



ЭТНО Э МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы
подходы
концепции*

14

Этнометодология

проблемы, концепции, методы

Выпуск 14

RUSSIAN MINISTRY OF CULTURE
RUSSIAN RESEARCH INSTITUTE FOR CULTURAL
AND NATURAL HERITAGE

Ethnomethodology: **problems, approaches, concepts**

Volume 14

Moscow 2009

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ
ИМЕНИ Д.С.ЛИХАЧЕВА

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции

Выпуск 14

Москва 2009

УДК 304
ББК 71

Редакторы-составители *А.А. Пископфель*
В.Р. Рокитянский
Л.П. Щедровицкий

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 14
Сборник статей – М., 2009. – 146 с.

ISBN 978-5-86443-156-6

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2009 г.

Содержание Contents

От редакторов-составителей Editors' Foreword	6
О.И.Генисаретский. Будет ли у этничности будущее в современном мире? O.I.Genisaretsky. Will ethnicity have future in modern world?	9
<i>А.А.Писконпель</i> . Переговоры как коммуникативно- мыслительное пространство конфликта <i>A.A.Piskoppel</i> . Negotiations as a communicative-thinking space of a conflict	27
С.В.Соколовский. К критике политики мультикультурализма S.V.Sokolovskiy. On the multiculturalism policies critique	47
Глоссарий-хрестоматия понятий мыследеятельностной методологии	
Понимание	61
Рефлексия	91
Glossary and reader of thought-activity methodology Understanding Reflexion	

От редакторов-составителей

Тематика и проблематика статей 14-го выпуска «Этнометодологии» продолжает несколько традиционных для этой серии линий метапредметного обсуждения концептуальных предпосылок и ключевых категорий современной гуманитаристики.

Речь прежде всего идет о содержании категории культуры, ее значении и месте в структуре современного гуманитарного знания и соответствующих социо-культурных практиках. В этом выпуске предпринята попытка осмысления политической практики мультикультурализма с точки зрения современных критиков мультикультурализма и предлагаемых ими альтернатив.

Вопрос «Есть ли будущее у этничности?», обсуждаемый в рамках гуманитарно-экологической перспективы, тесно связан с современными теориями этногенеза, и со способами ассимиляции феномена этнического в современной общественной жизни, и с разработкой соответствующих теоретических концептов как обеспечивающих такую ассимиляцию методологических средств.

Разработка организационной модели социального конфликта – еще одно традиционное для этой этнометодологической серии направление исследований и разработок.

Большая часть публикаций «Этнометодологии» опирается на идеи и подходы, которые развиты в Московском методологическом кружке (ММК). В этом выпуске продолжена публикация материалов, представляющих важнейшие категории и понятия этой традиции.

Editors' Foreword

Themes and problems of the 14th issue of "Ethnomethodology" continue several lines of meta-subject discussion of conceptual bases and key categories of modern humanitarian discourse that are traditional for this series.

What is at issue is, primarily, the content of the category "culture", its significance and place in the construction of modern humanities and in relative socio-cultural practices. In this issue an attempt is made to understand the political practice of multiculturalism from the point of view of modern critics of multiculturalism and of alternatives proposed by them.

The question "Will ethnicity have future in modern world?" discussed within the humanitarian-ecological perspective is closely linked to modern theories of ethno genesis, to ways of assimilation of ethnicity phenomena into modern social life, to development of corresponding theoretical concepts as methodological means to supply such assimilation.

Development of an activity-organizational model of of a social conflict is one more research and development area traditional for this ethnomethodological series.

Large part of what is published in the "Ethnomethodology" is based on ideas and approaches developed in the Moscow Methodological Circle (MMC). Here the publication of materials presenting the most important categories and concepts of this tradition is continued.

В статье А.А.Пископеля «Переговоры как коммуникативно-мыслительное пространство конфликта» обсуждается место переговорного процесса в структуре конфликтного взаимодействия. В качестве основной предпосылки используемого оргдеятельностного подхода к конфликтным явлениям выступает полагание, что конкретную целостность социального взаимодействия определяет его парадигматика, матрица сопряженных регулятивов («правил игры»). С точки зрения такого подхода основной задачей переговоров оказывается доопределение нерегулируемого и тем самым деструктивного противодействия до рациональных, конструктивных форм социального взаимодействия (сотрудничества или конкуренции). Такое доопределение предполагает введение в стандартную схему конфликта фаз рефлексивного выхода, превращающего эту схему из квазиестественной в оргдеятельностную, в которой фазы рефлексивного выхода выступают в качестве основных разделительных, и вместе с тем соединительных, звеньев конфликта как естественно-искусственного процесса.

В фокусе обзора С.В. Соколовского «К критике политики мультикультурализма» находятся проблемы теоретического, практического и идеологического характера, с которыми сталкивается политика мультикультурализма, реализуемая в различных странах, где существуют программы поддержки культурного многообразия. В обзоре кратко характеризуются различные концепции и модели мультикультурализма, используемые в них трактовки понятия «культура» и групповых прав, приводится современная критика этих моделей.

Материалы «Глоссария-хрестоматии понятий мыследеятельностной методологии» продолжают аналогичную публикацию в 8-м выпуске («Культура и ее поня-

In the article “Negotiations as a communicative-thinking space of a conflict” by A.A.Piskoppel the location of a negotiation process within the structure of a conflict interaction is discussed. The main premise of the activity-organizational approach to conflict phenomena used is a supposal that the concrete wholeness of a social interaction is determined by its paradigmatics, by a matrix of interconnected regulations (“rules of the game”). From the point of view of such an approach the main goal of negotiations is to redefine a counter-action which is not regulated and thereby destructive to make it a rational, constructive form of social interaction (co-operation or competition). Such redefining presupposes an introduction to a standard conflict scheme of phases of reflexive going out to transform this scheme from quasi-natural into activity-organizational one wherein the phases of reflexive going out come to be both dividing and connecting links of a conflict as a natural-artificial process.

Sergey Sokolovskiy in his review of the multiculturalism policies critique focuses on problematic issues of implementing various multicultural policies in a number of national contexts? as well as on theoretical issues, such as the particular concepts of culture and group rights that are being used in various theoretical models of multicultural societies.

Materials of the “Glossary and reader of thought-activity methodology” continue a similar publication in the 8th issue (“‘Culture’ and

тийное окружение»). Составители продолжают искать оптимальные формы глоссарно-хрестоматийного представления концептуального арсенала методологии. Все статьи в рамках данного проекта представляют собой некоторое «приближение» — по мере продвижения в работе над архивом они будут редактироваться и пополняться новым материалом. Данная публикация посвящена «пониманию» и «рефлексии».

its conceptual surrounding). Optimal glossary and reader forms to present the conceptual arsenal of the methodology are being looked for. All articles within this project are a certain approximation; further they will be edited and supplied with new materials. This publication deals with “understanding” and “reflexion”.

О.И.Генисаретский

Будет ли у этничности будущее в современном мире?*

Уважаемые коллеги, члены студенческой и профессорской корпораций! Для меня большая честь выступать в стенах Чувашского государственного университета. И я очень признателен вам за возможность выступить перед столь высоким собранием!

Университет — традиционный социальный и культурный институт, веками работающий со знанием, деятельностью исследования и воспитанием тех, кто входит затем в мир мысли и познания.

Институциональная прикрепленность слова — в данном случае, мною говоримого, а вами слушаемого — крайне важная вещь, поскольку она задает жанр коммуникации, а через него определяет возможности взаимопонимания. Без ощущения институциональной уместности слова мало что можно понять в его содержании.

Из данных социологических исследований известно, что в нашем российском обществе наиболее авторитетны два института: армия и церковь. Авторитетны, несмотря на те бесчинства, что в них нередко творятся. Но социология почему-то умалчивает о том, какое место в институциональной структуре общества занимают академия и университет. А жаль, ведь наша страна имеет уже, как минимум, 300-летнюю университетскую и академическую историю! И нас с вами, как лиц, имеющих к знанию профессиональное и сословное отношение, не может не волновать, что же это за место такое. И каким должен быть стиль интеллектуального и коммуникативного поведения, чтобы он мог быть признан академически корректным?

Так вот, несмотря на то, что выбранная мною тема весьма актуальна политически (ибо касается ни много ни мало будущего этничности), я постараюсь говорить о ней как исследователь-гуманитарий.

Наше сословное дело — знать, сознавая степень достоверности своего знания. И верить, что в зависимости от того, как мы знаем об этом, известное дело будет далее, так или иначе, разворачиваться в опыте жизни. Но за то, как оно там разворачивается, во многом отвечают представители других институциональных структур, а наше дело — уметь правильно мыслить, достоверно знать и с радостью для себя познавать известное.

Тема мною сформулирована не без умысла с некоторой закрученностью: «Будет ли у этничности будущее в современном мире?». Ведь вроде бы «будет ли будущее?» — относится к будущему, к тому, чего еще нет; а в «современности» мы сейчас пребываем. Из этой уверенности я и хотел бы вас

* Источник: Архив проекта «Культурная столица» 2004.

на некоторое время извлечь, зная, что современность столь же вечна, как все прочее во времени, а у каждого момента времени — своя современность!

Так вот: будет ли у этничности будущее в той современности, в которой мы хотели бы быть?

Спрашиваю так, потому что в той современности, что нас окружает, место этничности сугубо усомневаемо. Не секрет, что представители нынешней проектно ориентированной, глобалистской современности наличие будущего у этничности отрицают. И это отрицание — уже не умысел, а порождающая реальность нашего мира. Отрицается будущее этничности и вместе с ней — ни много ни мало — будущее родовых отношений вообще и семейно-родовых в частности.

Вы же понимаете, что если бы проект клонирования человека реализовался в полном объеме (а его сильно лоббируют компьютерные, гомосексуальные и генно-инженерные элиты), то никакого родства в мире не осталось бы! В мире не стало бы братьев и сестер, отцов и матерей, детей и родителей, а была бы однородная кланово-клоновая социальная масса! Практика клонирования сотрет систему родственных отношений и родового сознания. Родовая деятельность прекратится.

А этничность является самым исторически авторитетным и весьма ценно значимым вариантом родовых отношений и родового сознания. И приводя анекдотический, казалось бы, пример с клонированием, я хочу обратить ваше внимание на то, что будущность их — действительно усомневается.

И потому нас, чьим появлением на свет Божий мы обязаны «демографической деятельности» наших родителей, не может не интересовать вопрос: а есть ли у этничности, а по-русски выражаясь — у народности, будущее? И может ли оно быть? А если может, то какое?

Какое будущее есть у этничности в той современности, что может наступить, что, может быть, будет?

Вот что за вопрос я выношу на наше обсуждение, зная, что на него нет общепринятого и достаточно обоснованного ответа. Нет в нынешней гуманитарной науке, которая сама столь неоднородна в своем отношении к родовым отношениям и к родовому сознанию. Ой, как не однородна!

У меня есть надежды на этот счет, некие размышления и уверенности. Но про них я говорить не стану, поскольку они связаны с моей собственной этнокультурной и конфессиональной идентичностью. И их нельзя выдавать за результаты познаний.

Но зато можно задавать вопросы, на которые отвечать придется каждому отдельно, потому что каждый отдельно рожден, каждый отдельно будет умирать и каждый сам по себе особым образом расположен в системе родовых отношений и сознаний. Я постараюсь задать такие вопросы, на которые буду отвечать сам и просить отвечать вас (вслух или про себя).

Итак, будет ли у этничности будущее в современном мире? Я начинаю обсуждать этот вопрос, ограничивая себя рамками гуманитарно-экологической перспективы. И тут очень важно представить для себя, что в мире знания не существует таких четких границ, что мы видим в организационной структуре университета.

Мы знаем, что университеты делятся на факультеты, что ученые приписаны к тем или иным дисциплинам и защищают диссертации по определенным специальностям. Есть, например, историки, этнографы, эргономисты, дизайнеры... пятое и десятое. А внутри самого по себе знания делением его на части занимаются науковедение — так традиционно называется эта дисциплина — и методология науки. А в них утверждается, что перегородки в мире знания подвижны. И из-за их подвижности приходится (и вам придется в будущем) каждый раз оглядываться: где, в каком месте пространства наук располагается такая проблема.

Так вот проблема этничности в будущем мире, на мой взгляд, существует сейчас на стыке, по меньшей мере, трех разных областей знания и практической деятельности. Причем только вместе взятые они намечают место, где эта проблема начинает прозваниваться.

Это, во-первых, экология культуры, дающая средовое видение культурного мира, при котором сама по себе культура воспринимается нами как среда жизни внутреннего человека. Вы, наверное, знаете, что словосочетание «экология культуры» в отечественный научный обиход было введено академиком Д.С.Лихачевым лет эдак 30 назад — в рамках экологического движения. Как отрасль гуманитарного знания экология культуры живет и развивается, хотя такой академической дисциплины ни в академии наук, ни в университетах не завелось.

Во-вторых, проблема будущего этничности существует на стыке знаний и практик, называемых культурной антропологией. А она познавательно трактует место человека в мире культуры.

И, наконец, третья составляющая системы координат, в которой пеленгуется будущее этничности, — это разнообразные психопрактики и психологические культуры (как традиционные, так и проектируемые из области позитивного научно-психологического знания).

Очень важно, что именно на стыке теоретического знания и практического опыта, очень важно, что в форме антропологического воображения существует наша проблема. Обратите внимание, а я сейчас делаю смысловую паузу и попрошу вас в нее вслушаться: антропологическое воображение! То есть воображение, трактующее о том, откуда вообще у нас — у каждого из нас — берутся представления о том, каким может быть человек? И что он такое? Каковы основные фигуры человечности? Откуда у нас с вами это знание? И каким он не бывает и не может быть? Что по-человечески недопустимо, несмотря на все наши «слишком человеческие» упования и само-

образы? Например, снова спросите себя: клонирование — это проектная утопия? Утопия про человека, зачинаемого и вынашиваемого «в реторте», — она для вас по-человечески приемлема? Желанна?

Не так давно пришел ко мне журналист «Огонька» г-н Никонов. И на втором часе разговора признался, что он — чуть ли не киборг; и уверял, что человек случайно зародился на биологическом субстрате, а мог бы существовать на любом другом; и что лично он ничего плохого не видит в том, чтобы его переместили из этой жидкой биомассы, на восемьдесят процентов состоящей из воды, во что-нибудь кремниевое, кристаллоподобное... и более чистое, не испражняющееся, а живущее в технически стерильном мире. Ну, а лично для вас, господа-товарищи, это приемлемо было бы? Да? Вот юноши в седьмом ряду понимающе и улыбочиво кивают головами — да, мол, приемлемо!

А не так давно видел фотографию, под которой была помещена подпись «гибрид моркови с человеком» (не гарантирую, впрочем, что это не было шуткой редакторов). Ну и как, вам хотелось бы увидеть своего потомка в виде гибрида вас с морковью?

Подобные вопросы, а их можно задавать великое множество, означают, что наше антропологическое воображение (о человечности) постоянно зачем-то испытывается. Мы все чаще оказываемся поставленными перед предельными вопросами. И тема антропологически воображаемого — под именем трансгрессии — стала крайне важной для гуманитарного знания (и самосознания нашего).

И то, о чем мы с вами сегодня говорим — о родовом сознании и родовых отношениях, — также испытывемо антропологическим воображением в событиях трансгрессии (преступания границ человечности).

Спрашивается: откуда и почему возникает этот поворот мысли, чтобы думать о родовом сознании, о родовых отношениях, об этничности наконец, в терминах гуманитарно-антропологической перспективы? Я думаю, из поиска неполитических форм исторической и этнической серьезности.

Есть политические формы воображения об этническом, и есть неполитические его формы. Вы помните, наверняка, тот всплеск энергий национального самоопределения (борьбы за национально-государственный суверенитет), что имел место в начале перестройки. Так в политической форме были утилизированы наши народнические (этнические) чувства и стремления, наше народническое сознание и самосознание — сущности, по природе своей скорее культурно-психологические или культурно-экологические, чем относящиеся к сфере политической.

