

**Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности»  
в науке)**

**Общее размышление относительно «антропологического поворота» в  
философии и науке**

В предлагаемой статье мне хотелось бы обсудить, насколько современный научный дискурс (например, в лице теории самоорганизации) снимает или, по крайней мере, ставит под сомнение классическую оппозицию субъект-объект. И если таковое «снятие» имеет место, то не указывает ли оно на появление или, скорее, выявление, по крайней мере в некоторых естественнонаучных построениях особого измерения именуемого порой термином «человекомерность»? Но прежде чем приступить к данной теме, стоит, по-видимому, хотя бы кратко остановиться на так называемом «антропологическом повороте», знаменующем собой определенный этап мыслительных практик, пронизывающих как философию, так и науку. Что происходит, когда термин «человек» ставится в центр повествований не только в связи с познавательными процедурами, но и с теми результатами, которые содержательным образом ориентированы на построение становящейся, самоорганизующейся реальности?

Первое, что здесь бросается в глаза, так это подчеркнутое разведение «человека» и «субъекта» — разведение далеко не оригинальное с точки зрения классической философии и науки\*.

---

\* Мне не хотелось бы, чтобы у читателя сложилось впечатление, будто речь очередной раз идет о выработке определений того, что такое «человек» и что такое «субъект»; скорее следует говорить об особых, относительно самостоятельных «регионах мысле-деятельности», предполагающих ориентацию на ту или иную терминологию, тяготеющую либо в сторону «субъекта», либо в сторону «человека».

С определенной точки зрения то, что маркируется термином «человек», выступало (и выступает) в качестве объекта познавательной деятельности, производимой субъектом. Именно человек наделен страстями, аффектами, намерениями, психическими расстройствами наконец. Субъект же (будь то картезианское *cogito* или кантовское единство апперцепции) выступает в качестве чего-то логически нейтрального, по существу лишенного «естественных» (не важно, физических или психических) субстантивов и предикатов. Субъект «живет» не в мире, но в логосе, и потому причастен к высшим инстанциям, гарантирующим саму возможность знания. Человек же — всего лишь одна из компонент мира, причем в иных космологических построениях далеко не самая важная.

Однако не стоит забывать, как, например, формулировал главный интерес философского вопрошания Кант: что такое человек?\*. Или же, если брать XX век, вспомним, что говорил М.Полани: «Будучи человеческими существами, мы неизбежно вынуждены смотреть на Вселенную из того центра, что находится внутри нас, и говорить о ней в терминах человеческого языка, сформированного насущными потребностями человеческого общения. Всякая попытка исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице»<sup>1</sup>. Такой центр, по Полани, вовсе не нейтрален в отношении окружающего мира, а нередуцируемо наделен личностными характеристиками (личностным знанием), неявными предпосылками, образовавшимися в ходе контактов с этим миром и с себе подобными, а также страстями (страстная самоотдача).

Итак, «человека» и «субъекта» можно рассматривать как два полюса притяжения, между которыми движется гносеологическая и онтологическая мысль. Причем дискредитации и возвеличиванию равным образом подвергаются как тот, так и другой полюс. Отсюда ряд недоумений и восторгов, высказываемых в адрес упомянутого «антропологического поворота». Недоумения связаны с тем, что данное словосочетание представляется как очередной терминологический «нарост» (лишняя сущность, которую следует сбрить) на теле философии, ибо последняя ставит в центр своих изысканий именно человека, а субъект выступает либо в качестве категориального подспорья, либо — пре-

---

\* Не будем забывать, что по Канту человек как «чувственно-сверхчувственное образование» не совпадает с субъектом, вступающим, в *том* числе, и в качестве трансцендентального гаранта синтетических аспектов познания.

дельного ориентира, к которому надо стремиться, дабы потом успокоиться в Абсолютном духе. Восторги же, напротив, связаны с тем, что революционный аспект данного «поворота» видится именно в развенчании мифа о субъекте и субъективности, питавшем прежнюю философскую традицию, и в подлинном (наконец-то) обретении философией своей предметной области (М. Шелер).

Любопытным образом изложенная терминологическая двусмысленность воспроизводилась и воспроизводится в собственно научных исследованиях, в частности при построении теории относительности и интерпретации квантовой механики. И сопряженные с ней тяготы (изнутри естествознания демонстрирующие неотделимость научного творчества от философского) остро ставят саму проблему разведения «человека» и «субъекта».

Дабы отделить субъекта от человека Декарт в свое время придумал тезис о непрерывности сознания, коррелятом которой выступает также отсутствие во внешнем для субъекта объекте лакун, где проявлялась бы «свободная воля» (детерминизм). Объект лишается спонтанности в своем поведении. Как только речь заходит о такого рода спонтанности, наука якобы должна опустить руки и отдать ее на откуп иных стратегий мышления, поскольку спонтанность привносит элемент принципиальной непредсказуемости, а последняя как раз и свидетельствует, что тут присутствует нечто наделенное душой, то есть человекообразное. Но такая человекообразность тоже может интерпретироваться по-разному. *С одной стороны*, человеческая реальность трактуется как зияние в бытии, как ничто, в котором гаснут все претензии на «ясность и отчетливость» или «рефлексию» (Сартр). Тогда появление в фокусе научных изысканий объектов, наделенных «человекомерностью», будет означать, что научные построения и практики должны органично включать в себя подобные пробелы (как в исследуемом объекте, так и в его понимании). Неклассическая рациональность как раз и имеет в виду разработку техник такого включения.

