

В.М. РОЗИН

## Мышление в контексте современности

(От "машин мышления" к "мысли-событию",  
"мысли-встрече")

Часто ли размышляют люди, что они называют мышлением сейчас и что называли раньше - вот проблемы, которые я хотел бы обсудить. И прежде всего ответы на предложенные вопросы интересуют меня постольку, поскольку они позволяют осмыслить концепцию, согласно которой мышление есть творческий процесс, где мысль рождается каждый раз заново, открывая путь, ведущий человека из обычной реальности в подлинную.

### Мышление как "машина"

В истории философии первая рефлексия мышления принадлежит Аристотелю, его же можно считать мыслителем, конституировавшим античное мышление. Однако предпосылки его подхода уходят в глубокую древность. К ним относятся, с одной стороны, первые способы получения атрибутивных или мифологических знаний, проходивших опытную проверку в сфере общественной практики, с другой - формирование личности человека, обуславливающей индивидуальное видение и понимание событий, с третьей - изобретение в Древней Греции рассуждений, позволявших человеку без обращения к общественной практике получать одни (в частности, новые) знания на основе других (уже известных) [Розин, 1998<sup>a</sup>, 2000].

Аристотель, обсуждая проблемы, связанные с изобретением рассуждений (возможность получать противоречия и утверждать о действительности все что угодно), создал *систему норм* (правил) мышления, регулирующих построение рассуждений, а также сформировал *представления и средства, обеспечивающие применение этих норм* (к последним относятся категории, картина построения наук, психологическое обоснование новых, уже собственно мыслительных способов рассуждения) [Розин, 1998<sup>a</sup>, 2000]. В такой ситуации и складывается античное мышление как сложная деятельность и реальность, одновременно индивидуальная, поскольку, выражая свое видение, мыслит отдельная личность, и деиндивидуальная, так как, размышляя, человек соблюдает общие правила (т.е. следует логике), относит полученные знания к действительности, заданной категориями (т.е. онтологии), реализует общие установки и принципы (например, стремится к истине, избегает противоречий).

Построение Аристотелем правил мышления ("Аналитики", "Топика", "О софистических опровержениях) и обоснование этих правил и начал ("Метафизика") имело колоссальные последствия для всего дальнейшего развития человеческого интеллекта. Человек получил в свои руки мощное орудие мысли: возможность получать

---

Розин Вадим Маркович - доктор философских наук, заведующий сектором Института философии РАН.

знания о действительности, не обращаясь к ней непосредственно. Правила мышления позволяли включать в рассуждение одни знания (ранее доказанные, или эмпирические, или же априорно верные - начала) и получать на их основе другие знания (как уже известные, так и новые). При этом новые знания не приводили к противоречиям и их не нужно было оправдывать опытным путем. Начиная с этого периода, формируются собственно научное мышление и отдельные науки.

В реконструкции античное мышление может быть представлено в качестве своеобразной семиотической машины. Узлами ее являются знания, правила, категории, описания (схемы) самого мышления. Действительно, все это не только интеллектуальные конструкции, но и семиотические образования: они обозначают определенные фрагменты действительности. Так, аристотелевские правила обозначают типы рассуждений или доказательств и различные мыслительные процедуры (например, не приводящие к противоречиям). Категории обозначают типы содержаний (задают схемы объектов), к которым могут быть отнесены знания, полученные с применением правил. Знания обозначают объекты, истолкованные категориально. Получение знаний в рамках античной философии и науки предполагает организацию эмпирического материала и действий человека в соответствии с "логикой" мышления: на основе эмпирического материала (эмпирических объектов) создаются идеальные объекты, а мыслительные действия подчиняются правилам и схемам мышления. В результате и возникает феномен, о котором писали Ж. Делёз и И. Кант - "мышление как узнавание", рассудок, предполагающий подведение частного случая под правила и категории (А. Пузырей подобный тип мышления условно назвал интеллектуальным "пересчетом"). Кстати, не нужно заблуждаться, сама процедура подведения может быть достаточно сложной и многоходовой, в чем мы убеждаемся, анализируя, к примеру, работы Архимеда.

По сути, Делёз считал, что мышление как узнавание, как мысль, "наполненная собственным образом", - вовсе не мышление. Однако почему? Периодически в развитии мысли и способах построения знания возникают ситуации, требующие "остановки мысли", создания машин мышления. Как правило, это ситуации, в которых возникают противоречия или, например, складываются принципиально новые способы построения знаний, критикуются как неэффективные старые способы и т.п. Создание "машин мышления" необходимо и для массового распространения в культуре новых способов получения знаний [Делёз, 1998].