На первой фазе перестройки и в самом деле действия по освобождению от пут прежней идеологической и политической системы происходили посредством сжигания этнических энергий в деятельности разного рода «народных фронтов», под лозунгами национально-освободительных движений.

Была задействована колоссальная, копившаяся веками энергетика этнокультурного самоопределения, но в несобственных — политических — формах и целях.

Не стоит ли нам самим себе дать наконец-то ответ на вопрос: не сыграла ли с нами история злую шутку, попытавшись развести нас (с 200-летним запозданием, если вести отсчет Новейшего времени с 1798 г.) по разным национально-государственным квартирам? А говоря попросту, не были ли наши чувства использованы нашими же политическими лидерами не по назначению — когда естественное стремление жить в близком и понятном для нас образе жизни было конвертировано в регрессивную трансформацию одного общественно-политического строя в другой?

На втором этапе перестройки так же была использована энергетика собственности. Помните новогодний призыв г-на Ельцина к обогащению? Да, была энергетика нашего стремления к тому, чтобы хоть чем-то обладать в этой жизни, помимо восьми квадратных метров на четырех человек в железобетонно-блочном доме! Чтобы, вздохнув от «битвы за урожай» и «сверхплановую добычу», пользоваться хоть каплей личной свободы (от нужды). И это естественное стремление граждан страны, на знаменах которой после 1917 г. было написано «Владыкой мира будет труд!», было повернуто собственниками власти к гегемонии собственности.

Как сейчас в столь же не собственных целях цинично используется энергетика конфессиональной реинтеграции. Наше устремленность к вере, в свое Богосыновство, в Бога житворящего, в нетварный порядок мира, выходящего за пределы столь привычной нам и довольно часто пошлой повседневности, не обращается ли «нашими молитвами» и «благими намерениями» в террористический ад, еще более пошлый, чем «подсоветская коммуналность»?

Мы, как люди, тем самым превращаемся в человеческий материал и используемся в макрополитических или макроэкономических «больших» процессах, на что, вообще-то говоря, у нас с вами согласия никто не спрашивал. Мы его добровольно и сознательно не изъявляли, а лишь вовлечены в эти процессы.

Не состоит ли наша задача в том, чтобы самоопределиться в них, найти возможность отстоять тот образ жизни, который нам близок внутренне и за который мы могли бы, если не умирать, то, по крайней мере, хотя бы бороться, отдавая ему — по малости своей — хоть часть своей жизни и своих сил?

Так вот, вопрос в том: есть ли у этничности свое собственное будущее и лицо? Можно переадаптовать так: есть ли оно за пределами политического самоопределения и рядом с ним?

Я отнюдь не противник политической формы жизни, она с древнегреческих времен вообще составляет одну из основ европейской идентичности.

Но быть заложником одного лишь вида процессов, а именно политических процессов, я бы не хотел и не пожелал бы этого ни своим детям, ни своим друзьям, ни близким. Поэтому я и пытаюсь искать ответы за пределами политического поля: есть ли у этничности иное — гуманитарно-антропологическое — будущее, каково ее человеческое лицо? Точка.

Смысл вопроса я обозначил и рамку рассмотрения его очертил. Но я сторонник диалогической формы работы, и поскольку логическая точка поставлена, то, если здесь есть какие-нибудь два вопроса, которые бы помогли нам начать двигаться вместе, я готов сейчас на них ответить. И я прошу вас в этом отношении быть более раскованными. Вопросы — это форма вашего самовыражения и предъявления. И, пожалуйста, называйте свое имя.

— *Меня зовут Степанов Алексей. Мой вопрос — о целесообразности генно-инженерного подхода к традиционным «родовым», как вы их назвали, объектам.*

Если это вопрос о компромиссе между генно-инженерным проектным и традиционалистскими подходами к родовым объектам, то вспомним завет тов. Ульянова-Ленина: прежде чем объединяться, надо разъединиться. Более агрессивно ведет себя сейчас технократическая сторона конфликта. И она сильна, поскольку связана с миром биотехнологий, с фондоёмкими отраслями промышленности. Явно сильнее традиционного родового мира, вынужденного прибегать к немногим доступным ему способам самозащиты (увы, вплоть до терроризма). Поэтому, прежде чем искать компромиссы и синтезы, надо, чтобы каждая позиция проявила свои основания независимо. А потом уже попытаться искать синтез.

Вот мы сейчас и обсуждаем традиционалистскую и, вместе с тем, гуманитарную версию понимания родовых отношений и родового сознания. И я бы очень хотел, чтобы в этом пункте была сегодня достигнута ясность. А уже в другой раз я готов обсуждать и тему проектности традиционалистского взгляда, и возможности гуманитарно-традиционалистского синтеза через проектность.

Это очень важный вопрос. Хорошо, что он сейчас был задан. Мне было важно сказать: слияния принципиально различных, сильно противопоставленных точек зрения недопустимо! Долг промысливать все до конца, сохраняя по ходу мысли то, что принципиально различено и отождествлено, является одной из добродетелей сословия знающих. Мысля, промысливать до конца, а в деятельности и отношениях по поводу нее — искать согласия и мира.

Степанов. Продолжая вопрос, который я задал, я хочу уточнить еще вот что. Вы, Олег Игоревич, подчеркнули, что новые понятия и «новая культура» сильнее старых понятий и «старой культуры» (скажем так в кавычках). Пока кажется, что дело обстоит именно так. Но не случится ли, что новые течения, новые направления просто-напросто поглотятся старой культурой, а эта новая культура останется очаговой?

Это скорее суждение, чем вопрос. Ну, пусть будет суждение. Но я вам хочу сказать — вы очень оптимистичны. Я был бы рад, если бы традиционной культуре удалось гуманитарно-приемлущо освоить нынешние проектные нововведения. Однако нельзя забывать, что народы, так же, как культуры и вероисповедания, бrenны, т.е. смертны. История полна примерами затухания, а то и полного исчезновения великих когда-то культур и исповеданий. Что осталось, к примеру, от Гелиополя, Афин или Антиохии? Во всяком случае, не то, что составляет гордость и славу этих имен! Хотя, с другой стороны, ни один из осевых исторических процессов — ни антропогенезис (процесс становления человека), ни этногенезис, ни процесс конфессионального становления (теогенезис), строго говоря, не закончены. Наоборот, все они продолжаются, и даже есть основания считать, набирают темп и становятся интенсивней. И мы с вами, по малости своей, также участвуем в составляющих эти процессы событиях; так что ничего не предreshено до конца, и от нашего самоопределения тоже кое-что зависит.

После этих вопросов и ответов позвольте мне перейти ко второй части лекции, смысл которой я бы обозначил словами: от суверенитета — к идентичностям.

Тут речь пойдет о повороте, который на наших глазах произошел сразу и в области гуманитарного знания, и в области культурной политики. Он отсылает нас к смысловому полю, в центре которого находится слово «суверенитет». В это поле входят разные понятия, но понятия, имеющие один и тот же скрытый, глубинный смысл. Попытаемся представить себе их единство, ощутить общую им смысловую, целевую и ценностную направленность.

Слово «суверенитет», пришедшее к нам из средневековой правовой практики, чаще всего означает теперь властно-правовую самодостаточность, действие на основе ничем не ограничиваемого самопроизволения, законность — если угодно, самодержавие. В феодальной системе властных отношений суверен — тот, кто наделен полными, неоспоримыми полномочиями. В простоте говорят: хозяин-барин, что хочет, то и воротит.

В исторически переходное Новое время — между полюсами абсолютной монархии и буржуазной демократии — качество суверенности было унаследовано государством-нацией (к тому же впитавшей в себя качества нации-народа и нации-общества). Позднее именно это понимание суверенитета национальной государственности было закреплено в системе международных отношений, институтов и правовых норм.

И получилось так, что понятие суверенитета — в наших умах — накрепко срослось с понятием национальной государственности и стало международно-правовой реальностью. А затем — и внутристрановой, национальной правовой реальностью, особенно актуальной для мультиэтнических государств, где «нация» прямо не хотела совпадать с «этносом».

Становление национальной государственности началось задолго до Французской революции 1798 г., ей к тому времени было уже несколько — по разным модельным исчислениям, от шести до двух — столетий. А уже в первой половине XIX в. начались интенсивные обсуждения вопроса: а действительно ли это национальное государство является такой государственной-правовой формой, которая единственна и наиболее прогрессивна. Является ли она формой человеческого общежития, более прочих отвечающей гуманитарным, как теперь бы сказали, интересам тех народов-этносов, народов-обществ, исторически упакованных в международно-правовую оболочку национальных государств?

Тогда-то в Австро-венгерской империи в социально-демократической среде начал набирать силу другой концепт, связывавший историческую судьбу народов с национально-культурной автономией. Заметьте, во-первых, что «автономия», т.е. самозаконность, по смыслу ровно то же самое, что и «суверенитет». Это все та же способность действовать на основании своего собственного закона и усмотрения. А во-вторых, делая упор на культурную, гуманитарную составляющую суверенитета, сторонники национально-культурной автономии доказывали ее большую, в сравнении с национально-государственной суверенностью, историческую эффективность.

Но... по странному стечению обстоятельств — и в этом, можно сказать, заключалась каверза истории — через сто лет после того как историческая неэффективность национального государства стала предметом развитого правопонимания, после ужасов Первой и Второй мировых войн, развязанных под флагом национальной гегемонии (Германии), в 90-е годы XX века в бывшем СССР национально-освободительное движение приняло форму борьбы за национальный суверенитет, обретение национальной государственности: в составе России или — для некоторых — вне неё. Приняло форму, по моей гуманитарной интуиции, по моим представлениям, архаическую, исторически мало-, если не совсем «не», эффективную.

Не стали ли мы с вами заложниками политической практики позднего Средневековья — периода становления национально-буржуазного государства? Не обречены ли мы при этом на сверхсильную политизацию исторической судьбы народа, имперско-бюрократический централизм, коммерциализацию культуры, горькие плоды которых нами уже почувствованы?

Итак, суверенитет, автономия... и еще третье слово, которое говорит про то же самое, — субъектность.

«Субъект» относится к тому же самому семантическому полю, что и суверен, автономно действующее лицо. Когда нам говорят, например, «субъект федерации», разве не имеется в виду лишь слегка приглушенная суверенность? Или когда задают вопрос: «А каков исторический субъект перестройки, или субъект стратегического управления развитием?», — разве

не имеют в виду институциональную инстанцию, наделенную суверенным правом строить стратегию и автономно действовать в ее рамках?

Мы слегка очертили семантическое поле «суверенности, автономности, субъектности...», указав также на его гуманитарно-антропологическую невозделанность, непроработанность. Оказалось, оно отсылает нас к исторической практике предыдущих формаций, и вопрос о гуманитарном смысле этничности, заявленный в теме лекции, действительно исторически и политически актуальнейший.

Есть ли какое-то внеполитическое будущее у этничности? Есть ли внеполитическая альтернатива борьбе за национальное самоопределение? Или в иной постановке вопроса: какой должна быть политика — гуманитарно-антропологической, этнокультурной, конфессиональной; регионального, национально-странового или транснационального уровней, — чтобы в отношении наций-этносов, а не только наций-обществ, переименованных в гражданские, она могла бы быть исторически эффективной, защищающей их историческую судьбу и обеспечивающей историческую справедливость (так или иначе понятые)?

Либо это вопрошание останется в государственно-политической рамке, умозаключенным в институтах государственно-административного свойства, и тогда народнические (как, впрочем, и конфессиональные) упования наши — обречены?

Еще раз: есть ли у этничности собственное — гуманитарное и культурное — будущее? Вот как стоит вопрос.

В такие моменты, когда смысловые альтернативы грозят переродиться в силовые противостояния, обычно ищутся (и находятся) аффективно нейтральные концепты, позволяющие сохранять возможность мысли, общения и исторически эффективного самоопределения. Таким концептом стала идентичность, а по-русски говоря, самотождественность, благодаря которой мы тождественны сами себе и друг другу.

Идентичность в простоте означает тождественность себе (самотождественность), которой мы обладаем в силу принадлежности (тождественности) чему-то иному

Об идентичности говорят также во множественном числе, и тогда имеют в виду целый спектр идентичностей (этнических, социально-гражданских, культурных, религиозных, антропологических и т.д.). До меня перед вами выступал С.Н.Градировский и наверняка много чего рассказал по поводу динамики идентичностей в современном мире.

О принадлежности чему идет тут речь? Языку, на котором мы говорим. Народу, а точнее говоря, родам, в плетении которых мы рождены. Земле, на которой мы живем. Времени... Принадлежность каким-то другим, охватывающим нас, «большим» целостностям... Жизни, в конце концов, раз уж мы живые существа. Для православящих Бога — Царству Божию... В зависи-

мости от того, что для вас является предельными целостностями, вы станете проживать и свою принадлежность им.

Эта интуиция целочастности, сознавание себя частью целого важна и сама по себе потому, что отношению принадлежности противостоит отношение собственности. Собственность — то, что принадлежит нам, а принадлежит чему-то, мы сами становимся частью этого своего целого. Идентичность — это наша подверженность «собству», как выразился бы В.И.Даль.

Разговор об идентичностях как о принадлежности (и собственности) — это разговор на экстенциональном языке частей и целых, элементов и множеств. А есть еще интенциональный язык свойств (и качеств), в смысловом пространстве которого идентичность сближается с целостностью (и цельностью).

Но, кроме дополнительных отношений принадлежности и собственности, есть еще отношение наследования, на которое обратил внимание Л.Н.Гумилев, говоря о сохранении исторической судьбы (народа, целому которого мы принадлежим). Если первые два отношения пространственны и статичны, то сохранение судьбы динамично, энергично заряжено и — в силу направленности исторического времени — избирательно.

И, наконец, есть еще четвертое толкование идентичности, для которого важна проявленность принадлежностей, свойственностей, судьбоносности — в событиях нашей жизни, деятельности или мысли. Это уже — историческая динамика в чистом виде: о ней более уместен разговор в терминах интенций, функций и практик, а не идентик, в них выражающихся.

О каких бы идентичностях ни шла речь, мы в любом случае будем иметь дело с интенциями мысли и функциями деятельности, отсылающими нас в практический горизонт жизни, к той или иной институционально оформленной практике. Мы услышим зов и поймем: так нельзя, это неправильно, надо что-то делать! Понятно, что при всей своей нейтральности концепт идентичности не так уж нейтрален. В идентичности, как в ящике Пандоры, упрятаны (запотенцированы) мощные энергии, и прикосновение к ним, а тем более работа с ними — небезопасны.

Это в том смысле, что любая связанная энергия, когда она неконтролируемо вырывается наружу, способна производить сильные разрушения. И атомная энергия, связанная в ядре, огромна, но в большинстве естественных обстоятельств абсолютно безвредна. А вот искусственное расщепление ядра может привести к атомному взрыву, уничтожающему все вокруг; либо это расщепление происходит в атомном реакторе, хотя и небезопасном на 100%, но дающем полезную вещь — электроэнергию. Как вы, надеюсь, понимаете, со всякой энергетикой дело обстоит именно так: энергия может быть в связанном виде и в свободном виде. Есть процесс связывания энергии, а есть, наоборот, процесс ее высвобождения.

Этой метафорой я хочу сказать, что мы с вами живем во времена высвобождения и трансформации этнических энергий. И либо произойдет её

рассеивание, и тогда цельносвязанные этносы распадутся, либо, напротив, произойдет их реструктурирование, рефункционализация, переоформление. В этом случае этносы получают — из рук нашего общего будущего — свое собственное будущее.

Вот то практико-ориентированное поле намерений и замыслов (интенций), целей и смыслов, на котором нам предстоит работать. А сначала в это поле практик вникнуть — знательно и познавательно.