*С другой стороны*, человек, не будучи субъектом, может рассматриваться как непрерывная множественность, чьими элементами выступают, к примеру, «страсти души». Следует отметить, что такие страсти, или аффекты, могут полагаться полностью детерминированными и поддающимися развертке, не скрывающей в себе вышеуказанных лакун, а потому «объективироваться». В таком случае человек отождествляется, скажем, с психи-

кой. Но тут имеется трудность, состоящая в невозможности строгого разграничения и определения тех или иных страстей или их оттенков, а также в неподдающихся калькуляции переходах от одной «страсти» к другой. Тогда человек приравнивается к некоей многокомпонентной (а в пределе бесконечнокомпонентной) системе — во многом родственной термодинамическим объектам, — к которой применимы вероятностные способы описания. В этом случае человек уподобляется микрокосму, совпадающему по своей сложности с макрокосмом. Но будучи «бесконечнокомпонентной системой» человек ограничен не только временем своей жизни (в том числе, возможно, и как род), но и теми познавательными-теоретическими установками, какие наличествуют в данный исторический период. Тогда некалькулируемость человека соотносится с указанной его ограниченностью. Получается что-то вроде замкнутого круга: человек не может непрерывным образом развернуть самого себя для собственного умственного взора именно потому, что он человек. Тут скорее речь идет не столько о зиянии в бытии, сколько о том, что мы не совершенны, мы — не боги. «Человекоразмерность» тогда может интерпретироваться как учет в научных построениях человеческого несовершенства (в принципе вероятностные способы описания в редуцированном виде уже подразумевают некую «человекоразмерность»). Это «несовершенство» позволяет обсуждать и то, что наука нагружена пристрастиями ученых — пристрастиями, преодолеваемыми с помощью конвенций (Пуанкаре), одновременно снимающих и подспудно имеющих в виду указанное многообразие.

Как первая (человек — зияние в бытии), так и вторая (человек — непрерывная множественность) интерпретации\* в конечном счете опять же сводятся к упомянутым спонтанности и непредсказуемости в поведении человеческой компоненты мироздания. Причем собственно антропологический момент возникает тогда, когда спонтанности и непредсказуемости (как в человеке, так и в окружающем его мире) воспринимаются не как некая временная техническая трудность, а как несводимая ни к чему данность.

---

\* Следует отметить, что это далеко не единственные интерпретации «человека», но в дальнейших размышлениях я буду отталкиваться ради удобства именно от них.

### Возможные способы включения человека в научный дискурс

Существует немало конструктивных приемов включения человека в научный дискурс, правда, человек здесь уже толкуется как особая собственная разновидность — как наблюдатель. «Наблюдатель» — некий редуцированный эквивалент человека (человека, бытие которого задается познанием). Встает вопрос: наблюдатель это кто — человек или субъект?

Одной из первых попыток введения наблюдателя в схематизм математизированного описания природы является Теория относительности. Однако, не пускаясь в известные детали, не будет большой ошибкой сказать, что наблюдатель здесь в большей степени тяготеет к тому, чтобы стать субъектом. Последний, правда, уже не занимает выделенной по отношению к описываемому миру позиции, но тем не менее остается лишенной личностных характеристик инстанцией, хотя и вооруженной «мирскими предметами пользования» типа часов. К тому же он не пребывает в глухом одиночестве, а нуждается в по сути дела бесконечном числе тождественных ему напарников. Множественность взаимозаменяемых наблюдателей — характерная черта теории относительности (описание реальности соответствующим образом корректируется относительного того или иного наблюдателя). Можно ли говорить и в каком смысле о «человекомерности» теории относительности? В определенном смысле — да, ибо человек здесь присутствует как бы собственной персоной. Но параметры, характеризующие такую персону, весьма ограничены и скудны. Они несут на себе чисто техническую функцию. Так множество наблюдателей, пусть даже последние заполняют собой всю вселенную, является дискретным и скрепленным лишь конвенцией относительно того, что считать одновременностью и как понимать конгруэнтность измерительных стержней (Рейхенбах). Наградой за указанные скудность и конвенциональность будут строгое математическое описание и однозначная предсказуемость поведения объектов, движущихся со скоростями близкими к световой. Поэтому речь здесь скорее всего должна идти о лишенном «страстей души» субъекте, нежели о человеке. В то же время тут трудно говорить о каком-то зиянии в бытии, ибо наблюдатели вводятся как раз для того, чтобы обеспечить непрерывность и безызнаночность наблюдаемого поля и процедур наблюдения. (Нередуцируемый разрыв, залатываемый конвенцией, можно связать с принципи-

альной неизвестностью в рамках теории относительности того, что происходит со световыми лучами, когда те пребывают между отдельными наблюдателями). Конечно, собственно человеческое (по крайней мере, то, что связано со зрительным восприятием и его особенностями) здесь проступает, когда обсуждается наглядность неевклидовых геометрий, привлекаемых в качестве математического описания мироздания. Но наглядность — вовсе не самая обязательная вещь в науке, у тому же нужно отдавать себе отчет о ее пределах и границах.