Например, деятельность Канта можно рассмотреть как работу по построению машины мышления, соответствующей Новому времени. Действительно, Кант старается разрешить проблемы, возникшие из осмысления философии Дж. Локка, Д. Юма, Г. Лейбница, Дж. Беркли, и обосновать математическое и естественнонаучное мышление Нового времени. Кроме того, в некотором отношении сложившаяся интеллектуальная ситуация напоминала античную, более точно, преаристотелевскую: были созданы и конкурировали между собой разные философские системы и взгляды, поразному объяснявшие мир и его явления. Апеллируя к опыту математики и естествознания. Кант предположил, что именно мыслитель (ученый, философ), рассуждая, связывает знания, порождает опыт, привносит в природу законы. При этом рассудок и направляющий его разум оперируют понятиями и категориями, независимыми от опыта, поэтому Кант назвал их априорными. Для объяснения роли опыта, на котором стояло все естествознание, Кант ввел понятия "созерцания" как необходимого условия познания, "вещи в себе", "явления" и "предмета". Суть решения состояла, с одной стороны, в постулировании двух реальностей - "трансцендентальной", где с помощью разума (точнее, "в сфере разума") *a priori* создаются научные и философские знания, и "эмпирической", где на основе созерцания имеет место опыт. С другой стороны, именно созерцание и опыт выступают как необходимые условия изучаемого явления и предмета. Наконец, использование априорных представлений (понятий и категорий) рассматривалось Кантом как необходимое условие самого опыта.

Мышление Кант понимает иначе, чем Аристотель. Последний еще не осознавал

роль мыслящего (у Аристотеля действия философа сливаются с действием Разума-Божества), Кант же, опираясь на декартовскую новоевропейскую традицию личности, уже понял, что именно мыслящий, как он писал, "сам является творцом опыта", "сам вкладывает" в объект необходимые априорные характеристики, "сам связывает знания и характеристики объекта". Одновременно Кант утверждал, что разум человека следует "вечным и неизменным законом" разума. Другими словами, разум Кант понимал двояко: как мышление отдельного эмпирического человека и как особую природу, законам которой подчиняется отдельный эмпирический разум, отдельно правильно мыслящий человек.

Можно указать три основные задачи, которые решал Кант, создавая "Критику чистого разума". Первая вполне в духе Аристотеля - охарактеризовать неправильные способы мышления и рассуждения и объяснить, чем они были обусловлены. К подобным способам Кант относит, например, такие, которые приводят к противоречивым высказываниям о Боге, душе, а также бесконечности вселенной (известные кантовские антиномии разума); еще пример - те основополагающие построения Локка, Юма, Лейбница, с которыми Кант был принципиально не согласен.

Вторая задача - построить философию по образцу новой науки — могла относиться только к Новому времени. Кант не скрывает, что идеал такой науки для него задают математика и естествознание. Это должно было вести к пониманию философии, с одной стороны, как описывающий "формы мышления" (философия как математика), с другой - "законы мышления" (философия как естествознание).

Третья задача, естественно вытекающая из второй (построить философию как строгую, точную науку), заключалась в необходимости строгого объяснения целого ряда проблем и феноменов, интересовавших философов того времени: отношение между философией и наукой, возможность антиномий разума, отличие математики от естественной науки, отличие феноменов от ноуменов, природу центральных философских представлений (например онтологии).

Методологически важен для Канта принцип соответствия, который, по сути, прямо следует из принятой им установки на системное представление разума. Используя его, Кант устанавливает, например, соответствие отношения "рассудок - разум" с понятиями и правилами мышления: рассудку он ставит в соответствие правила и категории, а разуму - принципы и идеи (концепции). Кроме того, на основе того же принципа Кант строит таблицу категорий, структурно уподобляя ее таблице функций рассудка: аналогично, таблице категорий ставится в соответствие система трансцендентальных идей. Другой, не менее значимый методологический принцип, постоянно реализуемый Кантом, - переосмысление и перестройка основных традиционных философских понятий. Этот принцип является естественным следствием установки Канта на построение своей системы как строгой науки. Для науки всякое значимое понятие или представление, полученное вне ее (в данном случае в других философских системах), является только эмпирическим материалом и для научных целей должно быть специально введено в систему этой науки (проблематизировано в ней, представлено в рамках ее онтологии, доказано и т.д.). Например, Кант показывает, что известное философское понятие онтологии представляет собой "аналитику чистого рассудка", а идущее еще от Платона понятие ноумена есть "демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение" [Кант, 1964, с. 305, 310].

В системе Канта переосмысление традиционного понятия часто перерастает в создание принципиально нового понятия. При этом Кант нередко применял открытый (или переоткрытый) им прием, который можно назвать **рефлексивным отображением целого на часть или одной части на другие**. Именно так, например, он создал представление о "синтетическом единстве апперцепции". "В самом деле, - писал Кант. - многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию... иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразие

представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие Я (*Seihst*), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений" [Кант, с. 192, 193]. Здесь идея рассудка, устанавливающего связи, осуществляющего синтез многообразных представлений, отображается (проецируется) Кантом на сознание и Я, которым в связи с этим приписываются единство и самоидентичность. Поэтому не удивительно, что "синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию: более того, эта способность и есть сам рассудок" [Кант, с. 193].