Очень важно для нынешней фазы понимания этничности почувствовать, что она не есть нечто статическое, константное, раз и навсегда данное. Что все идентичности — это реальность историческая и динамическая, находящаяся в процессе становления/развития, т.е. постоянного изменения, — чего фундаментализм (будь он патриотическим, этнокультурным или этнорелигиозным) не хочет принимать в расчет. Этничность не только реальность из прошлого, о которой мы знаем благодаря этнографии или этнологии, описывающей обычаи и обряды тысячелетней или столетней давности. Это не то, что мы сознаем. Это способ нашего сознания и сознания. Это не столько то, что мы антропологически воображаем, сколько само воображение человеческого. Это не то, что мы, рефлектированные традиционалисты, выражаем в своих словах и действиях, а сама наша способность манифестации. То есть этничность — это наше самовыражение, это наше самовоображение, это наше самосознание, это то, что вообще дано нам как неподлиннейшее и наживейшее в нас.

А воображение и символическая манифестация, по И.Канту, это, как вы, наверно, знаете, — то, что связывает нас с нашей телесностью и через нее — с родовой цельностью. Это — живая, современящая нас связанность нашего бытия, его данный нам в речевых ощущениях современный (нам) и событийственный (с нами) язык.

Когда я вижу на лицах слушателей такое скучающее выражение, как вижу сейчас у некоторых из вас, то всегда восклицаю: «Как, вы же присутствуете при невероятно интересном событии!». Они в ответ: «При каком?». А я им: «При событии “России”, при событии “Чувашии”, при событии всего того, в чем и чем мы живем!» Потому что все то, что нас окружает, — не скалы, что будут стоять века, а события, в которые мы вовлечены. И вот это динамическое ощущение и его проживание в настоящем и есть живой смысл того, о чем мы сегодня с вами говорим.

На этом заканчивается вторая часть моего выступления — об этничности как родовой, событийно-сознаваемой реальности, о жизне-творческом участии в ней. Далее у меня будут еще одна часть и заключение. Поэтому сейчас я снова попрошу вас сделать два-три суждения или задать мне два-три вопроса. Хотя бы из приличия.

— *Вот вы, Олег Игоревич, говорили о культуре, о странах, государствах и других исторических субъектах, которые постоянно развиваются (техничес-*

кий прогресс, телефонизация, интернетизация и все такое). Не сохнет ли это культуру в будущем, не станет ли она какой-то обобщенной? Ведь это раньше, когда страны находились далеко друг от друга и не могли между собой глубоко и близко контактировать — так, чтобы люди могли друг с другом каждый день общаться сколько им хочется, — тогда культура, вырабатывавшаяся веками, не стиралась, а сейчас...

У меня есть такое подозрение, что мы несколько мистифицируем свои коммуникативные возможности. Если взглянуть в Интернете в любой чат или форум, то найти там крупницу содержания, которая заслуживала бы имени «общения», не так-то просто! Ерунды и шелухи в Интернете не меньше, чем во всех прочих запасниках мира. Сами по себе технические возможности общительности и связанности мало добавляют.

Наш мозг, согласно данным когнитивной психологии, способен обрабатывать по несколько сотен тысяч единиц изображений в секунду. Человеческие возможности общения не используются даже на 1%! Мы по-прежнему ленивы или нелюбознательны — по отношению к своим человеческим возможностям, — как заметил еще А.С. Пушкин. И откуда тогда уверенность, если мы так к себе относимся, что с большим творческим пафосом станем относиться к ящикам по имени «Макинтош»? У меня такой уверенности нет. А про то, до какой степени были с древности связаны между собой народы, культуры и исповедания, то, думаю, нас еще ждет немало открытий. Судя по описаниям ранних форм искусства (и религий), по первым письменным текстам, которые до нас дошли, когнитивно-семантическое единство культур было необычайно сильно. Можно, конечно, считать, что это артефакт, что это просто наша методика такова, что мы их все описываем одинаково, но, по крайней мере, и это тоже только гипотеза. Поэтому я про себя могу сказать, что я не сторонник мистификации коммуникативных возможностей техники как таковой. Ведь если бы это все было именно так, то мы с вами не сидели бы сейчас в живом университете, в аудитории, а давно бы уже вязались где-нибудь на дистанте, да? Но это же — пока — очень скучные формы общения! И так далее, и так далее.

Еще один вопрос, если он, конечно, у вас есть. Только вы не подумайте, что я отбиваюсь. На самом-то деле, я просто пытаюсь утоптать и утвердить радикально-гуманитарную точку зрения! А сами по себе и технологичность, и проектность мне очень близки.

— Я хочу продолжить ту тему, которую поднял выступавший до меня молодой человек. Я хотел бы сказать, что если бы не было общения между культурами разных народов, даже в исторические времена, то у нас просто не было бы сейчас картофеля или, например, табака, или еще много чего у нас бы не было. Эти торговые отношения сблизили людей. Вы, Олег Игоревич, подчеркнули динамичность. События и в нас вносят определенные изменения, в наше мировоззрение. Я считаю, что развивающиеся в данный момент телекоммуникатив-

ные способы общения в ближайшее время все-таки на нас подействуют и мы будем рассуждать уже совершенно по-другому.

Да. Я несколько не сомневаюсь в том, что они на нас подействуют. Ведь подействовали же на нас как-то стиральная машина, керогаз и все остальное. Но как подействуют, на что и куда это действие приведет?

И я задаюсь вопросом: как это подействует на такое неотторжимое от нас качество, как наша этничность? Подействуют ли они таким путем, что она, эта этничность, будет в конечном итоге стерта? Или подействуют таким путем, что обострится наше этническое самосознание и самочувствие? Подействуют, и мы поймем, что технические инструменты — отнюдь не альтернатива нашей человеческой общительности. И отнюдь не нейтрален для «Майкрософта» и «Макинтоша» вопрос: будет ли по-прежнему английский язык языком интернационального телекоммуникационного общения? Как известно, Англия собирает теперь свои дивиденды с того, что полмира говорит на английском языке, и культивирует свою англоязычность как важнейший политический и экономический ресурс. А Франция с ее культом французского языка ничуть не менее заточена на своей этнической «языкастости», чем англоязычный мир.

Кроме того, этничность, как мы видели, сама по себе динамична, интер- и транснациональна и имеет свою собственную, присущую ей и только ей проектность.

И еще вопрос: какие формы проектной трансформации мира будут через некоторое время более актуальными? Та проектность, которая характерна для ньютоновского механического мира, та проектность, что характерна для языков программирования, или же гуманитарные формы проектности, о которых говорю я?

Когда впервые мне в руки попала эта эпопея Дж.Р.Толкиена, а это давно уже было, я пошел в ленинку — дай, думаю, посмотрю, чего же пишут об этих замечательных книжках. И напал на курс лекций юнгианского психоаналитика, который читался в Вестпоинте, в академии генштаба США и был написан на языке психоанализа К.Г.Юнга. Оказалось, язык волшебной сказки в когнитивных науках считается одним из мощных языков описания мировых глобальных процессов. А о чем, собственно, писал Толкиен? Жанр его произведений — этнофэнтези, повествование о судьбе ряда вымышленных этносов. А разве «Хазарский словарь» М.Павича — не фэнтези об экзистенциально-прагматических эффектах встречи иудейского, христианского и исламского миров? О том, как они пересекаются не только в жизни, в реальной истории, но и в засмертье, где у каждой конфессии свой Ад и свой Рай. Мы видим, как на поверхности художественного опыта начали проступать возможные будущности этих этноконфессиональных миров.

Поэтому — да, конечно, синергийный этический динамизм. Поэтому — да, конечно, живая этническая историчность. Поэтому — да, конечно, эт-

нопроектность. И к тому же взятые воображением в гуманитарно-художественной рамке, а не в той, тупой военно-политической манере, в какой сегодня решается судьба цивилизаций в местах локализации стародавнего земного Рая, то бишь в Вавилоне/Ираке.

Так что я разделяю пафос вашего динамизма, пытаюсь прочувствовать его гуманитарной смысл.

Итак, я погрузил этничность в разнообразие родовых сознаний и отношений. И — обратите внимание — хочу сейчас назвать основную задачу гуманитарной этнометодологии, которая ждет от нас своего разрешения.

Речь идет о расшивке, а потом о новой сборке, по меньшей мере, трех составляющих антропогенезиса: биогенной, относящейся к природе живого в нас, ноогенной, относящейся к природе разума в нас, и техногенной, проектно-технологической, формирующей нашу способность действовать.

Если вы вспомните ветхозаветную словесность или хотя бы одну Песню песней — а всякая дева в предзамужнюю пору должна знать этот гимн женского отношения к жизни и миру, и к супостату, супротив нее стоящему, т.е. к нам, к представителям слабого пола, к мужчинам, — вы обратите внимание, что слово «познать» в традиционном миропонимании до нового осевого времени, до возникновения философии имело два тесно сплетенных, но для нас сейчас разных смысла: познать знание и познать жену.

Познание — предмет генеалогии и гносеологии одновременно. И первая книга Библии, по-русски именуемая «Бытие», по-гречески называется «Генезис», отсылая нас к слову «ген», то есть «род». Это значит — родовой генезис; это значит — кто от кого пошел. Те, кто пошел от Адама и Евы, те — адамиты. А часть из них — ноахиты, это — те, кто пошли от Ноя... и т.д.

Итак, сдвоенность: система родовых отношений, странным образом ставшая основанием познавательного отношения к миру и логической техники знания.

В аристотелевском Органоне — первой развитой фиксации логики в европейском мире — те части, на которые сначала разделяется Единое, названы «родами». И это не случайное именование: логическая иерархия мира мыслилась по модели родовой иерархии живых существ. И наш христианский символ веры записан тоже на семейно-родовом языке: Бог-Отец, Бог-Сын, а также — Богоматерь, Богородица. И мы в Церкви — братья меньшие нашему Спасителю Господу Иисусу Христу.

Мы уже говорили, с каким упорством в современной культуре происходит стирание родовой памяти. На наших глазах отстраивается мир установочно безродовой, безсемейный и бездетный. Вопрос стоит теперь о способах биогенеза и ноогенеза, о подчиненности их техногенезу, хотя сама жизнь свой путь воспроизводства уже однажды выбрала. И какие у нас есть основания полагать, что она сделает это еще раз?

Это мы можем выбрать генную инженерию и тем самым уйти от известной нам жизни и стать чем-то другим, а не жизнь выбирает.

Получается, что «живое вещество», выражаясь слогом В.И.Вернадского, обретает одну, биоэкологическую, историю, а разум — другую, «мыследеятельностную», ноотехническую, историю.

В нашу компьютерную эпоху логика получает совершенно иные формы, чем в доматематические времена. Еще Гегель обратил внимание на то, что много сотен лет (от Аристотеля до Канта) люди строили свое мышление по одним и тем же логическим нормам. А мы с вами теперь, видя опции на экране РС, получаем свою логическую образованность совершенно иным путем. Логике в гимназиях и лицеях, как правило, не проходят. Мы приобретаем свою логическую грамотность, осваивая те или иные программы (и языки программирования) как компьютерные пользователи. И тем самым ноогенез начинается на иной, на технической платформе, а не на живой, как это было ранее.

И поскольку биоэкологический генезис выделился из ноогенеза и техногенеза, то все родовое, и в том числе этническое, получило свою отдельную, открытую историю.

И какова будет эта история, зависит, в частности, от того, как мы благодаря своему знанию ориентируемся и самоопределимся по отношению к разным частям родового сознания, родовых отношений и практик. Это в значительной степени будет зависеть от того, как мы определимся по отношению к своей этничности. И к этничности как таковой!

И еще это будет зависеть от того, как мы определимся по отношению к своей семейности. Ибо чем дальше, тем люди жестче делятся на «домушников» и «уличников». То есть на тех, кто себя естественно чувствует в состоянии домашней оседлости, для кого общение с детьми и с близкими продолжает оставаться важнейшей частью жизни, и тех, кто себя более естественно чувствует вне дома — в городе, на «улице», в других общественных местах, в городской публичной, а не в приватной домашней среде. Пока что это размежевание нарастает, каждый сам выбирает себе будущее — или «до тех пор, пока смерть не разлучит нас», или «с глаз долой — из сердца вон».

Выходит, главное — и очень лично-значимое — наше самоопределение происходит в отношении семейного, народного и церковного родства, а остальное — больше дело техники.

— У меня впечатление, Олег Игоревич, что вы не ответили на вопрос лекции.

На какой вопрос я не ответил?

— На вопрос: будет ли у этничности будущее в современном мире?

Да? А мне кажется, я продемонстрировал ответ всем своим коммуникативным поведением.

— В анонсе вашей лекции, вывешенном в Интернете, было обещано рассказать про этнозащитные функции культуры.

Мы живем на излете Нового времени, когда важнейшей функцией культуры считалось творчество, созидание. Сказать про человека, что он творческий человек, значило сказать, что стоящий, развитый, перспективный человек. Но вспомните, как именуется Господь в нашем православном символе веры: там он именуется не только Творцом мира, но также Вседержителем и Спасителем. Эта-то вот функция вседержания и прорабатывается нашей современностью в экологических природо- и культуuroохранных деятельности и социальных институтах. Поворот умов в сторону берегающего, защитного, воспроизводственного отношения к данностям природы и культуры составляет суть экологических практик. Сохранение наличного ничуть не менее важная функция культуры, чем созидание нового.

Потому что как можно чем-то обладать? Или сделав, сотворив или получив извне, или сохранив наличное. Если вещь у меня уже есть, то зачем мне ее делать? Кроме того, есть вещи, которые мы получили в наследство и которые сами сделать никогда не сможем: потому что они были сделаны руками моего отца, например.

Никто из нас не является творцом языка, на котором мы сейчас с вами говорим. Никто из нас не является творцом природной среды, в которой мы живем. Я не являюсь творцом своего пола — я получил его и, быть может, маюсь от этого. И многих-многих других вещей. Есть очень много вещей, которые мы имеем как данность. Мы можем полученное выжечь в себе каленым железом, а можем сохранить. Защита, воссоздание утраченного, воспроизводство наличного — это одна из важнейших функций культуры.

Почему вокруг культурной политики идет такая жесткая борьба? Почему срываются могилы, сносятся памятники архитектуры, а вместо них вырастают новодельные болваны? Почему сжигаются и крадутся рукописи? Все это происходит потому, что в культурных текстах аккумулируются наши этнические энергии. Видимо, кому-то на душе станет легче, не будь нас на нашей земле.

Если бы сейчас всем нам вдруг оказаться на необитаемом острове или на другой планете, то этак миллионов через десять или тридцать, как это, собственно, было в истории, мы, может быть, и доползем снова до стадии развитого социализма (упаси Господи, конечно), но зачем? Какой смысл, если он, треклятый, уже был?

Вспомним также, что герой философской утопии Платона — страж, тот, кто охраняет целостность унаследованного.

— Кто носители перечисленных вами функций творения, сохранения, воссоздания?

Вопрос о носителях вторичен. Вот ответьте мне: где заложена человечность?

— В общественных отношениях?

Что значит «в общественных»? Где?

— Везде заложена.

Нет! Если бы она была заложена везде, то везде бы были люди, а не зверюги и бандиты, насильники и лжецы, и совратители, наконец. Везде обитали бы сущие ангелы, везде процветала бы человечность. Но что-то ее не хватает. Она где-то в душе, в сознании? Или, быть может, в памятниках культуры? Нет, чтобы найти местоположение того, что мы ищем, стоило бы воспользоваться церковным словом «таинство».

Не знаю даже, сколько наук изучают брак и семью — от сексологии до психологии семейных отношений, но есть еще таинство брака. И пока стороны имеют волю сохранять его, то до каких бы там битв (словами или скалками) они не доходили, они все-таки в браке находятся. Но наступает момент, когда одна из сторон говорит: «А ну его!», — и тогда конец.

И, напротив, в чем состоит обряд бракосочетания? А в том, что в присутствии свидетелей, священнослужителя и Бога на вопрос: «Согласен(на) ли...» — отвечают: «Да, согласен(на)...». Воля к сохранению уз, которые в здравом уме и трезвой памяти добровольно на себя приняли, — вот что тут важно. Воля как самосознание, самоопределение и самопроизволение. И впредь — сохранение этой идентичности.