На то обстоятельство, что в Теории относительности речь идет не о человеке, а о субъекте (понятом как некая абстракция человека) указывал Бергсон. Безличному параметру времени в Теории относительности Бергсон противопоставляет «живое время» каждого наблюдателя. Существование любого наблюдателя надделено длительностью, не схватываемой релятивистским временем, а все длительности виртуально сосуществуют в единой длительности Вселенной. Чтобы появился человек, необходимо принять в расчет разнообразные напряжения и отношения между длительностями, которые являются ни чем иным, как потоками ощущений, восприятий, «страстей души». О релятивистских наблюдателях французский философ говорит, что «эти физики не реальны и не могут стать реальными»<sup>2</sup>. Нужно также отметить, что непрерывность бергсоновских длительностей иного рода, нежели непрерывность декартовского сознания. В теории относительности картезианская непрерывность сознания выражается бесконечным экстенсивным множеством дискретных тождественных наблюдателей, тогда как непрерывность бергсоновской длительности указывает на непрерывное множество интенсивных состояний как самих наблюдателей, так и их «сообществ». В такой интерпретации субъект противостоит человеку как экстенсивное интенсивному, как то, что ориентировано на охват дискретного, тому, что ориентировано на различенность в непрерывном.

Другая попытка включения человека в естественнонаучное описание природы принадлежит квантовой механике и прежде всего ее копенгагенской интерпретации. Можно сказать, что здесь наблюдатель тяготеет к термину «человек», когда последний соотносится с зиянием в бытии (принципиальная невозможность одновременного наблюдения координаты и импульса элементарной частицы). По сути дела здесь возникает ситуация, когда мы вынуждены задаться вопросом о модусе существования на-

блюдателя, производящего измерения в квантовом объекте. Известный мысленный эксперимент Шредингера, показывающий, что квантовым может выступать и макрообъект (кошка), демонстрирует, что парадоксы квантовой механики по сути являются парадоксами сознания. Помимо того, что эти парадоксы лишают привилегированного, причинно заданного положения систему, именуемую «наблюдателем», они дают понять, что наблюдатель как субъект лишается существования в тех ситуациях, когда ящик с кошкой не открыт. Здесь имеется в виду следующее: пока ящик не открыт, мы не можем судить о модусе существования кошки (жива она или мертва), а поскольку «кошка» как квантовый объект входит в связку субъект-объект, то субъект тоже не может быть истолкован как непрерывное самосознающее Я. Как и кошка, субъект-наблюдатель наделяется неким виртуальным существованием, относительно которого не может быть вынесено однозначное суждение (есть он, или нет). В каком-то смысле субъект превращается в ничто и обретает существование лишь вместе с актуализацией состояния квантового объекта. А такая особенность, как уже говорилось, принадлежит человеку (по Сартру человек не существует до своего проекта). Потому и было сказано, что наблюдатель здесь тяготеет к термину «человек». Наблюдатель не существует именно как субъект, но как человек он может быть проинтерпретирован в качестве квантового объекта, наделенного виртуальным существованием (причем с учетом данного обстоятельства могут быть истолкованы как математические формализмы, так и практические действия ученого-экспериментатора).

Но тут нужно обратить внимание на то, как отнестись к упомянутой виртуальности. Нельзя ли соотнести ее с трактовкой человека как непрерывного многообразия интенсивностей? А если можно, то что из этого получится и какие выводы (в том числе и методологического характера) следовало бы тогда сделать? То есть речь идет о попытке совместить две интерпретации человека.

### **Между экстенсивным и интенсивным: «вспышки мысли»**

Итак, чтобы содержательно определить, что такое человек, мы обратились к предложенному Бергсоном словосочетанию «непрерывное многообразие интенсивностей». Поясним еще раз, что тут имеется в виду. Дискретное многообразие задается сово-

купностью отделимых друг от друга качественно однородных элементов (допустим, ощущений), поддающихся приведению в систематизированную форму. Между такими элементами наблюдатель может провести четкие границы, опираясь как на собственные способности восприятия (зрение, осязание и т.д.), так и на подручные инструменты. Данное многообразие меняется лишь количественно: прибавление нового элемента в принципе не меняет качественно самого многообразия. С другой стороны, непрерывное многообразие (для восприятия которого уже недостаточно утилитарно ориентированных органов чувств) качественно меняется при появлении каждого нового члена (музыкальная мелодия может качественно измениться при появлении новых звуков, обретающих дискретность лишь на нотном стане). Такое многообразие, как говорилось, составлено из взаимоперекрывающихся и взаимопересекающихся непрерывных длительностей. «Когда мы сидим на берегу реки, то течение воды, движение лодки или полет птицы и непрерывный шепот нашей внутренней жизни могут, по нашему произволу, являться тремя различными вещами или одной»<sup>3</sup>. Итак, имеются, допустим, три непрерывных длительности. Первая (непрерывность моего наблюдения, присутствия) весьма напоминает картезианско-кантовскую непрерывность, с той разницей, что упор тут делается не на *я мыслю*, а на поток микроперцепций. К тому же есть еще непрерывность полета птицы и непрерывность течения реки. Последние одновременно и внутри непрерывной длительности наблюдателя, и вне ее. И если вне непрерывной длительности наблюдателя непрерывность полета птицы и непрерывность течения реки выступают как две разные непрерывности, то в совокупности с ней они формируют качественно иной ансамбль, нежели тот, каким была каждая длительность по отдельности. Появление же какой-то четвертой непрерывной длительности может опять качественно изменить всю совокупность. Точно так же непрерывное многообразие интенсивностей качественно меняется и при его делениях (когда какие-то длительности изымаются из имеющейся совокупности).