Другой пример приема отображения - проецирование идеи разума на личность, природу и Бога. В результате Кант обосновал тождество личности, ее независимость от состояний души и тела, невозможность при объяснении природных явлений, апеллировать к чисто умопостигаемым первым основаниям, наконец, желательность введения особого высшего начала: "как если бы совокупность всех явлений (сам чувственно воспринимаемый мир) имела вне своего объема одно высшее и всеобъемлющее основание, а именно как бы самостоятельный, первоначальный и творческий разум, в отношении к которому мы направляем все эмпирическое применение нашего разума в его наибольшей широте так, как если бы сами предметы возникли из этого прообраза всякого разума" [Кант, с. 572].

На мой взгляд, реконструкция творчества Канта демонстрирует два важных момента: с одной стороны, он, отчасти по образцу Аристотеля, строит новую машину мышления, с другой - как сказал бы Делёз, "размышляет" и тем самым создает необходимое условие для интеллектуальной встречи (Канта с математиком, физиком, эстетиком, современным ему философом), для "мышления-события".

### **Мышление-событие, мышление-встреча**

Что ведет мысль Канта? Не столько правила рассудка или основоположения, хотя и то и другое корректирует ход мысли. Канта ведут необходимость осуществить критику традиционного мышления, решить три рассмотренные задачи, вера в Творца и его роль, т.е. роль Разума в мышлении, убежденность Канта, что, с одной стороны, именно мыслящий порождает реальность, а с другой - что это порождение ограничено опытом. Размышляя, рассуждая, создавая мыслительные схемы, Кант удовлетворяет (разрешает) все перечисленные требования, психологически, конечно, исходящие от него самого, но объективно - от мышления. Однако в данном случае мышление - это не действие машины, а реализация личности Канта, реализация посредством творчества требований Новоевропейской культуры, создание Кантом условий для встречи с ведущими актерами "театра" Нового времени (математиками, физиками, эстетиками, философами).

Лучше я почувствовал разницу между машиной мышления и мышлением-событием, когда стал сравнивать два типа своих реконструкций гуманитарных текстов. Один, действительно, сводился к "пересчету" творчества определенных авторов, т.е. я их подводил под уже имеющиеся схемы и представления. Например, анализируя творчество Г. Галилея, я хотя и обсуждал некоторые особенности его личности (склонность к платонизму, интерес к технике и одновременно к науке по Архимеду, маниакальное упорство в отстаивании своих идей, гибкость мышления [Розин, 2000]), тем не менее и личность, и творчество Галилея для меня выступали только как объекты изучения. Никакого личного отношения к Галилею у меня не было. Аналогично анализируя "Исповедь" Августина, с которым я, естественно, никак не пересекался, я представил его творчество и путь как эзотерические, применив для этого выработанные мной ранее представления об эзотеризме [Розин, 1999]. Как эзотерик Августин критикует и отвергает ценности обычной жизни, которая в данном случае совпадает с языческой, утверждает существование подлинной реальности (христианского Бога и Града Божьего), понимает цель своей жизни как обретение подлинной реальности (возможность прийти к Богу), открывает в себе эзотериче-

ского человека (он его называет "внутренним человеком"), познает подлинный мир, одновременно порождая его [Розин, 1998<sup>6</sup>, 1999]. Говоря на языке Пузыряя, я "пересчитал" Августина, применив к его творчеству отработанную на другом материале схему.

Иная познавательная ситуация имела место в случае исследования творчества А. Пушкина [Розин, 1998<sup>8</sup>, 2000]. Читая его письма, я как-то заметил, что мне совершенно не понятны ни поступки, ни высказывания великого поэта. В то же время и игнорировать свое непонимание я не мог, слишком велико в моей душе было значение Пушкина; вслед за М. Цветаевой я вполне мог сказать - "Мой Пушкин". Я не мог и жить с таким пониманием, точнее, непониманием, и отмахнуться от возникшей проблемы. Читая дальше письма, я с определенным удовлетворением отметил, что сходная проблема не давала покоя и П. Чаадаеву.

В марте-апреле 1829 года Чаадаев пишет Пушкину: "Нет в мире духовном зрелища более прискорбного, чем гений, не понявший своего века и своего призвания. Когда видишь, что человек, который должен господствовать над умами, склоняется перед мнением толпы, чувствуешь, что сам останавливаешься в пути. Спрашиваешь себя, почему человек, который должен указывать мне путь, мешает идти вперед? Право, это случается со мной всякий раз, когда я думаю о вас, а думаю я о вас так часто, что устал от этого. Дайте же мне возможность идти вперед, прошу вас. Если у вас не хватает терпения следить за всем, что творится на свете, углубитесь в самого себя и в своем внутреннем мире найдите свет, который безусловно кроется во всех душах, подобных вашей. Я убежден, что вы можете принести бесконечную пользу несчастной, сбившейся с пути России. Не изменяйте своему предназначению, друг мой" [Друзья... 1986]. Не правда ли, удивительно: Чаадаев пишет, что Пушкин "мешает ему идти вперед". Спрашивается, при чем здесь Пушкин, иди вперед, если хочешь. Но в том-то и дело - если Пушкин мой, во мне, часть моего "я", то не могу отмахнуться, если не понимаю или не одобряю его поступки.