А теперь вернемся к вашему вопросу. Точно так дело обстоит и со всеми родовыми отношениями, в том числе и с этничностями. Прибегнем к аналогии: сначала был радиоприемник детекторный, потом стал ламповым, потом транзисторным, теперь эмулирован в компьютере; функция аудиальной телекоммуникации сохраняется, хотя качество носителя сигнала меняется. Поэтому я и говорил об этничности как о сознании, о воображении, о выражении, как о витальной интенции (и воли к жизни). Об этничности как способе бытия, пребывания и действия в мире, погрузив ее, этничность, в разнообразие родовых отношений, указав на то, что грани ее подвижны.

Как спросил бы Л. Н. Гумилев: «Есть у нас воля к сохранению своей исторической судьбы?». Тогда мы найдем способ ее сохранить. Нет воли-как-намерения и воли-как-замысла — то, хоть тресни, при любых ресурсах ничего не получается. Ну, тогда этничность наша из разряда судьбы перейдет в разряд памятников культуры, будет музеефицирована. Будет еще один «живой музей» и «рай для туристов», а по сути — еще одна резервация.

— Вот так мы строили-строили свое светлое будущее, а нас же за это и покарали!

Вот именно, что покарали. Один раз покарали — нам мало? Так к чему нам тогда глобальная деревня? Зачем еще один всемирный интернационал — теперь уже буржуазно-либеральный? Стали строить и оказались в известном месте, не хочу при дамах называть, в каком именно. Все там оказались — без различия полов и национальностей. Оказались в хрущевой разрухе, где иде-

алом было восемь квадратных метров на человека, а потом аж двенадцать к 2000 г. — ух, какое счастье!

В заключение выступления расскажу-ка я еще одну историю.

Наш коллега Андрей Головнев, этнограф и визуальный антрополог, доктор исторических наук, автор стоящей книги «Говорящие культуры», снял визуально-антропологический фильм «Путь к святилищу». Когда я смотрел этот фильм, меня не покидало ощущение, что шаманы-ненцы, духовные вожди народа, препровождавшие автора фильма к своему главному святилищу, сами хотели, чтобы фильм этот был снят и показан в Москве, Торонто — везде; чтобы люди в мире знали правду об их образе жизни — об их месте в мире, о воле, о тундре, об оленях, обо всем том, чем они жили и живут, как понимали и понимают эту жизнь. И они отправляют это послание в открытый мир, сознавая вероятность гибели этого своего образа жизни. Но, тем не менее, отправляют послание в открытый, не известный им мир, ибо правда сама по себе вечна и с ней ничего не случается. То есть понимая, что, если воля к сохранению исторической судьбы есть, она что-то сделает в этом мире.

Вы спрашиваете меня про ценность этнического и культурного разнообразия? Но ведь и оно суть факт жизни и факт истории, и, исходя из этого, к нему надо относиться как к залогоу надежности и устойчивости. Его наличие повышает шансы выжить в том образе жизни, который мы сами считаем для себя приемлемым и важным.

Труднее всего сейчас сохранять критичность в отношении к составу традиций своей культуры, когда с ней как с целым так варварски и цинично поступают. И поэтому мы склонны защищать все скопом: услышал «традиционный образ жизни» — уже хорошо! Нет, разве ритуальное воровство скота или похищение людей, чье бы оно ни было — кавказское или сибирское, — чем-нибудь может быть оправдано? Это тоже традиция, но мы бы с вами не сказали, что для нас — приемлемая.

— *Сохранять критичность?*

Да, сохранять критичность, стремясь выработать этнокультурно и профессионально корректный язык рефлексированного традиционализма.

А.А. Пископнель

Переговоры как коммуникативно-мыслительное пространство конфликта

В подавляющем большинстве работ, посвященных переговорам, они рассматриваются как нечто само собой разумеющееся, и авторы ограничиваются замечанием, что переговоры — это то, чем мы заняты каждый день с утра до вечера — дома и на улице, на работе и в гостях. А раз это так и дело это хорошо знакомое всем и каждому, то надо переходить прямо к сути дела: к обсуждению, как эти самые переговоры вести правильно, наилучшим образом, чтобы достичь своих целей.

Тем самым, с одной стороны, переговоры отождествляются с «коммуникацией» как таковой или с «общением», а с другой — основная проблематика и содержание этих работ зачастую сводятся к обсуждению «правильных» методических схем и методик ведения «эффективных» переговоров, позволяющих тем или иным социальным субъектам разрешать свои конкретные проблемы.

Переговоры — это всегда коммуникация и общение, но продуктивно ли сводить содержание понятия переговоров к содержанию таких родовых понятий? Очевидность эта сразу же исчезает, когда рассмотрение проблематики переговоров происходит в определенном контексте, в частности в контексте конфликтологическом.

Трудно возразить что-нибудь по поводу необходимости и прагматической полезности оснащения тех или иных социальных субъектов подобными средствами и формирования их конфликтной компетентности. Однако на этом уровне, уровне тех или иных «факторов», определяющих протекание конфликтов в тех или иных конкретно-эмпирических условиях, результатов такой методической рефлексии оказывается столько, что неизбежно возникает новая проблема — как-то разобраться в их тождестве и различии, создать какой-то порядок, провести ту или иную их инвентаризацию и систематизацию¹.

От методической к теоретико-методологической рефлексии переговорного опыта

Переговоры, как и всякое социальное квазиестественное эмпирическое явление, в котором участвуют конкретные люди в конкретных обстоятельствах, бывают разными и всякими. Фактически это — единственное непроти-

¹ Так, анализируя исследования, посвященные выделению только ключевых личностных черт, «управляющих» конфликтным поведением, Е. Ван де Влиерт и М. Ейвем насчитали 44 модели реакций на конфликт и 169 поведенческих тактик (см. *Леонов В.*

воречивое суждение, которое может быть по их поводу сформулировано. Поэтому большинство работ, посвященных переговорам, описывает и анализирует не переговоры как таковые в огромном разнообразии их эмпирических проявлений, а так называемые «успешные» переговоры. Причем зачастую не столько описывают, скажем, в качестве разного рода положительных и отрицательных примеров, сколько предлагают средства с самого начала строить свои переговоры так, чтобы они стали «успешными». Другими словами, конфликтология занята не столько выработкой *образа* переговорного процесса, сколько разработкой его *образца*, т.е. является, как бы она сама себя при этом ни рекомендовала, скорее нормативно-эпистемологической, чем научно-познавательной дисциплиной.

Но какие переговоры имеют шанс стать успешными? «Заинтересовавшись проблемами переговоров, я понял, что не так-то уж просто определить, что представляют из себя действительно успешные переговоры. Не было разъяснений по этому поводу и в литературе. Большинство практических трудов в основном представляли из себя набор тактических указаний. Несмотря на то, что книги эти были захватывающими, я видел в них мало пользы. Самый главный недостаток практически всей научной литературы в этой сфере (около 400-500 детальных работ) — неприемлемость решения практических задач и отсутствие интегративности» (*Мастенбрук* 1993, с. 8). Так как ответ на этот вопрос далеко не прост, его обсуждение и является основным теоретическим содержанием работ, посвященных переговорам².

С успешными переговорами, как правило, связывают само разделение конфликтов на *конструктивные* и *деструктивные*. Но для нас более важно, что, при всех существующих разночтениях в содержании понятия конфликта и выявлении сути такого рода явлений, само разделение конфликтов на конструктивные (содержательные) и деструктивные (формальные) всегда связывается не с *текущей*, а с *будущей* ситуацией. Фактически с особенностями фазы или стадии «выхода» из него, с рациональным «управлением» конфликтом, поскольку по отношению к текущей ситуации конфликт всегда деструктивен.

Причем уклонение от борьбы или продолжение открытой борьбы считаются, хотя и по разным основаниям, дефицентными способами преодоления конфликта, и основной упор делается на третьей стратегии — стратегии ведения переговоров. Это, как правило, прекращение непосредственного противодействия и перевод его в *коммуникативно-мыслительный* план, план открытого обсуждения участниками своих разногласий и усилий «прямого» со-

² «О любом методе переговоров можно достаточно верно судить с помощью трех критериев: он должен привести к разумному соглашению, если таковое вообще возможно; он должен быть эффективен; он должен улучшить или по крайней мере не испортить отношения между сторонами» (*Фишер, Юри* 1992, с. 24).

гласования своих интересов³.

Существует немало добротных руководств, предлагающих разработанные по «фазам» и «шагам» разветвленные методики ведения переговоров применительно к разным типам конфликтов, конкретным условиям их проведения, составам участников, разрешаемым проблемам, преследуемым интересам и т.д. и т.п. Они содержат много практико-методических знаний, тонких различий и разумных соображений по организации и ведению переговоров, полученных в результате методического обобщения многолетнего опыта их проведения и разрешения конфликтов разного типа. Но основной упор в них сделан, естественно, не на *описания* переговоров в процессе разрешения конфликтов, а на *предписания*, предполагающих понимание их смысла и использование в качестве руководства к действию. Поэтому они, как правило, обходятся без более или менее развернутого обсуждения и концептуализации переговорного процесса в контексте конфликта⁴.

Характеризуя этот опыт, следует прежде всего иметь в виду, что это — опыт реального коллективного мышления *тактического* уровня, в котором конфликты выступают как явления практического взаимодействия единичных или интегративных социальных субъектов. Именно это обстоятельство обычно косвенно фиксируют, утверждая, что они являются комплексными образованиями (т.е. что «любой конфликт имеет множество сторон, аспектов, что требует комплексного подхода к его изучению») (*Леонов а*) и выступают в качестве объекта изучения не одной, а целого ряда гуманитарных дисциплин⁵.

Это утверждение следует рассматривать через призму противопоставления «реальное — действительное», в рамках которого «реальность» объемлет собой весь чувственный практический опыт человека, во всей его полноте «здесь» и «теперь», а «действительность» объемлет собой лишь те стороны и аспекты этого опыта, которые можно в мышлении и деятельности объективировать в качестве самостоятельных сущностей, образующих относительно замкнутый, самодостаточный, внутренне упорядоченный и подчиненный определенной всеобщей и необходимой связи особый мир (хронотоп). Здесь дей-

³ «Отношения между переговаривающимися сторонами определяются следующими параметрами: стороны в переговорах взаимозависимы, стороны в переговорах представляют различные интересы, между ними нет значительных различий в силе» (*Мастенбрук* 1992, с. 9).

⁴ Для понимания предметного содержания опыта здесь вполне достаточно смысловых «определений».

⁵ Ср., например: «Конфликт как феномен общественной жизни является объектом изучения многих обществоведческих дисциплин — политологии, социологии, политической экономии, психологии, истории и пр., в том числе и этнографии, где конфликт предстает, например, в виде этнофобии» (*Иордан* 1992, с. 111). Или «конфликтология... это междисциплинарная область 11 отраслей знаний» (*Анципов*).

ствительность по отношению к реальности — частная, особая, упорядоченная, законосообразная реальность⁶.

Само же выделение и конституирование тех или иных действительностей, в отличие от реальности, ее «разложение» на действительности, обретает смысл именно в целях упорядочения, придания необходимого характера тем или иным связям и отношениям. В частности, именно таким путем в рамках научно-познавательной деятельности решается задача интеграции, объединения тех или иных сторон человеческого опыта за счет подчинения их тем или иным «законам» той или иной науки. Но «законы» разных действительностей — это разные и не сводимые друг к другу «парциальные» законы. Образующие же чувственного практического опыта человека «принадлежат» сразу многим действительностям и тем самым как таковые всецело ни одной из них.

Другими словам, если всерьез принимать слова о необходимости научно-познавательного изучения конфликтов, построения общей научной теории конфликтов и т.п., то по отношению к тем явлениям реальной жизни, которые именуются конфликтами во всей их конкретной определенности, они окажутся малоосмысленными. Ни такой науки, ни такой теории построить заведомо невозможно. Именно поэтому руководства по проведению переговоров таких теорий не содержат и на построение их не претендуют — именно это дает им возможность строить свои предписания, заимствуя знания и представления разных научных дисциплин и схематизируя свой непосредственный опыт. Но эта «комплексность» в отношении целого ряда дисциплин вовсе не приводит к появлению синтетических теорий, ибо ее назначение не в том, чтобы выделить необходимое и всеобщее содержание в разного рода конфликтах, а наоборот — обеспечить соответствие этих предписаний конкретным ситуациям.

Обратной стороной этих предписаний, призванных обеспечивать эффективность переговорного процесса, является неспециализированный характер многих рекомендаций и соответствующих им знаний и представлений, хотя и необходимых для обеспечения полноты и осмысленности совершаемых социально-практических действий, но не имеющих прямого отношения к *действительности* конфликтов. Многое в них отражает не специфику конфликтного взаимодействия как такового, а любого и всякого социального взаимодействия — общения вообще, коммуникации вообще, противодействия вообще, эмоционального реагирования вообще и т.п. Поэтому для того, чтобы выделить в них специфическое содержание, необходимы схематизация смыс-

⁶ Обычно, когда хотят в мыследеятельности дистанцировать действительности разного рода от реальности чувственного предметно-практического опыта, то говорят о реальности с соответствующим предикатом — т.е. о физической, биологической, социальной, языковой, психологической, художественной и т.п. реальности (т.е. действительность — это «существование как...», или «существование в качестве...»).

лов таких предписаний, изолирующая их абстракция и идеализация, онтологизация и объективация.

Другими словами, здесь наряду с методической востребованной оказывается и рефлексия теоретико-методологическая. В ее рамках результаты методической рефлексии могут рассматриваться в качестве исходного эмпирического материала, выражения конкретного опыта.

Смысл подобной предельной схематизации в обнажении «принципиально-методологического скелета» этого опыта, тех неявных предпосылок, которые составляли необходимую предпосылку для получения самого опыта ⁷.

Прежде всего следует отметить, что методическая рефлексия так или иначе различает в опыте переговоров две стороны, две *практики* и соответственно две *техники* их проведения — *социотехнику* и *психотехнику* переговорной стратегии, хотя форма осознания этих разных техник может быть различной.

Так в Гарвардском методе «принципиальных переговоров» Роджера Фишера и Уильяма Юри это различие и противопоставление фактически является первым из четырех его основных пунктов, и в качестве предписания самая первая рекомендация участникам переговоров гласит: сделайте разграничение между *участниками* переговоров и *предметом* переговоров ⁸.

В основание этого метода ведения переговоров положено, как известно, представление, что цель переговоров состоит в удовлетворении подспудных интересов (потребностей) участников, а основное их содержание связано с разрешением объективной проблемы их согласования. Однако, хотя «суть дела», объективное содержание проблемы и стало источником конфликта, и привело к необходимости переговоров между его участниками, первой предпосылкой их успешности является отделение «проблемы людей» от «проблемы предмета переговоров».

«Мы существа с сильными эмоциями, у которых часто радикально различное восприятие, и нам бывает трудно общаться. Как правило, эмоции связываются с объективными свойствами проблемы. Предпочтение той или иной позиции ухудшает дело, ибо люди идентифицируются со своими позициями. Поэтому, прежде чем начать работать над существом проблемы, необходимо отделить “проблему людей” и разбираться с ней отдельно. Если не прямо, то косвенно участники переговоров должны прийти к пониманию того, что им

⁷ Основное различие между двумя этими видами рефлексии заключается в том, что «только прослеживая каждый принцип до его крайних выводов, беря каждое понятие в пределе, к которому оно стремится, каждый ход мыслей до самого конца, иногда додумывая его за автора, можно определить методологическую природу исследуемого явления» (Выготский 1982, с. 354).

⁸ Примерно то же самое имеет в виду и Мастенбрук, формулируя одно из своих предписаний для переговорщиков: «отделяйте человека от его поведения» (Мастенбрук 1992). Выполнение его обеспечивает атмосферу доверия, доброжелательности и надежности.

необходимо работать бок о бок и разбираться с проблемой, а не друг с другом» (Фишер и Юри 1992, с. 28).