Чтобы четче пояснить то, о чем идет речь, оставим на какое-то время Бергсона и обратимся к М.Фуко, в частности тому, как последний разводит две способности: видеть и говорить. Видение и говорение также могут быть проинтерпретированы как два непрерывных и «бесконечно пересекающихся» многообразия. Длительность видения и длительность говорения — две



разные по природе способности, резонирующие друг с другом. Так сколько бы мы ни описывали картину, мы не получим живописное полотно. И сколько бы мы ни смотрели на какой-то объект, он не сообщит нам ни слова о самом себе. Имя, как это было у Адама, не совпадает с вещью. Но Адам давно умер, а стоявший за его спиной Бог с тех пор молчит. Соответственно сколько бы мы ни говорили о чем-то, это что-то не появится в поле зрительного восприятия так, как этого хотел бы рассказчик. То, что нам сообщается, не «выглядит» так, как о нем сообщается. Рисунок — не слово, а слово не рисунок. Но, с другой стороны, имеются приемы такого «искажения» речи, которые позволяют задавать образные ряды, соответствующие (судя по ответным реакциям) намерениям говорящего. Тут присутствует какая-то скрытая структура (каллиграмма), подразумевающая в том числе и то обстоятельство, что как только появляется зримое и мы начинаем о нем говорить, это зримое меняется. С другой стороны, когда мы сопровождаем речь рисунками, то сама речь обретает качественно иные оттенки и смыслы. Два непрерывных многообразия, соединяясь (но не смешиваясь друг с другом), образуют качественно иную совокупность.

Далее, картезианско-кантовскую непрерывность *Ямыслию*, если речь идет о человеке, а не только о субъекте, также можно представить как один из интенсивных элементов такого рода многообразий. Тогда, может быть, уместно говорить не просто о человеческом сознании, а о сфере сознания, куда входит и то, что сознанием (приуроченным к субъекту) в принципе и не является (Мамардашвили, Пятигорский). Для удобства такую сферу сознания (приуроченную к человеку) далее будем называть «мышлением» в расширенном смысле слова. В качестве литературного примера так понимаемого мышления можно привести госпожу Ленин из пьесы В.Хлебникова «Госпожа Ленин»<sup>4</sup>, где действующими лицами выступают Голос Слуха, Голос Зрения, Голос Осязания, Голос Внимания, Голос Воспоминания и т.д. Причем на равных с этими голосами выступают в том числе Голос Рассудка, Голос Сознания, Голос Воображения. Голоса переплетаются и пересекаются, не смешиваясь, в голове большой шизофренией госпожи Ленин как разнокачественные непрерывные длительности. Мышление предстает как живой поток. Но те же самые голоса выступают и как источники дискретных сообщений:

*«Голос Зрения: Только что кончился дождь, и на согнутых концах потемневшего сада висят капли ливня.*

*Голос слуха: Тишина. Слышно, что кем-то отворяется калитка. Кто-то идет по дорожкам сада.*

*Голос рассудка: Куда?»*

То есть, с одной стороны, мышление можно рассматривать как непрерывное многообразие интенсивных длительностей, с другой же, как дискретные наборы сообщений. Такие сообщения на первый взгляд нарушают континуальность многообразия, названного «мышлением». Они могут быть приравнены к «вспышкам мысли» (или «вспышкам интуиции» по Бергсону), хотя точнее было бы сказать, что именно «вспышка мысли» влечет за собой новое содержание дискретного толка. Тогда момент дискретности проявляется здесь не столько через прерывистый характер сообщений, сколько через качественные изменения, претерпеваемые многообразием, а «вспышка мысли» маркирует само изменение, связанное, как мы говорили, с добавлением к многообразию или изъятием из него нового интенсивного элемента (новой длительности)\*. Сообщения же можно рассматривать как содержания, возникающие в результате «вспышек мысли», или «вспышек интуиции». Причем речь тут ни в коей мере не идет о предзаданности или предсуществовании тех содержаний, какие влечет за собой «вспышка мысли», и тем более о предсказуемости самих «вспышек». Такие вспышки не есть нечто длящееся, они, повторимся, маркируют именно изменение многообразия. Изменение многообразия, момент его качественной трансформации и есть то, что мы будем понимать под термином «вспышка мысли» — изменение, которое затем может выражаться в том или ином содержании. Отметим, что эти вспышки нельзя считать случайными в том смысле, в каком случайность понимается как акциденция. Не являются они и непредвиденными происшествиями, случаями наподобие результата от броска игральной кости. Скорее к ним применим термин «контингентность», определяемый как то, что происходит без внешних предпосылок (и потому не может быть выведено из них) и одновременно неотъемлемо присуще самому многообразию непрерывных длительностей, если угодно, укоренено в его

---

\* В пьесе последнее обстоятельство хорошо показано тем, что болезненное состояние героини прямо не называется, а возникает в тексте через переключку голосов — длительностей.

бытии. Контингентное бытие вспышки дается не через себя, а через иное. Оно расположено как бы между акциденцией и шансом. Тогда картезианско-кантовской *Я мыслю* также может быть наделено контингентностью.