В результате я вынужден был начать сложную работу. Памятуя совет М. Бахтина, который писал, что "чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться, думать о них - значит говорить с ними, иначе они тот час же поворачиваются к нам своей объектной стороной" [Бахтин, 1972, с. 116], я предоставил самому Пушкину отвечать на мои недоумения. Для этого я искал в его письмах ответы на мои вопросы, пытался встать в позицию Пушкина, увидеть мир его глазами, сам и с помощью Ю. Лотмана реконструировал его время, нравы, обычаи и т.д. и т.п. Я анализировал поступки Пушкина и старался понять их мотивы, короче, делал все, чтобы Пушкин действительно стал моим, чтобы Пушкин, как писал Чаадаев, позволил мне идти своим путем, чтобы я смог жить вместе с Пушкиным. Не знаю, как это выглядит со стороны, но психологически мне это в конце концов удалось [Розин, 1998<sup>8</sup>, 2000].

При этом я проводил исследование творчества Пушкина, но главным было не подведение Пушкина под какую-то известную мне схему или теорию творчества, а движение в направлении к Пушкину и, тшу себя надеждой, движение Пушкина ко мне, поскольку я старался предоставить Пушкину полноценный голос. То есть мое исследование как тип мышления представляло собой создание условий для нашей встречи, для общения. Структура и "логика" мысли задавались в данном случае не правилами, категориями или построенной ранее схемой, хотя все это я использовал по мере надобности, а именно работой, направленной на встречу и общение с Пушкиным.

Встретившись с Пушкиным, я спросил себя, а нельзя ли сойтись поближе и с Августином? Правда, последний не встал поперек моего жизненного пути подобно Александру Сергеевичу. Я не мог сказать - "Мой Августин". Что же делать, значит, мне дорога к Августину окончательно закрыта? И тут вдруг я вспомнил свой чуть ли не трехлетний диалог с известным философом, ученым и католиком Ю. Шрейдером по поводу веры [Розин, Шрейдер, 1994]. Оппонент отказывал мне в духовности потому, что я не верил в Бога, утверждал, что поскольку я не имею религиозного

опыта, то со мной нечего разговаривать, что истина мне недоступна. Я возражал ему на это: можно жить духовно и без веры в Творца и что я не понимаю, как такой ученый и философ может верить в вечную жизнь, чудеса Священного писания, Бога как личность и троицу. Мы спорили много месяцев, наговорили кучу умных вещей, но не продвинулись друг к другу ни на шаг. Каждый, точно по Бахтину, выражал себя через другого, но оставался при своем.

Вспомнив все это, я подумал, что моя позиция в диалоге со Шрейдером очень похожа на ту, которую имел Августин в начале своего жизненного пути (он любил жизнь во всех ее проявлениях, был ритором, философом и неверующим человеком), а позиция Шрейдера - на ту, к которой в конце концов пришел Августин (он стал не только глубоко верующим, но и активно разъяснял и распространял христианское учение). Тогда я понял, что у меня с Августином, оказывается, идет диалог, что это против меня Августин направляет свои стрелы и обличения, что я должен ему как-то ответить.

Я снова стал читать и анализировать "Исповедь" и увидел то, чего не замечал раньше, а именно: вокруг Августина все, начиная с любимой матери, приходили к христианству, и это не могло не влиять, заставляя "верить в Бога еще до веры". Я убедился, что Августин проделал огромную работу, пересмысливая обыденные представления о Боге: научился символически и аллегорически истолковывать тексты Священного писания, редуцировал образ Бога сначала к эфирному всепроникающему бесконечному существу, затем к бестелесному образу - условию творения всего - и истине ("Я оглянулся, - пишет Августин, - на мир созданный и увидел, что Тебе обязан он существованием своим и в Тебе содержится, но по-иному, не так, словно в пространстве; Ты, Вседержитель, держишь в руке, в истине Твоей, ибо все существующее истинно, поскольку оно существует") [Августин, 1992, с. 94]. Нашел Августин и место злу, которое не от Бога, а есть то, что с Богом не согласуется. Я прошел шаг за шагом вслед за Августином и понял, как идея Творца, сначала для него совершенно неприемлемая и неправдоподобная, постепенно становилась все более понятной и необходимой и в конце концов превратилась в реальность, в которой нельзя было усомниться. При этом опять я использовал различные представления и схемы, размышлял, но вела меня забота сделать шаг навстречу Августину (и Шрейдеру), а также дать им высказаться в полный голос.