Есть два основных отношения, две точки зрения на место социотехники и психотехники в возникновении и разрешении конфликтов вообще и переговоров в частности. Одна точка зрения рассматривает «проблему людей» (эмоционально-волевого начала) как неизбежное, но неспецифическое условие любых конфликтов, а другая связывает с ней суть конфликтных явлений как таковых. В переговорной практике разные техники, их употребление, могут быть переплетенными и зачастую неотделимыми друг от друга, и разница между ними становится очевидной только там, где за основу берется лишь одна из них. В зависимости от развиваемого в том или ином направлении конфликтологической мысли содержания понятия «конфликт», акцент в переговорном процессе делается или на объективной проблеме (проблеме интересов и выражающих их идей), или на эмоционально-волевом начале участников (проблеме людей) — на умении манипулировать противником и подчинить своей воле, используя его слабости, прежде всего психологические⁹.

С точки зрения теоретико-методологической рефлексии, и эта точка зрения с достаточной отчетливостью может быть обнаружена в методе «принципиальных переговоров», «проблема людей» есть неизбежное, но неспецифическое условие любых конфликтов, а специфика именно конфликтных отношений связана с «проблемой интересов и идей»¹⁰.

Специфическое и неспецифическое содержание в конфликтных отношениях выявляется (если выявляется) методической рефлексией далеко не всегда — из-за того, что в ее рамках редко проводится типологическое различие *эпизодических* (линейных) и *периодических* (циклических) форм социального взаимодействия применительно к взаимодействию конфликтному.

В самом общем виде переговоры описываются как деятельность, направленная на удовлетворение интересов взаимодействующих сторон за счет выработки *соглашения*, которое устраивало бы обе стороны переговоров. При-

⁹ Такой взгляд является естественным выражением точки зрения, что «конфликт — это болезнь, вызываемая “микробами лжи и зла”» (Бродаль 1991).

¹⁰ Трудности их различения и противопоставления друг другу тесно связаны с тем, что «объективные» интересы и проблемы, с ними связанные, проявляются в социальном взаимодействии опосредованно, т.е. в известном смысле тоже через и как «проблемы людей». «В конечном счете, однако, причиной конфликта является не объективная реальность, а происходящее в головах людей. Истина — это просто еще один дополнительный аргумент — возможно, хороший, а возможно, и нет, который помогает справиться с расхождениями. А сами расхождения существуют постольку, поскольку они образуются в мышлении людей... Каким бы полезным ни было обращение к объективным фактам, в конечном счете именно реальность в том виде, в котором видит ее каждая из сторон, составляет проблему переговоров и открывает путь к ее разрешению» (Фишер и Юри 1992, с. 38-39).

чем само это соглашение трактуется как некоторое окончательное «решение», позволяющее эти взаимные интересы так или иначе удовлетворить¹¹. Эти решения описываются как «конечные» решения непосредственно об этих взаимных интересах («желаниях и заботах»), так сказать в терминах самих предметных интересов.

В первом приближении для переговоров в рамках одноактных (эпизодических) конфликтов такая «модель» переговоров достаточна. Но в случае конфликтов многоактных (периодических) она предполагает новый цикл переговоров в каждой очередной, повторяющейся (тождественной) ситуации конфликтного взаимодействия, что явно нерационально. И, следовательно, такая модель не учитывает важной особенности конфликтных отношений. Прежде всего потому, что в ней конфликт и соответственно переговорный процесс имеют «плоскую», одноуровневую организацию.

То, что такая модель в принципиальном отношении неадекватна сути дела в переговорном процессе, хорошо осознают те же Р.Фишер и У.Юри. «Процесс переговоров всегда происходит на двух уровнях: на одном обсуждение касается существа дела, на другом оно сосредоточивается — обычно подспудно — на процедуре решения вопросов по существу. При обсуждениях на первом уровне речь может идти о вашем жалованье, условиях аренды или значаемой цене. Второй уровень обсуждения призван ответить на вопрос, каким образом вы будете вести переговоры по существу проблемы: используя мягкий или жесткий подход, либо применяя какой-то иной метод. Переговоры второго уровня являются игрой в игру — “мета-игрой”...

Этот второй уровень, вообще говоря, не заметен, поскольку, похоже, все происходящее на нем случается без какого-либо сознательного решения. Только когда приходится иметь дело с партнерами из других стран, особенно с теми, у кого совершенно другая культурная основа, вероятнее всего, станет ясной необходимость установления какой-то приемлемой процедуры переговоров. Вот с этой точки зрения ответом на вопрос, какой подход принять — мягкий или жесткий, — будет — “никакой”. Поменяйте игру» (Фишер и Юри 1992, с. 27).

В этом свидетельстве нам важно подчеркнуть несколько моментов: во-первых, квалификацию переговоров как «игры», а их уровней как *игры* и *мета-игры*; во-вторых, то, что второй уровень оказывается в большинстве случаев

¹¹ «Переговоры являются основным средством получить от других людей то, чего вы хотите. Это — челночная взаимосвязь, предназначенная для достижения соглашения, когда вы и другая сторона имеете какие-то совпадающие либо противоположные интересы» (Фишер и Юри 1992, с. 18). Или «переговоры — стратегия, необходимая в случае, когда на карту поставлены различные, если не сказать взаимоисключающие друг друга, интересы, но, вместе с тем, существует определенная степень взаимозависимости двух сторон, которая позволит прийти к соглашению, выгодному для обеих сторон. Безусловно, стороны не будут соглашаться друг с другом, но, тем не менее, они бы хотели прийти к какому-либо соглашению, т.к. ни промедление, ни борьба за свои интересы не принесут им пользы» (Мастербрук 1993, с. 10).

незаметен и «происходящее на нем случается без какого-либо сознательного решения» или «подспудно»; в-третьих, суждение, что на первом уровне речь «касается существа дела», а на втором — «процедуры решения вопросов по существу».

Нам представляются также верными как суждения о том, что конфликт и переговоры в рамках конфликта — это с необходимостью двухуровневая структура, так и о том, что это, как правило, остается незамеченным. Последнее, на наш взгляд, обусловлено тем, что «модели» переговоров отрабатываются преимущественно на эмпирическом материале эпизодических конфликтов. Их же особенностью является как раз то, что для них уровни игры и мета-игры, т.е. принципы выработки решения и сами решения, фактически совпадают¹². Поэтому принципиальная разница между уровнями если и становится эмпирически очевидной, то лишь в случае конфликтов периодических.

А вот что касается «существа проблемы», то представление о нем непосредственно зависит от понятия и модели конфликта, которые берутся на вооружение тем или иным автором. То «существо проблемы», которое имеют в виду Р.Фишер и У.Юри, связанное с непосредственным удовлетворением интересов каждой из сторон переговоров, — это лишь проблемы каждой из сторон в их отдельности, а вовсе не существо конфликтных отношений сторон, их взаимодействия. Говоря их же языком, в процессе переговоров должны в первую очередь быть установлены «правила игры», а уж на основе этих правил достигнуто взаимоприемлемое удовлетворение интересов тех или иных участников переговоров (сторон конфликта).

Вопреки распространенному убеждению ни потребностно-мотивационная, ни когнитивная дивергенции сами по себе еще не определяют характер социального взаимодействия. Поэтому эмпирической почвой конфликтов может быть любая определенность общественной жизни. А значит, сущность конфликта инвариантна подобным определенностям самим по себе, и его смысл связан не с *предметным содержанием* противодействия (т.е. не с тем, по поводу чего оно возникает и разворачивается), а с его *формой регуляции*. Другими словами, конфликты порождаются дефицитной регуляцией взаимодействия. Соответственно такого рода теория может быть названа «регуляционной».

Это суждение опирается на представление, что характер социального взаимодействия существенным образом определяется той парадигматикой, ко-

¹² Ср., например: «при сотрудничестве участники переговоров строят новые отношения, позволяющие им получить некий новый продукт. Их цель состоит в том, чтобы договориться о “вкладе” каждого, а также об организации взаимодействия и распределения полученного. Иначе ставится задача в конфликте. Здесь основной акцент делается обычно на распределении или перераспределении имеющегося. Для участников переговоров проблемой является, образно говоря, не то, как “испечь пирог”, а то, как разделить его» (Лебедева 2007).

торую каждая из сторон «по умолчанию» и независимо от степени осознания вытягивает в общее пространство (ситуацию) на правах регулятора процессов поведения в реальном времени, т.е. теми ожиданиями (экспектациями), в которых находит свое выражение представление о том, что может и должна (и, соответственно, чего не может и не должна) взаимодействующая сторона делать. Если одна из сторон, с точки зрения другой, осуществляет действия, которые не может и не должна осуществлять, то и возникает конфликт. Другими словами, конфликт лишь делает явным латентную несовместимость регуляторов взаимодействия, которыми руководствуются его стороны.

Ведь в конечном счете конфликты отличает от других форм социального взаимодействия прежде всего то, что это — «игры без правил» (в смысле единых правил, обязательных для обеих сторон), где каждый сам себе устанавливает правила и сам же решает, следовать им или нет. Действия каждой из сторон основаны на собственном интересе и целеопределены, но это — *определенность* действий сторон, а не их взаимодействия.

Отсюда — *неопределенность* (спонтанность, ситуативность и незавершенность) подобного противодействия самого по себе. Лишним аргументом в пользу такого суждения может служить то обстоятельство, что, когда конфликт рассматривается как амбивалентное явление, то именно *регулируемость* есть качество, с которым связывается возможность позитивного влияния конфликта на общественную жизнь. С точки же зрения оргдеятельностной модели именно *нерегулируемость* и представляет собой основное содержание конфликта в его чистом виде, ибо отсутствие единой парадигматики (единых «правил») и означает дефициентность регуляторов конфликта как рационального и осмысленного — интегрированного — взаимодействия.

В качестве основы выделения конструктивных форм методическая рефлексия рассматривает корреляцию интересов сторон конфликта. В случае совпадения интересов в качестве такой идеально-типологической формы — взаимовыгодное сотрудничество, а в случае противоположности — соперничество или борьбу. Ориентируясь на них, «вы стремитесь найти взаимную выгоду там, где только возможно, а там, где ваши интересы не совпадают, следует настаивать на таком результате, который был бы обоснован какими-то справедливыми нормами независимо от воли каждой из сторон» (Фишер, Юри 1992, с. 19).

Другими словами, основная стратегия переговоров связывается с анализом сочетания интересов сторон конфликта и для каждого из них выбора своей конструктивной формы взаимодействия. «Мне кажется, что людям все-таки еще трудно осознать тот факт, что тактики борьбы и сотрудничества могут быть использованы в комплексе. Долгое время мы мыслили и действовали под влиянием жесткого разделения между согласием и конфликтом. Тем не менее, я вижу абсолютно возможной комбинацию сотрудничества и борьбы и строгого следования своим интересам. Можно даже сказать, что эта комбинация придает отношениям оттенок продуктивного напряжения и энер-

гичности. Борьба и сотрудничество являются как бы дополняющими друг друга элементами. В этом случае переговоры можно представить как динамическое равновесие между борьбой и сотрудничеством» (Мастенбрук 1993, с. 12)¹³.

Каковы же механизмы доопределения конфликта, которые позволяют сделать его регулируемым, какие действия в ходе переговоров способны внести бóльшую определенность во взаимодействие сторон?

В теории решения изобретательских задач (ТРИЗ) есть простой принцип перевода нерегулируемой системы в регулируемую. Если в системе нет элемента(ов), на которые можно воздействовать для ее регуляции, то следует в эту систему такой(ие) элемент(ы) внести, связав с другими элементами. Именно эта связь и выступит транслятором регуляторных воздействий на систему.

В переговорной практике, если она эффективна, новые элементы не могут не вноситься в «систему» конфликта в процессе переговоров, однако по большей части это остается неосознанным на уровне методической рефлексии или осознанным в частной и ограниченной форме. Как это делают, например, те же Р. Фишер и У. Юри, обсуждая особенности своей «гарвардской стратегии (метода)» ведения переговоров: «В отличие от всех других стратегий использовать ее даже легче в том случае, если другая сторона будет знакома с этой стратегией. Если они, т. е. другая сторона, прочитают эту книгу, тем лучше» (Фишер и Юри 1992, с. 23)¹⁴.

Речь идет о конфликтологических знаниях и умениях использовать эти знания в конкретной ситуации для ведения переговоров (т.е. о конфликтопрактических компетенциях сторон и посредников переговоров). Собственно говоря, необходимость в выработке подобных знаний и стимулировала становление и развитие конфликтологии. Причем, как и всякое гуманитарное знание, подобное знание является деятельным знанием и адресовано не только и не столько стороннему «наблюдателю», сколько самим субъектам переговоров в качестве средств организации и самоорганизации мыследеятельности противоборствующих сторон.

Как известно, предпосылкой естественнонаучного подхода является такое противопоставление *объекта* и *знания* о нем, в рамках которого объект обладает независимым от знания бытием, а знание (содержание знания) — в той мере, в какой оно выступает как знание объективное, — наоборот, зависимым и определяемым объектом в его бытии. Область социокультурных явлений той или иной гуманитарной дисциплины имеет дело с такими «объектами», неотъемлемой и отличительной особенностью которых является наличие в их составе и структуре таких элементов, как «знания», и, следовательно,

¹³ Следует иметь в виду, что В. Мастенбрук исходит из триарной типологии базовых форм социального взаимодействия: «сотрудничество — переговоры — борьба».

¹⁴ То есть, по сути дела, даже для них это не принцип, а лишь возможность и благое пожелание.

но, такого отношения между объектом и знанием, в рамках которого не только знание зависит от объекта, но и объект от знания. Другими словами, для социокультурного способа бытия характерным выступит как раз то, что здесь объект и знание не могут быть противопоставлены друг другу, так как знание оказывается элементом самого объекта, конституируя такую форму их единства, как *субъектность*.

Включение в переговорный процесс *метазнаний*, т.е. конфликтологических категорий и теоретических схем, и на их основе рефлексии конкретной конфликтной (и переговорной) ситуации и является способом увеличения *определенности* взаимодействия и способно превратить его во взаимодействие регулируемое. Обычно же методическая рефлексия основной упор делает на знании-понимании лишь первого уровня, и речь идет о понимании и учете предметных интересов, точек зрения, эмоционального состояния и т.п. другой стороны. Включение этих знаний в переговорный процесс важно и необходимо, но их значение относительно и определяется контекстом (рамкой), задаваемым именно метазнаниями.

Переговоры предпринимаются с целью добиться согласия (*соглашения*) между противоборствующими сторонами. Тем самым основной смысл переговоров — интеграция (в определенной степени и в определенном отношении) противостоящих в конфликте сторон-субъектов. *Эпистемологизация* и на ее основе согласованное «видение» ситуации через призму конфликтологических знаний как идеализованных мыслительных средств, обладающих объективным (т.е. независимым от конкретных позиций сторон) содержанием, и есть первое условие такой интеграции. А она невозможна, если такие средства, задающие некоторую вполне однозначную модель конфликта, не становятся основой переговорного процесса для обеих его сторон.

Таким образом, переговоры не просто будут «даже легче» в том случае, если обе стороны в равной мере станут обладать сопряженной конфликтной компетентностью, а полнообъемные рациональные переговоры вообще без этого невозможны.

Переговоры в оргконфликтном подходе

Пассивное завершение конфликта связано с *истощением необходимых ресурсов* с одной или обеих сторон. Это своего рода механическое его завершение, когда либо одна сторона в результате истощения прекращает свои действия (противодействие), в то время как другая еще способна действовать, либо обе стороны оказываются истощенными и дезактивированными¹⁵. В тех случаях, когда ресурсы оказываются практически неистощимыми или возобновляемыми с обеих сторон, то и конфликт пассивным образом не завершаем.

¹⁵ Точно так же, как сам собой заканчивается пожар, когда выгорает все, способное гореть.