Итак, «вспышка мысли» маркирует собой появление нового содержания посредством перекомпоновки, добавлений и изъятий интенсивных длительностей. Новое содержание возникает (самоорганизуется) в интенсивном многообразии длительностей через «вспышки мысли». Дискретное здесь не противопоставляется непрерывному, а рождается в нем, сопутствуя ему.

Сказанное можно перетолковать и так: любая новая компонента, появляющаяся в интенсивном многообразии, будет вызывать некое аффективное состояние, сопровождающееся (или не сопровождающееся) в том числе и тем, что мы условно назвали «вспышкой мысли», влекущей за собой новое содержание. Такая «мысль» не является неизменным атрибутом сознательной, или разумной, деятельности. Истолковывая мысль как нечто вспыхивающее, появляющееся, не предполагающее за своей спиной некоего гаранта в виде Бога, можно говорить о разуме, чреватом безумием, или о безумии как некой форме, равноправной разумности\*. Если же уйти от столь экстравагантного термина «безумие», то речь должна идти о равноправии любых мыслительных содержаний в отношении друг друга по всему спектру возможных оппозиций. Но тут возникает проблема условий устойчивого сосуществования таких содержаний, возможности выстраивания их в некую структуру, ибо лишь во взаимном (структурно организованном) устойчивом сосуществовании им можно приписать прагматическую или информационную ценность, интерпретируемую далее как «сообщение о чем-то». В противном случае мы будем иметь дело с недифференцируемым потоком виртуально сосуществующих длительностей, не нацеленных на фиксированную содержательность как таковую.

Итак, здесь уже речь заходит не о противопоставлении экстенсивных и интенсивных многообразий, а о их взаимосвязи и о том, как контингентные экстенсивные содержания (являющие собой уже экстенсивные дискретные многообразия) могут

---

\* См., например: *Деррида Ж.* Письмо и различие (М., 2000. С. 91, 92): «В конечном счете только Бог позволяет мне выйти из Когито, которое в своем собственном моменте могло бы вечно оставаться неммым безумием; только Бог дает гарантию истинности моих представлений и определенностей познания, то есть моего рассуждения, направленного против безумия».

возникать, сосуществовать и в конечном счете исчезать на интенсивных многообразиях (в случае перекомпоновки, расширения или сужения последних). Но прежде чем подробнее остановиться на этом пункте еще раз попробуем показать (если не прояснить) онтологическое место каждой из введенных инстанций (непрерывные многообразия интенсивных длительностей, дискретные многообразия исчислимых содержаний, контингентные «вспышки мысли»). И поскольку мы приурочили их к человеку, а не к субъекту, то не появляется ли здесь возможность набросать некий портрет человеческой реальности.

### Фазовый портрет человеческой реальности

Известно, что под фазовым портретом системы в физике имеется в виду некая выполненная математическими средствами «картинка», на которой отображаются состояния исследуемого объекта в зависимости от изменения тех или иных его параметров. По фазовому портрету можно судить о том, где состояние объекта является устойчивым в отношении тех или иных воздействий на него, а где нет; в каких областях значений параметров можно говорить о целостном структурированном образовании, а в каких об отсутствии такового. Конечно же, в нашем случае словосочетание «фазовый портрет» используется как метафора (но метафора далеко идущая). Будем считать, что описываемая нами ситуация предполагает по крайней мере два четко выделенных состояния. Для обозначения этих состояний обратимся к творчеству М.Волошина, и в частности к его поэтическому диптиху, озаглавленному «Два демона»<sup>5</sup>:

#### Первый демон

Я дух механики. Я вещества  
 Во тьме блюду слепые  
 равновесья,  
 Я полюс сфер — небес и поднебесья,  
 Я гений числ. Я счетчик.  
 Я глава.

Мне важны формулы, а не слова.  
 Я всюду и нигде. Но кликни — здесь я!  
 В сердца машин клокочет злорадья.  
 Я князь земли! Мне знаки и права!

#### Второй демон

На дно миров пловцом спустился я —  
 Мятажный дух, ослушник воли,  
 Луч радости на семицветность боли  
 Во мне разложен влагой бытия.

Во мне звучит всех духов лития,  
 Но семь цветов раззяты  
 в каждом доле  
 Одной симфонии. Не оттого ли  
 Отливами горю я, как змея?

Я друг свобод. Создатель педагогик.  
Я инженер, теолог, физик, логик.  
Я призрак истин сплавил  
в стройный бред.

Я в соке конопли. Я в зернах мака.  
Я тот, кто кинул шарики планет  
В огромную рулетку Зодиака.

Я свят грехом. Я смертью жив.  
В темнице  
Свободен я. Бессилием — могуч.  
Лишенный крыл, в паренье  
равен птице.

Клюй, коршун, печень! Бей,  
крававый ключ!  
Весь хор светил — един в моей  
цевнице,  
Как в радуге — один распятый луч.

Для нашей темы данные два сонета являются хорошей иллюстрацией. Что касается выстраиваемой здесь модели «человека», то образу первого демона соответствует такое состояние наблюдателя, когда последний склоняется в сторону субъекта. Тут встает тень лапласовского демона и одновременно с ней предостережения Деррида, сделанные относительно декартовского Я (когда последнее в своей гиперболизации уравнивается по статусу с безумием: «я призрак истин сплавил в стройный бред»). Да и сам сонет несет в себе изрядный потенциал иронии. С другой стороны, данный персонаж когерентен тому, что маркировалось терминами «экстенсивное», «дискретное», а также «содержательное». Здесь мы имеем дело с относительно устойчивыми, содержательно нагруженными и несущими информацию о чем бы то ни было (от физики до теологии) образованиями. В терминах качественной теории дифференциальных уравнений этот демон может быть описан в виде устойчивого фокуса, узла или на худой конец цикла со всеми сюжетами относительно того «вечного возвращения», которое Ницше не считал своим открытием и против которого выступал. «Интегральные кривые» состояний человеческой реальности при малых отклонениях стремятся вернуться к этому фокусу или циклу. На метафорической фазовой плоскости первый демон — устойчивый аттрактор.