Думаю, моя мысль стала понятнее. Мышление как событие и встреча - это определенная *форма жизни личности, осуществляемая с помощью рассуждений и размышлений, создающая условия для встречи данной личности с другими*. Одновременно это может быть и *форма социальной жизни, реализуемая через творчество личности и размышления*. Создавая "Исповедь", Августин способствовал реализации средневекового социального проекта - созданию новой культуры на основе христианства.

Но почему, спрашивается, не сказать иначе: рассмотренные здесь моменты, а именно, личность, культура, проблемы общения и коммуникации и т.д. - это всего лишь факторы мышления, само же оно есть активность и творчество личности, рассуждающей, размышляющей, использующей правила и категории? Но ведь тогда придется понятийно перегрузить саму личность и машину мышления, приписав им в качестве имманентных свойств все культурное многообразие западной цивилизации; придется все новообразования, весьма различающиеся в разных культурах и типах человека, заложить в человеке с самого начала, пусть даже в потенциальной форме.

Если машина мышления строится именно так, чтобы возможно было мыслить в некотором отношении, не думая, то мышление как встреча и событие - это всегда **уникальное негарантированное действие**. Состоится оно или нет, зависит не от законов мышления, а от того, как "здесь и сейчас" сойдутся различные элементы и обстоятельства. Тем не менее после того, как мышление состоялось, событие случилось (почему как раз здесь и в этом человеке - это всегда тайна), становится возможным отрефлексировать структуру мысли, попытаться понять, что ее обусловило и пред-

определило. Конечно, полученные при этом знания могут быть использованы при осуществлении, разворачивании новых действий и порывов мысли, но в качестве чего? Не законов мышления, а всего лишь средства для сценирования и конституирования новой мысли, при том, что, помимо этих "знаний о состоявшемся мышлении", действуют и другие не менее существенные и обычно слабо осознаваемые факторы. Далее я приведу несколько примеров подобных знаний об уже состоявшемся мышлении.

**Типы культуры, коммуникации и личности,  
социальные проекты, ситуации распада и становления,  
работа личности над собой как знание  
о состоявшемся мышлении**

Мой анализ показывает, что смена типов культуры (например, переход от античности к средним векам и далее к Возрождению, а затем и к Новому времени) обуславливает не только смену машин мышления, но и формирование "ситуаций мышления-встречи, мышления-события". Действительно, например, в средние века главным становится не познание областей бытия и упорядочение рассуждений, что было характерно для античности, а критика на основе христианских представлений античных способов объяснения и понимания мира и человека, а также уяснение и объяснение новой реальности, зафиксированной в текстах Священного писания. Обе эти задачи можно было решить только на основе мышления, поскольку формирующийся средневековый человек перенимает от античности привычку рассуждать и мыслить, а также потому, что новая реальность хотя и выглядела привлекательной и желанной, но одновременно была достаточно непонятна. Что собой представлял Бог, как он мог из ничего создать мир и человека, почему он одновременно Святой Дух, Отец и Сын, как Бог воплотился в человека Христа и что собой Христос являл - Бога, человека или их симбиоз, как понимать, что Христос воскрес - эти и другие сходные проблемы требовали своего разрешения именно в сфере мысли. Как показывает известный российский медиевист С. Неретина, на средневековое мышление существенно влияли два фактора: сервилистская роль мышления по отношению к христианской религии (служение задачам спасения) и необходимость удовлетворять "логике" отношений "сакральное - мирское". Действие первого фактора приводит к этической нагруженности средневекового мышления, а второго - к присущей средневековым понятиям "двуосмысленности" [Неретина, 1995]. Когда, например, Иустин (II век) пишет, что Бог не есть имя, но мысль о чем-то неизъяснимом, всажая в человеческую природу, то здесь "мысль" понимается двояко: как относящаяся к Богу и к человеку; в первом своем значении понятие "мысль" указывает на трансцендентальную сущность, во втором — на содержание обычного человеческого мышления. Средневековое мышление, если его сравнивать с античным и современным, весьма необычно и выглядит противоречивым. Но как показывают современные исследования, оно вполне целостно и органично своему времени. Оно основывается на двух типах схем: заимствованных из Священного писания и на переосмысленных схемах античного мышления. Соответственно, двуосмысленны также средневековые категории и онтология. Чтобы создать новую машину мышления и вообще осуществлять индивидуальную и социальную жизнь, средневековые мыслители, начиная от отцов церкви и философов, размышляют подобно Августину, Боэцию, Абельяру. Таким образом они конституируют мыслительное пространство и поле, в котором только и может разворачиваться средневековая жизнь (неверующие приходят к Богу, начинают действовать в соответствии с требованиями христианства, готовятся к Страшному суду, встрече с Творцом и прочее).