Активное завершение конфликта также возможно как в одностороннем, так и двустороннем порядке. В одностороннем порядке активное завершение конфликта отличается от пассивного тем, что одна из сторон прекращает противодействие в результате принятия решения, на основе отрицательной прогностической оценки соотношения затрат и выгод от продолжения противодействия. Другими словами, в одностороннем порядке конфликт завершается действием одной из сторон (то, что обычно и называют признанием поражения). Активное завершение конфликта в двустороннем порядке возможно только через *взаимодействие по поводу конфликта*, т.е. переговоры.

Выделенные моменты методически-обобщенного переговорного опыта можно использовать в качестве предварительных предпосылок рассмотрения коммуникативно-мыслительного пространства (*пространства переговорного процесса*) в оргконфликтном подходе (Пископнель 2002).

С характерной для него точки зрения конфликты являются не естественными, а естественно-искусственными образованиями. Поэтому не может быть никакой естественнонаучной (натуралистической) теории конфликта и малоосмысленной оказывается чисто исследовательская деятельность по поиску «законов» конфликтов, ибо они как «естественные» явления не обладают никакой определенностью (закономерностью)¹⁶. Оргдеятельностный подход строится на идее придания естественной основе конфликта (непосредственному первичному противодействию) искусственной определенности, на возможности *сделать его определенным* за счет введения в него артефактов.

Общей рамкой организации и ведения переговоров становится здесь *разделение и отделение двух проблемно-тематических пространств (областей) переговорного процесса* (пространств объективного противодействия субъектов взаимодействия и жизнедеятельности индивидуальностей, его осуществляющих), *удержание их в такой противопоставленности друг другу* и «работа» в каждом из них в соответствии с их имманентной «природой» и логикой (социотехнической, в одном случае, и психотехнической — в другом). Причем такое разделение и удержание не может стать результатом некоторого акта, а должно быть одним из внутренних сопряженных процессов процесса переговоров¹⁷.

Основная онтологическая предпосылка для ведения переговоров — многоуровневое (минимально — двухуровневое) строение социального взаимодействия и полагание, что именно *парадигматика*, матрица сопряженных регулятивов («правила игры»), в конечном счете определяет конкретную целостность социального действия, а разные действия типологически различаются

¹⁶ Известный тезис Р.Дарендорфа, что «общее объяснение структурной подоплеки всех социальных конфликтов невозможно», выражает, по сути дела, ту же мысль, только в дефициентной форме.

¹⁷ «Отделение людей от проблемы — не устают напоминать Р.Фишер и У.Юри — не является чем-то, что вы можете однажды сделать и забыть об этом; вы должны продолжать работать в этом направлении» (Фишер, Юри 1992, с. 55).

своей парадигматикой (своими «правилами»). Причем, если ни мотивационная, ни когнитивная дивергенция не имеют прямого отношения к сути конфликтных отношений, то, в отличие от них, дивергенция парадигматическая — прямая дорога к конфликту (см.: Пископнель 2002).

Основной задачей переговоров является доопределение нерегулируемого и тем самым деструктивного противодействия до рациональных, конструктивных форм социального взаимодействия. Если исходить из обобщенной типологии таких форм, образованных «решеткой» дуальных отношений — «сотрудничество — сообщничество»; «конкуренция — конфликт»; «сотрудничество — конкуренция»; «сообщничество — конфликт», — то в качестве конструктивных выступают «конкуренция» (конструктивное противодействие) и/или «сотрудничество» (конструктивное содействие) субъектов взаимодействия (см.: Пископнель 1994).

Оргдеятельностный подход (его идеализованные схемы) ориентирован на социотехническую практику переговорного процесса, поскольку именно с ней связывает особенности конфликтного взаимодействия, полагая тем самым, что психотехническая практика, будучи необходимой для поддержания и нормализации переговорного процесса, призвана обеспечивать лишь всеобщие коммуникативно-психологические условия реализации основного процесса¹⁸.

Другими словами, идеализованные схемы социотехнической практики в общем случае «ортогональны» психотехническим, и реальная, полнообъемная (та, что называется обычно комплексной) конфликтопрактика — это искусство совмещения социотехнических и психотехнических средств воздействия в конкретной ситуации конфликтного взаимодействия. Причем, если различать в рамках практик уровень их стратегий и тактик, то речь здесь идет о стратегической схеме переговорного процесса.

Начало переговоров — это акт, предполагающий, что первичный конфликт (вернее непосредственное противодействие) «замораживается» (на его продолжение накладывается мораторий); это — действие, преобразующее исходную конфликтную ситуацию в *другую* (переговорную) ситуацию, т.е. в дру-

¹⁸ См. характеристику переговорного процесса, традиционно строившегося на чисто психотехнической технике у Мастенбрука в его обзоре принципов средневековой дипломатии: «Авторы того времени — представители общества, в котором люди слабо контролировали свои простейшие эмоциональные побуждения, что и получило отражение в их работах. ... Из цитат очевидно, что условия общественной жизни того времени требовали от человека подавления состояния взволнованности тем или иным фактом, эмоционального притворства. Осознание того, что другие поступают так же, приводило к тому, что переговоры были близки, чтобы стать процессом одурачивания друг друга, по крайней мере, как это может показаться в наши дни. Довольно-таки нечестный и бестактный способ для ведения общих дел. Но, с другой стороны, этот опыт можно рассматривать как стадию в процессе формирования умений владеть собой» (Мастенбрук 1993, с. 43).

гое взаимодействие — во взаимодействие по поводу первичного конфликта, который оказывается ассимилированным и включенным в новый процесс и фактически в новую объемлющую систему.

Существуют разные вариации стандартной, четырехфазной базовой процессуальной схемы конфликта (Таб. 1.).

При всех вариациях эта схема оказывается одноуровневой и линейной, хотя в комментариях к ней или при анализе на ее основе примеров развития конфликтов и одноуровневость, и линейность не выдерживаются.

Внесение в явном виде в базовую процессуальную схему конфликта *топа пространства рефлексивных состояний*, соединяющего топ непосредственно-противодействия с коммуникативно-мыслительным пространством переговорного процесса, позволяет представить процесс конфликта в виде «движения» в каждом их подобных пространств (топов) в соответствии с «логикой» их внутренней организации и возможных переходов между ними. Сама базовая (четырёхфазная) схема превратится в этом случае в семифазную: предконфликтный рефлексивный выход; возникновение конфликтной ситуации; 1-й внутриконфликтный рефлексивный выход; конфликтное поведение (взаимодействие); 2-й внутриконфликтный рефлексивный выход; выход или разрешение конфликта; постконфликтный рефлексивный выход (Писконпель 2005).

Механизм рефлексивного выхода играет в подобной схеме двойную роль. Во-первых, маркирует и расчленяет единый процесс на вполне определенные составляющие, придает ему ту или иную (искусственную) *организацию*. Во-вторых, являясь своего рода «переключателем», направляющим дальнейшее течение процесса в то или иное русло, в то или иное «пространство» (топ конфликта). Тем самым введение в стандартную схему фаз рефлексивного выхода выступает как способ и результат ее превращения из квазиестественной в оргдеятельностную, в которой фазы рефлексивного выхода выступают в качестве основных разделительных, и вместе с тем соединительных, звеньев конфликта как естественно-искусственного процесса.

Здесь рефлексивные выходы становятся имманентными пограничными маркерами самого конфликта, выделяющими его с помощью предконфликтной ($R_{\text{по}}$) и постконфликтной ($R_{\text{пс}}$) рефлексии. Один раз — как только прогнозно-программное содержание, а другой раз — как реальное бытие, оказавшееся к этому первичному содержанию в определенном (рефлектируемом) отношении. Тем самым последовательное введение в базовую схему рефлексивно-управляющих актов превращает ее в схему самоорганизации деятельности конфликтного типа¹⁹. Это означает, что функциональность (содержа-

¹⁹ Для оргдеятельностных схем справедлив известный теоретико-деятельностный принцип: схема будет достаточно точно изображать некоторое событие, если будет использована как внутреннее средство его организации (т.е. изначально это — схема-средство

Таб. 1. Вариации стандартной процессуальной схемы конфликта у разных авторов

<i>Донцов и Полозов</i>	возникновение конфликтной ситуации	осознание ситуации как конфликтной	конфликтное поведение		
<i>Анцупов</i>	доконфликтная ситуация	собственно конфликт		постконфликтная ситуация	
<i>Pruitt & Rubin</i>	эскалация		равновесие	разрешение	
<i>Walton</i>	дифференциация		интеграция		
<i>Rummel</i>	скрытый конфликт	начало конфликта	уравновешивание сил	баланс сил	прерывание мирного периода
<i>Darendorf</i>	исходное состояние структуры	кристаллизация осознания интересов	сформировавшийся конфликт		
<i>стандартная схема</i>	возникновение конфликтной ситуации	осознание конфликтной ситуации	конфликтное поведения	выход или разрешение конфликта	

тельность) конфликта как непосредственного противодействия напрямую связана с работой рефлексивного механизма, способного переводить конфликтную ситуацию в коммуникативно-мыслительный план, в план переговоров.

Смысловым ядром переговорного процесса является *артификация* либо первичного, непосредственного противодействия, либо его возможности (мыслимого противодействия). Чем более конфликтологически оспособлены стороны взаимодействия, чем более разносторонней их опыт (т.е. уровень рефлексии) и средства его ассимиляции, тем больше шансов на то, что они выйдут в «пространство» парадигматического дискурса до того, как возникнет собственно противоборство «без правил». И, наоборот, чем «девственнее» они в этом отношении, тем более вероятен выход в это пространство лишь после отрицательного опыта непосредственного противоборства.

В переговорное пространство социального конфликта невозможно выйти лишь одной стороне, в переговоры бессмысленно вступать лишь с самим собой. Необходимо, с одной стороны, чтобы не одна, а обе противодействующие стороны сознавали, что они находятся в ситуации конфликта, т.е. обладали представлением о конфликте и соответствующими конфликтологическими знаниями, позволяющими идентифицировать *ситуацию*. А с другой — обе стороны относились бы к конфликтному противодействию как деструктивному явлению и решили бы вступить в переговоры, чтобы его избежать²⁰. Только в этом случае возможно переведение этой ситуации из непосредственной в *метаконфликтную*, т.е. из конфликтного взаимодействия во взаимодействие *по поводу* конфликта.

Вполне очевидно также, что сам по себе выход в метаконфликтное пространство не гарантирует автоматического разрешения конфликта. С одной стороны, само коммуникативно-мыслительное поле может стать ареной противодействия, в том числе и конфликтного (но уже чисто интеллектуального), а с другой стороны, всегда остается опасность продолжить или начать непосредственно-практическое противодействие.

Другими словами, в общем случае (т.е. по «факту») в переговорном пространстве могут развертываться все виды социального взаимодействия, только в их символической форме. Поэтому они могут быть представлены с помощью тех же дуальных отношений, с помощью которых типологически выделялось само конфликтное взаимодействие.

Но если в переговорном пространстве начинается такое противодействие, то оно оказывается «переговорным» чисто функционально (по отно-

самоорганизации). И в этом выражается отличие бытия социокультурных объектов от бытия объектов натуральных, и, в частности, конфликтного подхода от теории конфликта (Пископнель 2005).

²⁰ Хорошо известен феномен «ложных» переговоров, когда одна сторона использует «переговоры» лишь для укрепления своей позиции, пополнения ресурсов для дальнейшего продолжения непосредственного противодействия.

шению к непосредственно-первичному противодействию) и номинально. На подобные «переговоры», сами становящиеся ареной конфликта, естественно, может быть перенесена схема конфликта (в данном случае семифазная), и, следовательно, разрешение «переговорного конфликта» через переговоры-2 предполагает выход в мета-метаконфликтное пространство, новую рефлексивную возгонку и т.д.²¹ В этом случае участники переговоров или «проваливаются» на уровень непосредственно-первичного конфликта, или происходит лишь сдвигка, «возгонка» первичного конфликта, не разрешающая исходного противоречия, а порождающая новые противоречия, но более высокого уровня. Именно в подобной ситуации говорят о провале переговоров.

Так как выход в переговорное пространство есть лишь возможность разрешения конфликта, то всегда остается опасность вновь «провалиться» на уровень первичного конфликта с любого уровня конкретного эмпирического метаконфликтного взаимодействия, т.е. продолжить или начать непосредственно-практическое противодействие.

Во многом подобные метаморфозы зависят от того, является ли конфликт «закрытым» или «открытым» в отношении интересов, преследуемых его сторонами, и средств их удовлетворения. Другими словами, зависят от того, готовы ли стороны открыто обсуждать свои и взаимные интересы и средства в процессе коммуникации или хотя бы одна из сторон предпочитает, чтобы другая сторона лишь догадывалась о них, и готова использовать эту неопределенность в своих целях.

У переговоров два исхода: или стороны «договорятся» между собой и их взаимодействие приобретет новую форму, или «не договорятся» и первичный конфликт будет «разморожен». Но даже в этом, втором, случае это не будет прямое продолжение первичного конфликта, поскольку в нем так или иначе будет задействован опыт рефлексии и переговоров.

Очевидно, для того чтобы переговоры были успешными и не остались лишь номинальными, переговорное пространство должно обладать определенными свойствами, обеспечивающими его замкнутость, вести к разрешению конфликта, его преобразованию в конструктивное взаимодействие.

Любые успешные *переговоры* венчает *договор* (соглашение), фиксирующий достигнутое согласие сторон, в соответствии с которым и осуществляется дальнейшее, уже взаимосогласованное регулирование взаимодействия кон-

²¹ В принципе, для острых и опасных конфликтов, типа военных или этноконфессиональных, такая «возгонка» может быть формой и способом их виртуального завершения. Ведь в этом случае действует мораторий на непосредственно-практическое противодействие, чреватое разрушениями и потерями, а гарантированных конечных способов их завершения вообще не существует, пока существует сам интегративный субъект противодействия, отождествляющий себя с корпусом соответствующих этноконфессиональных ценностей.

фликтовавших сторон²². Изменение формы взаимодействия напрямую связано с преобразованием парадигматик взаимодействующих сторон (с изменением самих «правил игры»). Чисто конструктивная переработка исходных «правил», открывающая возможность перевода конфликтных отношений в отношения *сотрудничества* и/или *конкуренции* (а в этом вся суть переговорного процесса), приобретает права новой парадигматики в результате ее *легитимации* сторонами взаимодействия.

Если конфликтная ситуация возникает по тем или иным причинам в хорошо освоенном (в культурно-нормативном смысле) социальном пространстве, то основным направлением преобразования конфликтующих парадигматик является их сведение к социально гарантированным, общественно значимым формам или уподобление им как «образцам» (в культурно-нормативном смысле). В тех же случаях, когда такая ситуация складывается в неосвоенных областях социальной жизни, на своего рода «ничейной» территории и такое сведение невозможно, необходимо оригинальное парадигматическое конструирование.

Естественно, что бо́льшая часть эмпирических конфликтов располагается между двумя такими полюсами и их разрешение опирается как на элементы апелляции к принципам, правилам и культурным нормам (парадигматике) организации «подобных» взаимодействий, так и на собственно креативные, ситуативные элементы, связанные с особенностями конкретного взаимодействия «здесь и теперь».

То есть такой договор в динамической системе конфликта выполняет парадигматическую функцию в отношении продолжающегося взаимодействия, а *релятивизация*, *преобразование* и *легитимация* парадигматики и определяют содержательную сторону переговорного процесса.

Но какой же договор, какое соглашение сторон может обеспечить замкнутость и самого переговорного пространства и вести к разрешению конфликта (его преобразованию в конструктивное взаимодействие)? Очевидно, такое, оценка которого не будет зависеть от времени, прошедшего с его заключения, и поэтому не потребует пересмотра с той стороны, которая придет к выводу, что такое соглашение ее «ущемляет» (т.е. *несправедливо*) и, следовательно, такое, за которое она может не нести *ответственности*. Фишер и Юри называют такое соглашение *разумным*. Причем «разумным можно назвать та-

²² Методическая рефлексия обычно фиксирует это в такой форме: «Переговоры — это процесс обмена информацией, продолжающийся до тех пор, пока не начнет обретать явные формы выгодный для обеих сторон компромисс. Умение ненавязчиво и постепенно направить процесс обмена информацией в такое русло, чтобы интересы и ожидания обеих сторон постепенно приходили к общему знаменателю, — поистине можно назвать искусством. Только после того, как стороны позволяют друг другу вникнуть в занятую ими позицию, понять их стиль аргументации, будут просматриваться возможные решения проблем» (Мастербрук 1993, с. 17).