Что касается второго демона (куда более трагичной и симпатичной для Волошина фигуры), то текучесть и парадоксальная размытость его характеристик позволяют усмотреть в нем описанные ранее непрерывные многообразия интенсивностей, составленные из взаимопересекающихся длительностей. Всякие содержания здесь размываются (или диссипируют), повсюду господствуют неустойчивости и неартикулируемости. На фазовой

плоскости данная область может быть представлена неустойчивыми фокусами, узлами, седлами, когда малейшее отклонение интегральной кривой от особой точки уводит эту кривую в иные состояния.

Однако создается впечатление, что первый демон если и стоит в оппозиции ко второму, то такое противостояние вовсе не претендует на взаимоисключение. Это не два полюса, а два взаимопроникающих обстояния дел, ибо и тот, и другой в общем-то пребывают в бредовом состоянии. Только один выступает как параноидальный узурпатор, а второй — как вольный безумец, рассыпающий вокруг себя творческие парадоксы и являющийся носителем жизненных сил (в темнице — свободен, в бессилии — могуч). Но оба они находятся в каком-то равноправном положении. Тут мы скорее имеем дело не с «или», а с «и». Более того, в свете сказанного второй демон может выступать как условие существования первого, а первый — как та дистанция, с которой можно если не увидеть непосредственно, то с достаточной степенью достоверности предположить необходимое наличие второго. Тогда стоит говорить об их взаимодополнительности. И человеческая реальность может трактоваться как взаимодополнительное существование исключаящих друг друга состояний (что-то вроде оппозиции волна-частица в квантовой механике). Если проводить аналогию с квантовой механикой, то эти два демона будут разными прочтениями одной и той же реальности. И встает вопрос: откуда ведется такое прочтение, и кто может претендовать на роль «читателя»? Или по-другому: можно ли говорить о некоем третьем состоянии наблюдателя, и если да, то в каком смысле?

Отвлечемся от квантовой механики и вернемся к фазовой картинке (но в ряд параметров, характеризующих состояние объекта, тут следовало бы включить и средства наблюдения). Допустим, что наши демоны выступают метафорическим обозначением двух областей, для одной из которых характерны устойчивые особые точки, для другой — неустойчивые. Такие области разделены некими виртуальными границами, стратегия поведения описываемого объекта на которых принципиально неопределима (можно сказать, что она неустойчива во второй степени по отношению к неустойчивым особым точкам). Грубо говоря, на таких границах у объекта нет интегральных кривых, задающих его состояния. Усиливая метафору, здесь можно сказать, что у объекта тут нет состояния, хотя есть «псевдо-геомет-

рическое» место<sup>6</sup>. Такие виртуальные границы между областями и будут маркироваться тем, что было названо «вспышками мысли». «Вспышка мысли», как говорилось, сама по себе бессодержательна, но влечет за собой появление содержания, что в нашей модели обозначается как «переход» в область устойчивых аттракторов. Причем такой переход возможен, когда в области неустойчивостей происходят такие качественные изменения (за счет добавлений и изъятий интенсивных длительностей), что интегральные кривые подходят предельно близко к линиям границ, и состояния «объекта» претерпевают «тоннельный переход» из одной области в другую. «Геометрические места» переходов из области в область можно условно считать линиями, на которых имеет место становление, или самоорганизация. Вспышки мысли и иницируют, и являются знаками становления-самоорганизации\*. В таких местах трудно говорить о наличии наблюдателя, ибо сам наблюдатель здесь пребывает в режиме становления и самоорганизации — пребывает контингентно. В данном случае его характеристики весьма напоминают некое зияние, если не в бытии, то в предлагаемой нами модели человеческой реальности. Собственно, именно тут непрерывное многообразие начинает коррелировать с «зиянием», то есть две выделенные нами характеристики человеческой реальности начинают совмещаться. Само непрерывное многообразие внутренним образом начинает предполагать подобного рода зияния, но лишь в том случае, когда речь заходит о самоорганизации устойчивых структур. Становление, зияние, непрерывное многообразие, «вспышка мысли» и т.д. — все эти термины отсылают друг к другу и формируют не столько сетку понятий, сколько некую калейдоскопическую картинку, которая может меняться в зависимости от того, с какого термина начать ее обсуждение.

Итак, если огрубить ситуацию и обозвать первого демона субъектом, а второго — человеком (что не совсем корректно, ибо до сих пор речь шла о том, что вся фазовая картинка характеризует человеческую реальность), то между ними находится некая лишенная определенного состояния, но имеющая место инстанция (характеристикой последней будет уже не наличие собственного субстанционального статуса, а некая процессуальная составляющая, выражающаяся в тяготении либо к субъекту, либо к человеку). Такую инстанцию теперь уместно называть не

---

\* Или самостирающимися прото-следами в терминологии Деррида.

