую бессмысленность жизни» [Франк 1992, 195].

Можно не соглашаться с иррационализмом Л. Шестова, не признавать религиозную трактовку «смысла жизни» С.Л. Франка. Но вопрос о соотношении индивидуального и всеобщего в поисках смысла жизни нельзя отбросить. Отвечает ли на этот вопрос концепция «социальных эстафет»?

При всех очевидных различиях между позициями М.А. Розова и русских религиозных философов, можно усмотреть и совпадения между ними. Суть подхода Розова в том, что смысл жизни существует только в деятельности людей, вне которой его нет. Поэтому его нельзя найти как нечто существующее *до поиска*, так сказать, постичь и узнать усилием ума или, если угодно, веры. Смысл жизни создается, а не открывается. И работа по его созданию разделена между всеми людьми, хотя не все участники этой работы сознают ее результат или удовлетворены им.

Но ведь то же самое следует из рассуждений С.Л. Франка. Люди, следуя частным целям и интересам, видят в этом смысл жизни. Они также склонны переносить это видение на жизнь вообще (если *моя жизнь* имеет смысл, почему я должен отказываться в осмысленности *жизни как таковой?*). Это ошибка: смешивается абсолютный (всеобщий) и относительный (частный) смысл. Мы принимаем частное за всеобщее и тем изменяем высшей цели, «...вместо подлинного, т.е. абсолютного смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т.е. бессмысленном, “смысле”» [Франк 1992, 195]. Но если ошибка понята и устранена, то цель становится более определенной: необходимо действовать так, чтобы смысл бытия не умаялся и не уничтожался, а напротив, возрастал через противостояние агрессивному злу и иной бессмыслице. «Бессмысленность жизни нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления *нашей* жизни, жизни самого *моего* “я”, ни осуществления самой его *жизни* в ее последней, подлинной глубине... Смысл нашей жизни должен быть *в нас*, мы сами *своею жизнью должны являть его*... Искание смысла жизни есть всегда *борьба* за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него» [Франк 1992, 197–198].

Такой «активизм» созвучен размышлениям М.А. Розова о смысле жизни. С.Л. Франк говорил о живой, действенной вере в Бога: если веры нет, разговоры об абсолютном Благе – фарисейство. Мертвая вера уничтожает смысл бытия, живая, свободная и готовая к подвигу вера осуществляет его. М.А. Розов верил в неисчерпаемость и вечность культуры, в ее способность придавать жизни людей высший смысл. Это не религиозная вера, но то, что можно было бы назвать, вслед за К. Ясперсом, «философской верой».

Мы видим, как социально-культурные проблемы в размышлениях М.А. Розова получают если не решение, то истолкование в терминах гносеологии. Он проводил это сближение терминологии и интерпретаций, какими бы проблемами ни занимался (а диапазон его философских занятий был обширен). Например, проблему, связанную с описанием роста (развития) научного знания, он решал в русле концепции социальных эстафет, различения видов саморефлективных систем, включая в ее рассмотрение ценностные аспекты науки. Так, он указывал на сочетание в едином процессе различных ценностных установок: личных предпочтений людей и вырабатываемых историческим опытом ценностных установок, образующих кодекс поведения в науке, отношений между ее работниками. Эти ценности образуют сложную, противоречивую систему, действие которой описывается различными языками (связь между которыми подчинена принципу дополнительности) и определяется (как и в случае с проблемой смысла жизни) сверхценностью культуры.

Другой пример – определение границ рациональности. С точки зрения М.А. Розова, границы рациональности определяются самой рациональностью. Это еще один пример

системы с рефлексией. Здесь мы сталкиваемся с проблемой: можно ли рационально определить выбор критериев, которыми определяется сама рациональность (например, в науке). Я назвал это «парадоксом рациональности» (хотя никакого *логического* парадокса в этом нет, но был велик соблазн дать запоминающееся название проблеме) [Порус 1999]. М.А. Розов мыслил сходным образом, и независимо друг от друга мы пришли к почти одинаковым выводам. Если рационально то, что подчиняется строго установленным правилам, то изменить эти правила – значит действовать нерационально (с точки зрения этих правил), но рационально, если смотреть на дело с другой точки зрения, а именно исходя из потребности практического применения рассуждений. Рациональность такова по своей природе: она постоянно наталкивается на собственные границы (культурно и исторически обусловленные), но она же способна изменить эти границы. Поэтому рациональность – это всегда процесс, который останавливается лишь для того, чтобы продолжать движение в обновленном виде.