Внутри каждой культуры складываются свои типы коммуникации и личности, что тоже предполагает и обуславливает новые формы мышления. Уже изобретение рассуждений в ранней античной культуре позволило сформировать совершенно новый тип коммуникации: не человека с богами, а одной личности с другой. Личность типа Сократа с помощью рассуждений может приводить другого человека к себе, ведь

в рассуждении человека заставляют перейти от его собственного знания к другому знанию, которое разделяет рассуждающая личность.

Создание Аристотелем машины мышления - это следующий тип коммуникации и тип личности, когда эти движения с помощью рассуждений начинают подчиняться общезначимым правилам и позволяют получать непротиворечивые знания о действительности. Как пишет Аристотель в "Метафизике": "Мир не хочет, чтобы им управляли плохо. Не хорошо многовластие: один да будет властитель" [Аристотель, 1934, с. 217]. То есть новая личность - это человек не только действующий самостоятельно (как Сократ), но и подчиняющийся общему порядку.

Переход к средним векам знаменует собой переструктурирование коммуникаций и самостоятельного поведения: человек ориентируется теперь не только и не столько на себя, но не меньше - на другого человека, бескорыстную помощь (любовь к ближнему), а также на целое (общину, государство, Град Божий). Этическая нагруженность (например, та же идея христианской любви) и двусмысленность средневековой мысли как раз и обеспечивают этот новый тип коммуникации и личности.

В новое время потребовалась естественнонаучная и инженерная мысль, чтобы передать власть новоевропейской личности, основывающей свои действия и жизнь на вере в законы первой природы. Потребовалась гуманитарная мысль, чтобы дать слово личности: "Рядом с самосознанием героя, вообразившим в себя весь предметный мир, в той же плоскости может быть лишь другое сознание" [Бахтин, с. 83]. Потребовалась социально-психологическая мысль, чтобы создать условия для личности и коммуникации, основанных на идее согласованного поведения и ожиданиях (когда все основные структуры личности - "Я-Образы", ценности, мотивации и прочее формируются в ответ на требования и ожидания Других). Постмодернистская мысль и деконструкция способствовали тому, чтобы возвести вокруг личности стену до небес, а также блокировать претензии других на власть. Сегодня формируются новые коммуникация и личность: помимо задач приведения другого к себе и самовыражения все более настоятельны требования **приведения себя к другому** (встречи-события), а также **ориентация самостоятельного поведения человека на других, сохранение природы, безопасное развитие человечества**.

Существенно меняется структура мысли и условия для мысли-встречи, мысли-события, когда принимаются и начинают осуществляться новые "социальные проекты". Одним из первых социальных проектов можно считать задачу Аристотеля и его школы: нормировать рассуждения и доказательства и затем заново, опираясь на построенные нормы, получить знания об отдельных областях бытия; последнее, как известно, вылилось в создание античных наук. Второй проект - перестройка античного органа и мировоззрения на основе текстов Священного писания. Третий, относящийся к XVI-XVII векам, не менее грандиозный - овладение силами природы, создание новых наук о природе и новой практики (инженерной). Четвертый, складывающийся уже в настоящее время, - *перевод цивилизации на путь контролируемого и безопасного развития*. Сакраментальный вопрос - удастся ли этот проект реализовать без прохождения "точки Конца Света"?

Распад существующей культуры или становление новой создают широкое поле для мышления-встречи, мышления-события. Как правило, в этот период необходима критика традиционных способов мышления, представлений и формирование новых подходов. Вот один пример - работа Хайдеггера "Вопрос о технике". Размышляя о сложных современных феноменах, Хайдеггер имеет в виду не те явления, которые сложились и существуют, подвергаются критике, а явления "возможные" (в данном случае - возможная техника), т.е. образования, которые нас будут устраивать в ближайшей или более отдаленной перспективе. Поскольку существующее положение дел в отношении изучаемых феноменов Хайдеггер оценивает негативно, а также поскольку это положение дел, как он считает, зависит от форм сознания (мышления) данных феноменов, Хайдеггер ставит своей задачей, с одной стороны, блокировать существующие формы сознания этих сложных явлений (сложившиеся формы их

мышления), а с другой стороны, наметить особенности нового понимания этих феноменов (т.е. задать сущность возможной техники).

Действительно, Хайдеггер прежде всего показывает, что и инструментальное понимание техники (как средства деятельности), и трактовка техники как нейтрального феномена закрывает нам возможность понять ее сущность, причем Хайдеггер имеет в виду не только возможность объяснить современную ему технику, но сознательно воздействовать на нее (конкретно освободиться от ее власти). Например, по поводу инструментального понимания техники говорится, что оно является "зловеще правильным" и что "худшим образом мы отдаемся во власть техники тогда, когда рассматриваем ее как нечто нейтральное; ведь такое представление о технике, ныне особенно распространенное, делает нас совершенно слепыми в отношении сущности техники" [Хайдеггер, 1993]. Вводя трактовку техники как "поставка" (когда всякая техника рассматривается как функциональный элемент поставляющего производства - вода Рейна как средство для работы электростанции, электростанция как средство выработки тока, электрический ток как средство для освещения городов или работы электромашин и т.д.) и показывая дальше, что человек и природа сами превращаются в постав, Хайдеггер блокирует столь привычное для нас убеждение, по которому человек стоит над техникой и природой или что техника не влияет на природу, поскольку создана и действует в соответствии с ее законами. Иначе говоря, Хайдеггер утверждает, что вопрос о технике - это вопрос о человеке и природе. Нетрудно заметить, что сущность явлений Хайдеггер понимает иначе, нежели простое философское осмысление. Для Хайдеггера - это возможность мыслить технику иначе, понять, как можно освободиться из-под ее власти, как можно воздействовать на нее в нужном для человека направлении.