«наблюдателем», а скорее «свидетелем»\*. Причем такому «свидетелю» в рассматриваемой ситуации можно приписать не столько антропологический, сколько а-антропологический статус. Тогда, в предлагаемой интерпретации, свидетель — это и не человек, и не субъект, а нечто пребывающее в переходе, в становлении, выступающее местом (контингентных) «вспышек мысли». Свидетель — это некий эффект, но эффект зияния (эффект бытия как зияния на непрерывном многообразии, порождающий устойчивые структуры)\*\*.

### Человекоразмерность и самоорганизация: свидетель зияния

Тем не менее остается ряд сомнений и неясностей (учитывая общую туманность излагаемой темы). Все наши рассуждения предполагают как бы двойное прочтение ситуации, что несет в себе определенную путаницу. С одной стороны, дискретные многообразия содержательных элементов надстраиваются над непрерывными многообразиями интенсивных длительностей, выступая своего рода вторичными устойчивыми структурными образованиями, наслаивающимися на подвижные потоки длительностей. Непрерывные многообразия истолковываются здесь как некая «среда» (где инстанция **я мысля** считается интенсивной длительностью равноправной другим интенсивностям), на которой возникают поддающиеся рациональной калькуляции структуры (центрируемые вокруг субъекта-cogito). С другой стороны, оба типа многообразий располагаются в разных областях метафорической фазовой плоскости — областях, меж-

---

\* Действительно, прежде всего в «свидетеле» по сравнению с «наблюдателем» приглушено то деятельное начало, которое делает последнего активным исследователем чего бы то ни было. Так в криминальных ситуациях свидетель часто оказывается случайным персонажем, которого к тому же предстоит еще и найти. Он действительно видит что-то, но не с целью познать, а походя и в то же время контингентно, ибо его «проказания» важны для проходящих на место преступления наблюдателей. В *Толковом словаре русского языка* под редакцией Д.Н.Ушакова (в статье «Свидетель») приводится разговорное ироничное словосочетание *Благородный свидетель*, которое в переносном смысле означает того, кто, наблюдая, «держится в стороне, не принимая непосредственного участия в чем-либо». При этом, может статься, свидетель и сам не знает свидетелем чего он выступает, да и вообще, является ли он свидетелем.

\*\* Поэтому в начале статьи он не совсем верно был назван разновидностью человека.



ду которыми возможны неартикулируемые переходы, причем последние сами претендуют, как было сказано, не только на роль условий возможности указанных многообразий, но и на собственный выделенный онтологический статус. Такое двойное прочтение может рассматриваться как неотъемлемая черта не только обсуждаемой модели «человеческой реальности», но самого способа ее обсуждения. Здесь скорее всего стоит говорить не столько о путанице, сколько о мерцающем характере получающейся картины. Причем такое мерцание указывает на принципиально неустранимую двойственность: первый вариант прочтения опять же тяготеет к приписыванию наблюдателю статуса субъекта, второй же — к рассеиванию самого наблюдателя в потоках непрерывных множеств. И наоборот, в первом прочтении подчеркивается аспект становления, самоорганизации наблюдающей инстанции (аттрактором которой будет субъект), а во втором — приписывание ей топологических (пусть даже исчезающих, самостирающихся) характеристик. Если угодно, такая модель сама выступает в виде квантового объекта и требует учета точки зрения, с которой к ней подходят (кто подходит?). Здесь можно сказать, что внутри такой модели присутствует аспект ее самодиссипации. И именно этот аспект позволяет говорить об а-человеческом характере «человеческой реальности», когда та выступает не столько в роли наблюдателя, сколько в роли свидетеля. То есть человекоразмерность должна вводиться и обсуждаться с учетом а-человекоразмерной компоненты, маркирующей собой превращение наблюдателя (как субъекта в естественнонаучной практике) в свидетеля, подразумевающего принципиально ускользающий, диссипирующий характер «человекоразмерности». Человекоразмерность может рассматриваться как эффект действия внешних свидетелю сил, но эффект, указывающий на его онтологический или, лучше, сверх-онтологический характер.

Не стоит ли предположить, что подобное «мерцание» (резонирующее с тем, что было названо «вспышкой мысли») присуще любой реальности, рассматриваемой в аспекте ее становления и самоорганизации? И если это так, то насколько мы имеем право (в рамках предложенных рассуждений) наделять человеческую реальность привилегированным статусом? Действительно, если за точку отсчета взять то соображение, что становление, самоорганизация присущи далеко не только «наделенным душой» существам, но и тем сущим, которых традиционно ли-

шают подобного «качества» (а последнее обстоятельство является темой многих современных научных направлений), то сама проблема человекообразности оборачивается какой-то своей неожиданной стороной. Ситуация и изначальное вопрошание могут быть перевернуты: речь может идти не о том, что происходит, когда термин «человек» ставится в центр естественнонаучных и философских повествований, касающихся в том числе и проблем самоорганизации, а о том, что когда речь заходит о становлении и самоорганизации, то подспудно (может быть, даже бессознательно) допускается возможность а-человеческой компоненты в том смысле, в каком о ней шла речь. И такая а-человеческая компонента выступает как одна сторона медали, другой же стороной которой будет сама человеческая реальность.