«Гносеология культуры» М.А. Розова позволяет ему сравнивать на некоторой общей методологической платформе науку и художественную литературу. Такое сравнение может вызвать упреки в упрощении, даже в непонимании сути дела. Как подступиться с набором методологических инструментов, пригодных для исследования познавательных процессов в науке, к тайнам художественного творчества? Но М.А. Розов не боялся таких упреков. Он верил во внутреннее единство интеллектуальных процессов и в возможность его раскрытия рефлексивным анализом. Для этого нужна была непредвзятая наблюдательность, позволяющая увидеть важные сходства там, где традиционно подчеркивались различия. Этой способностью он обладал в полной мере, иногда даже казавшейся избыточной.

Так, он замечает, что научный и художественный текст могут выступать в роли «репрезентаций» (еще один термин из предпочитаемого им гносеологического словаря, ставший популярным после известных работ М. Вартофского [Вартофский 1988]). Явление репрезентации состоит в том, что «мы смотрим на изучаемое явление через призму наших практических или теоретических конструкций, через призму уже накопленного практического или теоретического опыта. Этот опыт и выступает здесь в роли репрезентатора» [Розов 2015, 239–240]. Через репрезентацию мы сводим неизвестное к известному. Например, глядя на лунный диск, мы знаем, что это шарообразное космическое тело, спутник Земли, можем назвать его диаметр и другие физические свойства. Кристаллик поваренной соли – это NaCl, его форма обусловлена расположением ионов в узлах кристаллической решетки. Молния – разряд атмосферного электричества. Во всех таких случаях некий предмет репрезентируется в определенной теоретической или опытной конструкции. Системы знаний меняются, а предмет остается тем же самым. Так создается эстафетный процесс. Нечто подобное имеет место и в художественной литературе, хотя в ней репрезентации имеют чаще всего опосредованный характер. Например, в строках А. С. Пушкина «Тиха украинская ночь. / Прозрачно небо. Звезды блещут. / Своей дремоты превозмочь / Не хочет воздух» репрезентируется не совокупность атмосферных и астрономических явлений, а переживание красоты равнодушной к человеческим страстям природы, соединенное с напряженным ожиданием трагических событий, вызванных этими страстями.

«В науке нам важно совпадение свойств, совпадение возможных способов действия, а в литературе – совпадение переживаний» [Розов 2015, 256]. Но между научными и литературными репрезентациями можно провести аналогию. В тех и других постепенно развивается и накапливается арсенал репрезентаторов, которые создаются целенаправленно («индустрия репрезентаторов»), это происходит по некоторым правилам, художественная репрезентация может быть понята как эксперимент,

поставленный художником. Интерпретация художественного эксперимента зависит от способностей читателя, его культурного багажа. Но и в науке происходит аналогичный процесс, связанный с применением всей теоретической и опытной оснащенности интерпретатора.

Хороша ли эта аналогия? Ее можно критиковать, и не так уж трудно предвидеть критические аргументы. Но повторю: М.А. Розов настойчиво, не останавливаясь перед рискованными обобщениями, искал общую структуру интеллектуальных процессов, обусловленную содержанием культуры. В этом состояла главная задача его «гносеологии культуры», которую он пытался решить во что бы то ни стало.

«Гносеология культуры» – это особый взгляд на социальные и культурные процессы. Он открывает в них такие свойства и закономерности, которые ускользают при обычном, обыденном рассмотрении, когда привычное, лежащее на поверхности, заслоняет для нас существенное, скрытое от непосредственного наблюдения. Взять, к примеру, явление «социальной мимикрии». Мы так часто встречаемся с ним, что почти не придаем ему особого значения. Кто не знает, что люди в повседневной жизни часто симулируют активность, которая служит лишь «маской», скрывающей их подлинные цели? Политик, рассыпающий демагогические обещания перед выборами, добивается корыстных преимуществ, связанных с занятием выгодных властных постов. Студент, рассматривающий пребывание в вузе как способ уклониться от призыва в армию или продлить годы иждивенчества. Спортсмен, выходящий на игру, уже договорившись с соперником о ее результате. Что со всем этим делать гносеологу?