Другое важное положение состоит в том, что современная техника тесно связана не только с естественной наукой, но и более широко с метафизикой Нового времени; последняя же, по Хайдеггеру, культивирует идеи субъективизма и господства над миром. «Человеческий субъективизм, - пишет Хайдеггер в докладе "Время картины мира", прочитанном в 1938 году, - достигает в планетарном империализме технически организованного человека своего высшего пика: с которого он спускается в плоскость организованного однообразия и обустраивается там. Это однообразие есть самый надежный, инструментальной полноты, т.е. технической власти над Землей» [Хесле, 1991, с. 144]. Идея господства субъекта над природой и историей и связанная с ней возможность точного исчисления явлений определяют, по мнению Хайдеггера, отношение между современной наукой и техникой. "Исследование располагает сущим, - говорит Хайдеггер в том же докладе, - когда оно может либо заранее высчитать сущее в его будущем течении, либо пересчитать задним числом в качестве прошлого. В исчислении наперед - природа, а в историческом пересчитывании - история рассматриваются одинаково" [Хесле, с. 143].

Итак, техника органично связана с современным естествознанием и метафизикой и одновременно - с особым образом организованным (поставляющим) производством. Хайдеггер утверждает, что в рамках "поставки" и человек, и природа становятся всего лишь техникой, что представляет угрозу для самого существования человечества. Как обусловленный техникой, как часть технической реальности человек уже не может действовать против техники; его решения по природе воспроизводят все те же технические принципы, он не может мыслить какие-то другие нетехнические действия. "Не пресловутая атомная бомба, - пишет Хайдеггер, - есть, как особая машинерия умерщвления, смертоносное. То, что уже давно угрожает смертью человеку и притом смертью его сущности, - это абсолютный характер чистого воления в смысле преднамеренного стремления утвердить себя во всем. То, что угрожает человеку в его сущности, есть волевое убеждение, будто посредством мирного высвобождения, преобразования, накопления сил природы, а также управления ими человек может сделать человеческое бытие для всех более сносным и в целом счастливым" [Хесле, с. 148].

Здесь важно обратить внимание, что сущность техники по Хайдеггеру постижима в рамках более широкого целого - мироощущения человека Нового времени, современного производства, науки и потребления. Важна и негативная оценка техники как ставящей человека на грань риска и катастрофы. «Опасна, - говорит Хайдеггер, - не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники, но есть тайна ее существа. Существо техники как миссия раскрытия потаенности - это риск. Измененное нами значение слова "постав" возможно делается нам немного ближе, если мы подумаем теперь о поставе в смысле посланности и опасности» [Хайдеггер, с. 234].

Хайдеггер подчеркивает невозможность мыслить и решать проблемы техники в рамках тех практик и дискурсов, в которых техника сложилась и функционирует. Для пояснения своей мысли Хайдеггер старается показать, что техника не является чем-то внешним по отношению к бытию, а совпадает с последним, поэтому наивно, не меняя само бытие, надеяться повлиять на технику в нужном для человека направлении. "Если существо техники, постав как риск, посланный бытием. - пишет Хайдеггер, - есть само бытие, то технику никогда не удастся взять под контроль просто волевым усилием, будь оно позитивное и негативное. Техника, чье существо есть само бытие, никогда не дает человеку преодолеть себя. Это означало бы, что человек стал господином жизни" [Хайдеггер, с. 253]. Но сразу же за этим Хайдеггер говорит, что и без сознательных усилий человека техника не сможет измениться. "Поскольку, однако, бытие осуществилось в событии постава как существо техники, а истине бытия принадлежит человеческое существо, - ибо бытие требует человека, чтобы осуществиться самим собою среди сущего и сохраняться в качестве бытия, - то существо техники не может прийти к своему историческому изменению без помощи человеческого существа... Чтобы вынести существо техники (подобно тому, говорит Хайдеггер чуть выше, как человек выносит боль. - *В.Р.*), требуется, конечно, человек. Однако человек требуется тут в своей отвечающей этому вынесению сути. Значит, существо человека должно сперва открыться существу техники, что по смыслу события есть нечто совсем другое, чем процесс принятия и развития людьми техники и ее средств. И чтобы человек стал внимателен к существу техники, чтобы между техникой и человеком в их сущностной глубине окрепло неповерхностное отношение, для этого человек, каким он стал с Нового времени, должен сперва, опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства" [Хайдеггер, с. 254]. Иначе говоря, необходимым условием осмысленного воздействия на технику является, по Хайдеггеру, работа человека в отношении себя: человек должен "открыться существу техники", "опомниться", заново "ощутить широту своего сущностного пространства" (т.е. вспомнить и понять свои высшие ценности, чтобы подчинить им ценности, менее значимые - комфорт, власть над природой, власть над миром).