Не отсюда ли исходит та поразительная эффективность и полиприложимость такого междисциплинарного направления, как синергетика (а вместе с ней и теории диссипативных структур, теории автопоэзиса и т.д.)? И не потому ли столь настойчиво и часто математический аппарат синергетики пытаются применить к тем объектам, которые долгое время составляли прерогативу гуманитарного знания? Тогда можно сказать, что проблема человекообразности по сути дела является зеркальным отражением проблем, связанных с самоорганизацией и становлением. В таком случае сам естественнонаучный дискурс, касающийся самоорганизующихся процессов, скрытым образом антропоморфизирован. Обратной стороной такой скрытой антропоморфизации будет не менее скрытая дефизикализация математизированного языка естественных наук\*. Тогда вопрос о человекообразности сопрягается с особым движением в языке, которое в другом месте было названо «синергетическим движением»<sup>7</sup>. Синергетическое движение в языке не создает нового языка описания или объяснения, но оно выводит на свет или дает возможность проступить тем аспектам реальности, где дихотомия «ментальное-физическое» перестает продуктивно работать или временно подвешивается в неопределенности (если пользоваться феноменологическим способом выражения). Синергетическое движение в языке *свидетельствует* в пользу такой неопределенности. Подобную

---

\* См., например: *Делез Ж.* Логика смысла. С. 83: «В результате можно по-новому осознать связь математики с человеком: речь не идет о том, чтобы исчислить или измерить способности человека. Скорее, с одной стороны, речь идет о проблематизации человеческих событий, а с другой — о том, что человеческие события сами являются условиями проблемы».

неопределенность можно поставить в соответствие с принципиальной незавершенностью и незавершаемостью гештальта относительно той области, где расположился свидетель. Гештальт, связанный с такой реальностью, сам как бы находится в ситуации непрерывного становления, самоорганизации, самодостраивания, никогда не достигая целостности. Объяснение здесь все время будет перетекать в описание или сливаться с последним, и наоборот. Сказанное во многом напоминает проект Бергсона, согласно которому «теория познания и теория жизни представляются нам неразделимыми»<sup>8</sup>. Такая антропоморфическая реальность пребывает в режиме постоянного самоподтверждения собственного наличия и одновременно претендует на объяснение самоорганизующихся процессов. Символически она выступает в роли некоего странного аттрактора, формирующегося на границе между субъектом и объектом и несущего в себе как антропоморфное, так и физикалистское начало, высвечивая при этом а-человеческий аспект самоорганизации.

Именно в такой области, в такой реальности, в такой «среде» подвешивается становящийся свидетелем наблюдатель, когда перестает тяготеть к экстенсивному или интенсивному, к первому демону или ко второму, к субъекту или к тому, что не совсем верно в начале было названо «человеком». Такой свидетель сам внутренне расколот. С одной стороны, он является свидетелем того зияния, которое рассекает фазовый портрет человеческой реальности и указывает на а-человеческую компоненту, с другой стороны, он сам выступает как некое свидетельство в пользу такого зияния. Промежуточное положение свидетеля зияния, расположенного между двумя демонами Волошина, также можно описать с помощью поэтических средств:

Он каждому найдет слово  
И каждому подаст вино.  
В компании такой необходим.  
Все врозь — одновременно с ним.  
Он без особенных затей расскажет тост,  
Укажет даму (ведь на даму вечный спрос),  
Сумеет спеть под струнный перебор,  
А если нужно вникнуть в чей-то спор,

И спорящих унять,  
Дерущихся разнять,  
Страдающих понять,  
Упавших же поднять.

Его зовут к семейному столу.  
Он нужен всем, и всем не по нутру.  
Такой хороший и такой плохой,  
Такой чужой и вместе с тем, как свой.  
Он свой в печали и чужой в беде.  
Он свой в начале и чужой в конце.  
К нему бегут, спасаясь от него.  
В нем ищут все, находят ничего.

И все в нем простота.  
И все в нем пустота.  
В нем что-то от Христа,  
Но что-то от креста,  
Который тот Христос  
Себе во славу нес.

Он будто мертвый и такой живой.  
Он — трезвость мысли и души запой.  
Он — радость знания, вечности росток.  
И червь сомненья, гложащий висок.  
Кто он? Скажите мне: зачем и как  
Пришел ненужным в мир богач-бедняк,  
И все же так необходимый всем,  
являющий собой вопрос зачем!?

Он есть и нет,  
Он там и здесь,  
Он часть и весь,  
В нем честь и лесть.  
В нем лед согрет,  
Огонь промерз.  
Он весь ответ  
И весь вопрос<sup>9</sup>.

---

### Примечания

- <sup>1</sup> *Полани М.* Личностное знание. М., 1985. С. 20.
- <sup>2</sup> *Бергсон А.* Длительность и одновременность. Пг., 1923. С. 147.
- <sup>3</sup> Там же. С. 46.
- <sup>4</sup> См.: *Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 414-416.
- <sup>5</sup> Русский сонет. М., 1983. С. 354, 355.
- <sup>6</sup> Вспомним «место без пассажира» и «пассажира без места» у Делеза (см.: *Делез Ж.* Логика смысла. М.: Раритет, Деловая Книга, 1998. Гл. 6).
- <sup>7</sup> См.: *Аршинов В.И., Сvirский Я.И.* Синергетическое движение в языке // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994.
- <sup>8</sup> *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 36.
- <sup>9</sup> *Осипов И.* Стихотворения. М., 1984. С. 26.