кое соглашение, которое максимально отвечает законным интересам каждой из сторон, справедливо регулирует сталкивающиеся интересы, является долговременным и принимает во внимание интересы общества» (Фишер, Юри 1992, с. 24).

Парадигматический план социального взаимодействия — это план договоренности, в котором обретают конкретный операционально-действенный смысл ценности *правильного* (правила) и тем самым *справедливого* в этой сфере. Легитимным заключенное в результате переговоров соглашение окажется на деле, а не на словах, только тогда, когда обе стороны станут рассматривать требования (правила), которым они обязуются подчинить свою будущую активность, как справедливые, а не навязанные лишь одной из сторон в результате ее временной «слабости» в конкретной ситуации. Только тогда они возьмут на себя ответственность за их выполнение²³.

Продуктивность таких требований к соглашениям в отношении конфликтов периодических достаточно очевидна, поскольку именно долговременность их действия способна эти конфликты разрешать. Но и по отношению к эпизодическим конфликтам они сохраняют свою прагматическую ценность, если иметь в виду не идеализованную модель автономного конфликта, а реальный контекст социального взаимодействия. Методическая рефлексия учитывает это обстоятельство, указывая, что любые переговоры имеют два аспекта: разрешают конкретную конфликтную ситуацию для удовлетворения текущих интересов и воздействуют на будущие «отношения» между сторонами²⁴. Поэтому любое соглашение должно учитывать эти будущие «отношения» и стремиться к тому, чтобы оно способствовало развитию будущих отношений и будущих переговоров, а не мешало им. Более того, в общем случае продолжение отношений в итоге оказывается важнее, чем результат каких-то конкретных переговоров.

Литература

Аниупов А.Я. Эволюционно-междисциплинарная теория конфликтов / <http://www.vusnet.ru/biblio>

Бойко В.В., Ковалев А.Г. Конфликты в трудовом коллективе и пути их разрешения / Психологический журнал. Т.4. №3. 1983.

²³ Отсюда подчеркивание опытными переговорщиками важности доверия и уважения, сохранения благонадежности и честности, постоянства и предсказуемости в действиях и т.п.

²⁴ Поскольку имеются в виду и те отношения, которые возникнут между ними в будущих конфликтных ситуациях, то фактически схемы эпизодических конфликтов таким образом, задним числом, достраивают до схем конфликтов периодических — как более адекватно отражающих конкретные реалии социального конфликтного взаимодействия.

- Бродаль Х.* Девять ступеней вниз, или ссоры — конфликты — войны // Знание — сила. № 11. 1991.
- Выготский Л. С.* Собрание сочинений. Т. 1, М., 1982.
- Донцов А.И., Полозова Т.Л.* Проблема конфликта в западной социальной психологии // Вопросы психологии. №6. 1980.
- Иордан М.* Наука национального примирения // Общественные науки и современность. №4. 1992.
- Лебедева М.М.* Политическое урегулирование конфликтов: подходы, решения, технологии / http://gosprav.ru/lebedeva_settlement
- Леонов Н.И.* Онтологическая сущность конфликтов // Хрестоматия по конфликтологии / <http://www.vusnet.ru/biblio. a>
- Леонов Н.И.* Номотетический и идеографический подходы в конфликтологии // Хрестоматия по конфликтологии / <http://www.vusnet.ru/biblio. b>
- Мастенбрук В.* Переговоры. Калуга. КИС. 1993.
- Пископель А.А.* Конфликт: социокультурное явление и научное понятие // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 1. М., 1994.
- Пископель А.А.* Концептуальные предпосылки организационно-деятельностной модели социального конфликта // Вопросы психологии. №6. 2002.
- Пископель А.А.* Рефлексия в оргдеятельностной модели социального конфликта // Социальный психолог. Вып.2. 2005.
- Фишер Р., Юри У.* Путь к согласию. Или переговоры без поражений. М., 1992.
- Darendorf R.* Classes and Class Conflict Society. Standorf, 1965.
- Pruitt G.D., Rubin J.Z.* Social Conflict. Escalation, Stalemate and Settlement. N.Y.: Random House. 1986.
- Rummel R.J.* Peace Endangered. The Reality of Detente. Beverly Hills (Cal.); London: Sage Publ., 1976.
- Walton R.E.* Managing Conflict. N.Y.: Addison-Wesley Publishing Company, 1987.

С.В. Соколовский

К критике политики мультикультурализма

Обзор

Политика мультикультурализма получила институциональное воплощение и поддержку государства в нескольких крупных западных демократиях, относящихся к странам, принимающим крупные группы иммигрантов. Существуют попытки внедрения элементов этой политики и в России. Между тем, действующие мультикультурные режимы сталкиваются с серьезными проблемами как практического, так и идеологического характера. Целью этой статьи является рассмотрение современной критики мультикультурализма и анализ предлагаемых альтернатив.

Терминология

Терминами «мультикультурализм» и «мультикультурный» иногда обозначают культурную, языковую и конфессиональную мозаичность населения страны или региона, иными словами, *культурное многообразие населения*. Более удобным, однако, представляется оставить для обозначения мультикультурных ситуаций термин *культурное многообразие*, или *культурная мозаичность*, а термином *мультикультурализм* обозначать политику государства, направленную на поддержку и правовое обеспечение такого многообразия, а также философско-идеологическое и теоретическое обоснование такой политики. Режимы поддержки культурного многообразия, как и философские, политические и правовые доктрины, лежащие в их основе, не сводятся ни к мультикультурализму как отдельному и особому направлению, ни к какой-либо одной модели мультикультурализма. В силу этого критический обзор теоретического состояния соответствующей проблемы с необходимостью должен охватить наиболее популярные модели и ведущие концепции мультикультурализма.

Критика понятия «культура»

Мультикультурализм как понятие относится, прежде всего, к тезаурусам социальной и политической философии и философии права, хотя и отсылает к общеантропологическому понятию *культуры* — концепту, подвергнутому сокрушительной критике во второй половине XX века. Поскольку понятие культуры лежит в основании множества производных от него понятий, включая и рассматриваемое здесь понятие мультикультурализма, уместно привести основные претензии критиков к содержанию и ценности антропологической (главным образом, гердеровско-боасовской) трактовки культуры и ее социально-политических последствий.

Помимо широко известной критики «культуры» как привилегированного объекта антропологов (в особенности в области так называемых кросскультурных исследований, где единицами сравнения выступают полагаемые автономными, однородными и целостными культурные сообщества), в которых она понималась, прежде всего, как статичная, фиксированная, объективная, основанная на консенсусе, разделяемая всеми членами сообщества и обладающая четкими пространственными границами единица анализа и сравнения (никакими из этих характеристик наблюдаемые в поле культурные комплексы и процессы, а также сообщества их носителей, как выяснилось впоследствии, не обладают), существует и критика более фундаментального характера, направленная на порождаемый благодаря использованию этого концепта релятивизм, разрушающий основы гражданского универсализма и лежащий в основе различных версий этнонационализма и шовинизма. В современной антропологии утверждение, что культуры формируются через противопоставление друг другу, в диалоге, конкуренции и противостоянии, стало уже трюизмом. В силу этого обстоятельства они с неизбежностью политизируются. Диалог культур и их политизация в результате конкуренции отражают диалектику культурного слияния и конфликта. Контакты, взаимная проницаемость и подвижность культурных границ, их условность противостоят в этой диалектике идеологическому полаганию культур как противостоящих друг другу целостностей, как соперников и иногда даже как врагов. В силу этой диалектики практически любая исторически наблюдаемая интенсификация культуры почти неизбежно приводит к активизации ее взаимодействия с партнерами по культурному диалогу, а институционализация культурных различий, как многократно демонстрировала история, с той же неизбежностью порождает конфликты.

Известно, что в ответ на критику произвольности вычленения отдельных культур и определения их границ, а также основанной на таком вычленении классификации культур антропологи разработали более гибкие представления, в которых подчеркивались изменения, адаптация, взаимозависимость культурных процессов, их мозаичный характер в терминах происхождения и локальной привязки, гибридность культур, возникающая на основе взаимовлияний, подражаний и отторжений в производстве локальной культурной специфики, дискурсивно определяемый характер границ культурных сообществ и т.п. Однако вытекающая из этих представлений защита культурного релятивизма в качестве основы политического устройства общества оказалась не столь эффективной, поскольку выходила за рамки компетенции антропологов, в поле философских и политических дебатов относительно ценностей универсализма и партикуляризма или индивидуализма и коммунитаризма как альтернативных основ общественного устройства. То, что эти дебаты далеки от завершения, демонстрируют возникающие в разных регионах планеты коммунитаристские движения всего политического спектра — от антиглобализма до религиозного фундаментализма и неорасизма. Культурный эссенциализм

захватил массы и проник в политику. В некоторых странах, включая и Россию, его поддерживает также и значительная часть национальных академических сообществ.

Чтобы понять, в чем заключается критика различных моделей мультикультурализма и отмечаемое многими авторами охлаждение к этой концепции как со стороны теоретиков, прежде ее активно отстаивающих, так и со стороны активистов, взявших в своей борьбе за культурные права эту доктрину на вооружение, необходимо четче представлять критику фундаментальных для этой доктрины понятий культуры и культурного сообщества и вытекающих из этих понятий требований групповых культурных прав и политическое представительства культурных сообществ.

Из истории социальных наук в целом известно, что понятие культуры в его содержательном смысле наиболее активно разрабатывалось в антропологии; конкурирующие с ней в этом отношении философия культуры, с одной стороны, и археология и социология — с другой, характеризуются либо слишком бедными деталями и абстрактными концептуализациями, либо слишком узкими ее трактовками, редуцирующими культуру к социальному или материальному аспектам. Стоит напомнить, что одна из первых теоретических моделей культуры в антропологии была предложена эволюционистами, и, в частности, Э.Тайлором, приравнивавшим культуру к сумме наивысших достижений творческих личностей. Такая трактовка культуры имплицитно содержала идею прогресса и разрыва с традицией, при которых движение вперед обеспечивалось за счет накопления инноваций (творческих актов). Культура в таком понимании не могла не быть универсальной и единственной для всего человечества, в то время как конкретные человеческие коллективы оказывались в большей или меньшей степени «культурными», то есть размещались на исторической шкале в диапазоне от дикости до цивилизации. Ф.Боас, отталкиваясь от идей немецких диффузионистов и полемизируя с эволюционистами, предложил совершенно иную трактовку этого фундаментального понятия, по существу вводя новое понятие под старым именем: для него культура уже не представляла собой высших достижений цивилизации и не была результатом индивидуального творчества, но, как он пишет, являлась скорее признанием общего корпуса наименований, которые упорядочивали опыт, иными словами, традицией. Именно в таком смысле культура стала множественной, а человечество стало мыслиться уже не в качестве носителя единой, хотя в разной степени присущей отдельным коллективам культуры, но как совокупность различных и равноценных культур. Эта боасовская множественность культур (вместо универсальности и единственности культуры эволюционистов XIX века) и легла значительно позднее в основание доктрины мультикультурализма.

Другими характеристиками понятия культуры, унаследованными от Боаса и его учеников, стали историчность культур, способность каждой культу-

ры определять поведение разделяющего ее индивида (как и склонность исследователей объяснять поведение людей их культурными особенностями — т.н. культурный детерминизм), взаимозависимость различных компонентов единой культуры, или ее интегральность, и уже упомянутый выше культурный релятивизм, вытекающий из принципа автономности культур. К середине 1980-х гг. именно это понятие культуры как *автономной традиции*, воспринимаемое к тому времени уже как классическое, подверглось той критике, суть которой уже была охарактеризована выше. Критика эта была общей частью критики позитивистского проекта в гуманитарных и социальных науках, приведшей к тому повороту в антропологии, который известен как интерпретативный и который связан, прежде всего, с постструктуралистской французской философией, а в антропологии — с именами К.Гирца, Дж. Маркуса, Дж.Клиффорда, П.Рабиноу и их коллег. Однако в то же самое время, когда содержание концепта культуры подверглось в науке радикальному переосмыслению, особое распространение получили политические движения, основанные на культурных притязаниях.

Большинство публикаций по проблемам мультикультурализма либо осуждает эту идеологию с позиций универсальности принципов либеральной теории, либо принимает ее безусловно. Такая противоречивость в отношении к политике мультикультурализма отчасти объясняется наличием объективных противоречий между стремлением государств интегрировать сообщества мигрантов и превратить последних в «полноценных граждан» и политической поддержкой меньшинств. В этом контексте (хотя понятие мультикультурализма наполняется значительно различающимися смыслами в зависимости от контекста его использования — страны, типа политического режима, философских и политических симпатий и т.д.) наиболее часто этим понятием обозначают: 1) философию и политику, кладущиеся в основу вполне определенного модуса инкорпорации мигрантов; 2) философию и политику, лежащие в основе различных режимов защиты прав меньшинств и обосновании их признания со стороны государства.

Исследования мультикультурализма в контексте глобализации

Антропологи исследовали миграцию и возникающие в связи с ней проблемы межкультурных контактов, начиная с 1930-х гг. Фокусом исследования становилось обычно взаимодействие культур, культурная динамика в группе иммигрантов, языковые процессы во втором поколении мигрантов, процессы аккультурации и ассимиляции. Особенно известными в этой связи стали работы Манчестерской и Чикагской школ. С начала 1970-х гг. в связи с исследованиями этничности этот фокус переместился на исследования т.н. постмигрантских сообществ, существующих в странах иммиграции несколько поколений. В 1990-е годы к этим традиционным направлениям добавилась тема глобализации и возникшее в ее рамках новое направление исследо-

ваний т.н. мигрантского транснационализма (взаимодействия мигрантских и постмигрантских сообществ «поверх» политических границ). Во многих странах с институализированной политикой мультикультурализма мигрантский транснационализм исследовался в контексте политики мультикультурализма. Эти исследования стали настолько популярны, что само понятие мультикультурализма связывается, прежде всего, с политикой в отношении мигрантских и постмигрантских сообществ.

Философские основы теории мультикультурализма были заложены еще в конце XIX века в работах философов-прагматистов — Чарльза С. Пирса, Уильяма Джеймса, Джорджа Сантаяны, Джона Дьюи и У.Е.Б. Дю Буа. Джеймс в своей работе 1909 г. «Плюралистическая Вселенная» утверждал, что «он верит в то, что идея плюралистического общества станет основополагающей для формирования философского и социального гуманизма» и что принятие идеи мультикультурного общества позволит построить более справедливое и равноправное общество. Политическую поддержку эти взгляды получили много позже — со второй половины XX века.

Многие теоретики связывают популярность и распространение политики мультикультурализма с оформлением в конце 1970-х — начале 1980-х гг. т.н. политики идентичности, выплеснувшейся в этот период в массовые движения за права женщин, национальных и сексуальных меньшинств, экологические движения и т.д. — все те требования, которые интерпретировались в отличие от их предшественников как «постматериалистические» (термин Рональда Ингелхарта), т.е. направленные не столько на справедливое перераспределение ресурсов, сколько на признание особых групповых идентичностей и прав.

Государства реагировали на эти движения в широком диапазоне от подавления до поддержки, а разные формы и способы аккомодации этих требований стали рассматриваться в качестве особого сектора политики — «политики признания» (*politics of recognition*). Истории известны и более ранние случаи попыток политического воплощения философии мультикультурализма, первой из которых явилась, по-видимому, политика правительства Индии, закрепленная в ее новой конституции 1950 года. В 1971 г. политика мультикультурализма стала официальной политикой правительства Канады. Среди государств, выработавших наиболее известные и успешные формы аккомодации требований разнообразных «групп идентичности» и социальных движений, обычно называют Канаду, Бельгию, Нидерланды и Швейцарию, хотя политика мультикультурализма в 1970-е гг. была одобрена и поддержана большинством государств-членов Европейского союза.