Анализируя работу Хайдеггера, В. Хесле, с одной стороны, согласен с тем, что проблемы техники нельзя решить техническими методами (в рамках технического дискурса и парадигмы), с другой - считает, что Хайдеггер не смог нащупать положительное решение проблемы, поскольку активной этической позиции предпочел философское созерцание [Хесле]. С Хесле можно согласиться только в одном: да, предположение Хайдеггера, что современная техника в конце концов станет похожа на античное "техне" и склонится под знаменами красоты и гармонии, достаточно неправдоподобно и вряд ли разрешает проблемы, так точно поставленные Хайдеггером. С обвинением же Хайдеггера в игнорировании этической стороны вопроса согласиться нельзя. Просто он понимает этическую ответственность иначе. Для Хесле это, вероятно, просто смена ценностей, иначе бы он не говорил о "ценностнорациональном разуме". Для Хайдеггера "предприятие" более сложное: стоя в бытии, техническом по своей природе, совпадая с ним, человек одновременно должен выйти из этого бытия. Спрашивается, как это возможно, на что при этом человек будет опираться? Простой смены ценностей здесь явно недостаточно. Мышление для Хайдеггера предполагает не только возможность мыслить иначе,

по-новому, но и действовать, а в конечном счете и жить иначе. Дальше возникают трудные вопросы: что такое жизнь, можно ли жить не как все, имеет смысл моя жизнь вне жизни других и т.п.

М. Фуко и М. Мамардашвили, а задолго до них Платон утверждали, что необходимым условием подлинного мышления является работа человека над собой, направленная на конституирование и изменение собственной личности. Например, Фуко считал, что современный философ - это человек, критически относящийся к себе, ко всему, что он делает, к тому, как он мыслит и чувствует, человек постоянно себя воссоздающий, конституирующий себя, анализирующий и уясняющий свои границы (критика, замечает Фуко в работе "Что такое просвещение?", собственно и есть анализ границ и рефлексия над ними). Мамардашвили в своих "Лекциях о Прусте" трактует эту работу как особый духовный опыт спасения, в ходе которого человек уясняет и открывает другой мир (миры) и учится жить в нем.

Однако разве нельзя просто философствовать или мыслить, не работая над собой, не меняя себя, не прорываясь в какие-то другие реальности? Если речь идет о становлении новой культуры, то, вероятно, нет, ведь человек, подобно змее, должен сбросить с себя старую кожу и нарастить новую. Например, реформа Декарта заключалась в создании ценностных ориентиров и реальности, переключающих мыслителя с традиционного средневекового мироощущения и схем на новые. Декарт создает такие представления, которые, с одной стороны, позволяют мыслить самостоятельно, не оглядываясь на Бога и Священное писание, с другой - рисуют мир, вполне отвечающий идеалам новой науки. Как пионер, открывающий новый мир и самого себя в качестве человека Нового времени, Декарт не мог не быть эзотеричным, поэтому его философия, так же как и философия Платона или Августина, может быть названа "философией спасения". Мой анализ показывает, что при смене культур философия спасения предваряет и готовит, так сказать, нормальную философию. Другая роль философии спасения - создание схемы и образа нового человека, способного мыслить в соответствии с реалиями складывающейся культуры Нового времени.

Современные исследователи все больше подводят нас к пониманию, что картина, в которой человек и мир разделены, неверна. Сегодня мир - это созданные нами технологии, сети, города, искусственная среда, которые в свою очередь создают нас самих. Говоря о работе человека над собой, я имею в виду и работу, направленную на изменение нашей деятельности и жизни, что невозможно без изменения культуры и социума как таковых. Вопрос, как мы должны при этом размышлять?

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992.  
*Аристотель.* Метафизика. М.-Л., 1934.  
*Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.  
*Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.  
*Друзья Пушкина.* М., 1986. Т. 1. С. 499.  
*Кант И.* Критика чистого разума. Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 3.  
*Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.  
*Розин В.М.* Культурология. М., 1998.  
*Розин В.М.* Путешествие в страну эзотерической реальности. М., 1998.  
*Розин В.М.* Конституирование образа средневековой личности в трудах св. Августина как топологическая предпосылка мышления // Мир психологии. 1999. №4.  
*Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.  
*Розин В.М., Шрейдер Ю.А.* Научное познание и религиозное откровение // Философские науки. 1994. № 1-3.  
*Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Мартин Хайдеггер.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.  
*Хесле В.* Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.