Он может, скажем, различить рефлексивно идентичные и рефлексивно симметричные акты деятельности. Первые могут отличаться целевыми установками, но совпадать по характеру действий в силу внешних обстоятельств. Вторые для достижения разных целей используют одни и те же действия, когда это имманентно присуще самой деятельности. Когда человек добросовестно выполняет профессиональные обязанности, имея в виду также получить больше денег, это пример рефлексивной симметрии. Сами по себе рефлексивные акты не порождают «социальную мимикрию», но делают ее возможной. Скорее всего, она возникает там, где субъекту деятельности навязываются «со стороны» какие-то целевые установки. Примером может служить административное использование так называемых библиометрических показателей для оценки деятельности отдельных ученых и научных коллективов. Быстрое повышение соответствующих индексов становится для них самоцелью, поскольку от этого прямо зависит размер финансирования исследований, включая заработную плату. Качество и значимость самих исследований при этом отходят на задний план. Фактически это вынуждает ученых стать на путь «мимикрии», от чего страдает и наука, и сами ученые, растрачивающие потенциалы впустую и теряющие нравственные ориентиры. Выявление «социальной мимикрии» в отношении социальных, в том числе научных институтов – это не только организационная или нравственная проблема. Это становится предметом теоретического науковедения (как, впрочем, и предметом любой теории институциональной деятельности), а значит, и его философско-методологической составляющей. Если соответствие деятельности и личностных аспектов ее регулирования и самоконтроля утрачивается и замещается одним только внешним регулированием, явление социальной мимикрии разрастается до масштабов общественного бедствия.

Нередко приходится слышать, что отечественная философия находится в какой-то растерянности, довольствуясь незавидной ролью подражательницы зарубежным образцам. В этом подражании даже стали видеть едва ли не цель ее развития. Я хотел бы надеяться, что это временное болезненное состояние, помрачение ума, вызванное определенными историческими обстоятельствами, в которых ей пришлось находиться в недавнем прошлом и которые не слишком изменились и сегодня. Во всяком случае, если развитие науки и философии представить как эстафетный процесс восприятия и новационного развития исследовательских образцов, то наследие М.А. Розова представляет собой именно такой образец. Будет ли его личная исследовательская эстафета успешно передана приходящим в философию поколениям? Это, безусловно, зависит от нас.

Источники – Primary Sources in Russian

Франк 1992 – Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992 [Frank, Semen L. (1992) *The Spiritual Foundations of Society*, Respublika, Moscow (in Russian)].

Ссылки – References in Russian

Алексеев 2009 – Алексеев А.Ю. Понятие «Зомби» и проблема сознания // Проблема сознания в философии и науке. М.: Канон+, 2009. С. 195–214.

Вартофский 1988 – Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. М.: Прогресс, 1988.

Гусейнов 2012 – Гусейнов А.А. Что я должен не делать? // Философский журнал. 2012. № 2 (9). С. 51–64.

Порус 1999 – Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки теории научной рациональности). М.: Университет Российской академии образования, 1999.

Розов 2008 – Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008.

Розов 2012 – Розов М.А. Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012.

References

Alekseev, Andrey Yu. (2009) ‘Concept *Zombie* and a consciousness problem’, *Consciousness Problem in philosophy and science*, Canon +, Moscow (In Russian).

Gusejnov, Abdussalam A. (2012) ‘What I should not do’, *Philosophical Journal*, 2012, 2 (9), pp. 51–64 (in Russian).

Kirk, Robert (1974) 'Zombies v. Materialists', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48, pp. 135–152.

Porus, Vladimir N. (1999) *Paradoxical rationality (essays on theory of scientific rationality)*, Universitet Rossiyskoy akademii obrazovaniya, Moscow (in Russian).

Rozov, Michail A. (2008) *The theory of social relay races and a problem of Epistemology*, Novyy chronograf, Moscow (in Russian).

Rozov, Michail A. (2012) *Philosophy of Science in a New Vision*, Novyy chronograf, Moscow (in Russian).

Rozov, Michail A. (2015) *Gnoseology of culture*, Novyy chronograf, Moscow (in Russian).

Vartofsky, Marx W. (1979) *Models. Representation and scientific understanding*, D. Reidel Publishing Company, Boston, London (Russian translation 1988).