Несколько позднее Канады лозунг мультикультурализма взяла на вооружение Австралия: правительство положило конец политике ассимиляции иммигрантов и дискриминации «цветных» и постаралось сделать государство более удобным для всех жителей независимо от происхождения и языка. Разница между Канадой и Австралией заключается, в числе прочего, в том, что

канадский мультикультурализм делает основной акцент на сохранении и поощрении этнических общин, а австралийский — на свободе выбора индивидами своей культурной принадлежности и интеграции общества (Малахов 2001: 47-51; Малахов, Тишков 2002: 48-49). По аналогичному пути в 1975 г. пошла Швеция, объединив в понятии мультикультурализма политику в отношении иммигрантов и традиционных меньшинств страны. Во всех трех случаях мультикультурализм понимался широко — как нечто, объединяющее борьбу с дискриминацией, поддержку этнических неправительственных организаций, введение школьного обучения на языках иммигрантов и меньшинств и даже поощрение толерантности (Осипов 2004: 432).

Спустя пятнадцать-двадцать лет — в середине 1990-х — о политике мультикультурализма стали говорить, по крайней мере, в левых кругах, которыми она первоначально поддерживалась, как о неорасистской политике, в которой понятие расы было заменено понятием культуры. Главным толчком для этой переоценки стали антирасистские дискуссии 1990-х гг. (ср.: *Bojadzijev, Tsianos* 2000: 35). В Нидерландах и Дании, где политика мультикультурализма утвердилась в 1970-х гг., она была пересмотрена правоцентристскими партиями в пользу монокультурализма и культурной ассимиляции иммигрантских сообществ, а также принятием антииммигрантского законодательства уже в конце 1990-х гг. Свертывание политики мультикультурализма отмечается также в Великобритании и Германии. В 1999 г. голландский философ права Поль Клитёр выступил с критикой мультикультурализма в книге «Философия прав человека» (*Cliteur* 1999). В ней он, в частности, заявлял, что западная культура с ее правовым государством (*Rechtsstaat*) и соблюдением прав человека выше тех незападных культур, где эти нормы и ценности отсутствуют. Такие культуры он рассматривает, вполне в духе эволюционистов, как отсталые. Мультикультурализм он оценивает как неприемлемую идеологию культурного релятивизма, приводящую к терпимости по отношению к варварским нарушениям прав человека и к таким практикам, как инфантицид, пытки, рабство, угнетение женщин, принудительный брак, расизм, антисемитизм, гомофобия, бандитизм, женское обрезание, смертная казнь, самосожжение и т.д. В своей книге он цитирует конкретные случаи нарушения прав человека, попавшие на страницы нидерландской печати и совершенные представителями конкретных иммигрантских общин. Его книга имела широкий резонанс и до сих пор цитируется правыми противниками политики мультикультурализма.

Отсчет существования канадского мультикультурализма обычно начинают с речи сенатора от прогрессивной консервативной партии Пола Юзыка (*Yuzyk*) 1964 г., в которой он сформулировал принципы этой политики. Королевская Комиссия по билингвизму и бикультурализму, реагируя на требования франкоязычного населения Квебека, рекомендовала правительству Канады принять мультикультурализм в качестве официального курса в 1971 г. Однопартиец Юзыка — Джон Дифенбейкер (*Diefenbaker*) критиковал эту по-

литику как угрозу общеканадской идентичности. 8 октября 1971 г. премьер правительства Пьер Трюдо объявил в Палате Общин о начале реализации политики мультикультурализма. Принципы политики мультикультурализма были закреплены в канадской Конституции 1982 г. (раздел 27 канадской Хартии прав и свобод). В июле 1988 г. был принят так называемый Канадский Акт о мультикультурализме, и правительство стало выделять деньги на поддержку и сохранение культур этнических общин, строительство культурных центров, проведение фестивалей и т.п. С точки зрения правительства эта политика соответствовала национальным интересам Канады, поскольку способствовала смягчению социальных и культурных барьеров. Критики продолжали подчеркивать, что эта политика противодействует установлению общегражданской канадской идентичности. Исследование, проведенное в 2007 г. университетом Торонто, подтвердило, что значительная часть небелых иммигрантов действительно не считают себя канадцами. Объектом критики также стали элементы ксенофобии в социальных отношениях между мигрантскими сообществами и иными недоминирующими в культурном и языковом отношениях группами и представителями доминирующей культуры. В последующем явные перегибы левацкой критики мультикультурализма, связывающие его философию с южноафриканским апартеидом, были отброшены, однако сама эта идеология и основанная на ней политика подверглись более тщательной философской и методологической оценке и перестали восприниматься как универсальные средства решения проблем плюралистических обществ.

Влиятельные концепции

К числу наиболее известных и популярных концепций мультикультурализма, дискуссии относительно которых продолжаются и сегодня, относятся концепции Чарльза Тэйлора и Уилла Кимлики. Их общим уязвимым местом, как и большинства менее известных концепций мультикультурализма, остается та конкретная философская трактовка культуры и права на культуру в системе гражданских прав, которые кладутся в основание каждой из этих концепций.

Чарльз Тэйлор в своем известном эссе «Политика признания» (*Taylor* 1992) делает попытку реконструкции европейской субъектности, предлагая новую философскую трактовку субъекта и межсубъектных отношений в качестве своего обоснования либеральной версии мультикультурализма. При этом он исходит из представлений об основах справедливого устройства современного общества, разделяемых многими другими современными авторами. Устройство общества должно быть таким, чтобы оно обеспечивало нормальное разворачивание тех моральных и психологических процессов, посредством которых человек обретает уверенность в своих силах, самоуважение и ощущение собственной ценности и социальной необходимости.

Тэйлор первым заговорил о политике признания, причем в объем понятия «признание» он включил не только официальное признание существования того или иного меньшинства в рамках государства, но и признание прав этого меньшинства, влекущее справедливое и равноправное его включение в социальную, культурную и политическую жизнь страны, т.е. *полноценное гражданство*. С его точки зрения, потребность в признании является жизненно необходимой, поскольку представляет собой один из аспектов развития современного субъекта, включающего не только требования равенства, но и гарантии самовыражения. Лишь взаимное уважение групп субъектов дает основу их моральным требованиям взаимного признания прав друг друга на культурную самобытность. Иными словами, требования равенства предшествуют и являются основой обеспечения права на свободу культурного самовыражения (Taylor 1992).

Сходным образом культура у Уилла Кимлики обеспечивает ее членов «полным смысла образом жизни, охватывающим весь спектр человеческой активности, включая ее социальную, экономическую, религиозную, бытовую и образовательную стороны, публичную и приватную сферы» (Kymlicka 1994: 76). Однако он все же признает, что как бы мы ни определяли границы такого рода культур, эти культурные сообщества способны ущемлять гражданские и политические права и свободы своих членов, и потому он размышляет о наложении «внутренних ограничений» в такого рода группах (Kymlicka 1994: 74; Kymlicka 1997). Иначе говоря, он также признает верховенство либеральных свобод над культурными правами, связанными с членством в подобных группах.

Критика концепции групповых прав и «прав народов»

Правомерность использования концепта групповых прав по отношению к этническим сообществам неоднократно ставилась под вопрос как специалистами по политической философии и философии права, так и юристами, специализирующимися в областях международного права, прав человека и прав меньшинств¹. Чем обусловлены их сомнения?

¹ Ср., например: Pogge T.W. Group Rights and Ethnicity // I. Shapiro and W. Kymlicka (eds.) Ethnicity and Group Rights. – N.Y. & L.: New York University Press, 1996. – pp. 187-221; Nickel J.W. Group Agency and Group Rights // I. Shapiro and W. Kymlicka (eds.) Ethnicity and Group Rights. – N.Y. & L.: New York University Press, 1996. – P. 235-256; Ossipov A. Some Doubts about 'Ethnocultural Justice' // W. Kymlicka and M. Opalski (eds.) Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2001. – pp. 171-185; Он же. Legislative Process on Ethnic Affairs in the Russian Federal Parliament (Duma): 1994-1995. A Quest for Paradigm. // The Constitutional and Political Regulation of Ethnic Relations and Conflicts. – Ljubljana: Institute for Ethnic Studies, 1999. – pp. 135-144; Осипов А.Г. Официальные идеологиемы регулирования межнациональных отношений как фактор развития этнической конфликтности (региональный аспект) // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. – М.: Московский Центр Карнеги, 1997. – С. 250-272.

Значительная часть сомнений относительно правосубъектности группы связана с ограничениями ее способности к эффективным действиям и динамикой групповых процессов, определяющих идентичность ее членов. То, что на индивидуальном уровне находит выражение в так называемой политике идентичности (в случае этнических сообществ — в феномене так называемой ситуативной этничности²), на групповом выражается в размытости групповых границ и описанных Ф.Бартом «потоков» сквозь барьеры за счет процессов включения новых членов и исключения (ухода) прежних из сообществ «своих».

Однако ограничения правосубъектности этнического сообщества не обусловлены изменчивостью этнического самосознания, которое может оставаться и во многих случаях действительно является относительно стабильным на протяжении значительных периодов времени. Эти ограничения связаны, во-первых, с природой рассматриваемых сообществ³, которые, если речь идет о многочисленных совокупностях, зачастую в социологическом отношении не достигают степени организованности, позволяющей именовать их группами. Второе обстоятельство, однако, представляется еще более основательным. Правосубъектность означает способность к интерпретации, отправлению и защите собственных прав, что, в свою очередь, предполагает наличие ясной и четкой идентичности и способности к эффективному действию и, следовательно, к выработке и постановке целей, оценке, выбору, совместному размышлению и координированному действию в соответствии с целями. Все эти свойства, образующие дееспособность, основываются на ряде специфических условий и свойств, в полной мере присущих индивиду, но лишь в ограниченной мере присущих группам, да и то — далеко не всяким. К этим специфическим условиям и свойствам относятся способность искать и анализировать информацию, вести оперативный учет меняющейся ситуации, признавать определенные нормы и следовать им, планировать действия и рассчитывать их последствия и т.п.

Если рассмотреть деятельность конкретных людских совокупностей и сообществ с позиции этих характеристик, то мы обнаружим, что значительная их часть обладает лишь весьма ограниченными и рудиментарными способностями к координированной деятельности в обозначенном выше смысле. Из такого наблюдения может следовать два различных вывода: 1) группы и группоподобные образования (социальные сети) принципиально неспособны быть носителями прав, и в силу этого сторонники концепции групповых прав должны ограничиться наделением таких образований лишь *пассивными*

² Ср., например, *Okamura J. Y. Situational Ethnicity // Ethnic and Racial Studies. — 1981. — Vol. 4, № 4. — pp. 452-465.*

³ Конкретная совокупность людей может не представлять собой группы, но являться социальной категорией, или социальной сетью, члены которой не имеют организационных ресурсов для эффективной координированной деятельности.

правами (право группы на существование, защита от геноцида, поддержка и т.п.); 2) ограниченность способности к действию и размытость групповой идентичности (нечеткость критериев группового членства, проблемы представительства, ответственности и т.п.) рассматриваются как *проблемы*, подлежащие решению за счет создания специальных механизмов, институтов и практик, устраняющих эти недостатки и содействующих развитию групповой идентичности и способности к координированному действию.

Специалист по философии политики и права из университета Колорадо Джеймс Никель иллюстрирует нечеткость идентичности (групповых границ) и затрудненность координированного принятия решений и действия на примере такой классической группы, как семья, в групповых свойствах которой сомневаться не приходится. Группы, в отличие от нормальных индивидов, зачастую оказываются неорганизованными, внутренне разделенными, неспособными к выработке консенсуса, и в силу всех этих обстоятельств — неспособными к осуществлению действий в качестве единства, в том числе и тех действий, которые необходимы для того, чтобы считаться полноценным обладателем прав. Например, семьи часто наделяются правами решения относительно их тяжело заболевших членов, которые в силу их физического или умственного состояния оказываются временно или постоянно лишенными возможности принятия решений. Именно в таких ситуациях возникает проблема с определением субъекта решения: кто должен участвовать в принятии такого решения? Имеют ли право голоса только супруг(а) и дети больного или оно по праву принадлежит также взрослым внукам и супругам детей? Могут ли это решение принимать также братья и сестры больного, или его/ее кузены и кузины и т.п.?⁴ Неясность границ этой лишь по видимости очевидной группы приводит и к неясности процедур принятия решений, неспособности организовать и выбрать члена группы, который сможет говорить от ее лица. Фракционерство и неясность границ зачастую лишает группы возможности (или серьезно ее ограничивает) обладать авторитетным лидерством, которое бы действительно представляло интересы всех членов группы и могло выступать от ее имени и принимать необходимые решения.

Не все группы оказываются столь ограниченными в целеполагании и дееспособности: корпоративные группы, напротив, обладают повышенными, по сравнению с отдельными людьми, возможностями, поскольку располагают значительно большими ресурсами для сбора и анализа необходимой информации, всестороннего обсуждения решений, планирования действий и т.п. благодаря специализации и разделению труда. Государство способно с помощью особой политики поддержки придавать этническим группам, а точ-

⁴ Nickel J. W. Group Agency and Group Rights // I. Shapiro and W. Kymlicka (eds.) *Ethnicity and Group Rights*. — N.Y. & L.: New York University Press, 1996. — p. 237.

нее — их представительным элитам, характеристики корпоративных сообществ, однако наличие таких сообществ может само по себе оказаться препятствием на пути либерализации и демократизации общества и идти вразрез с интересами большинства. Тем не менее, и для корпоративной группы для осуществления функций защиты собственных интересов и координированной деятельности необходимы следующие действия:

- создание четких границ группы (группового членства, идентичности);
- разработка собственной конституции (устава), с которой согласится подавляющее большинство ее членов;
- разработка процедур выборов и структуры;
- выбор руководства;
- определение целей деятельности группы;
- разработка стратегии и плана действий для достижения этих целей;
- деятельность по достижению целей;
- оценка действий и адаптация стратегии и планов.

Из приведенного перечня становится очевидным, что как для корпораций, так и для отдельных лиц осуществление деятельности для защиты собственных интересов не представляет особых проблем. Однако большинство из перечисленных выше шагов недоступно для этнических меньшинств, в особенности для тех из них, которые расселены дисперсно или не организованы в единые сообщества, осуществляющие координацию деятельности их членов на постоянной основе. Разработка критериев членства в этом случае заменяется самоопределением или расплывчатыми и нечеткими представлениями о том, кто может претендовать на членство. Ясные критерии членства трудно создать для всех представителей такой группы, поскольку часть из них будет обладать сложной идентичностью (на основе, например, смешанного происхождения), другая станет оспаривать выдвигаемые критерии (а при отсутствии легитимной основы отбора участников дискуссии, поскольку в ней по определению уже должны участвовать только «свои», проблема становится неразрешимой), а третья просто не примет участие в обсуждении из-за удаленности или отсутствия интереса. Тем сложнее в условиях отсутствия четкой идентичности и критериев членства создать дееспособность, необходимую для носителя прав.

Представители такой группы, как правило, оказываются разными в смысле политических предпочтений и экономического статуса, имеют разные представления о собственной культуре и языке и ориентируются на разные референтные сообщества. Групповая дееспособность в такой ситуации представляется утопией. На практике в ситуациях такого рода легитимное представительство группы (в смысле адекватного и справедливого отражения ее интересов) подменяется псевдопредставительством, когда небольшая часть членов группы выдает свои частные интересы за групповые.

Однако сомнения в правосубъектности таких «групп», как этнические меньшинства или народы (в этническом смысле этого понятия), не сводятся к сомнениям относительно *создания* их эффективной дееспособности; они коренятся в сомнениях относительно актуальной *возможности* их дееспособности. Это становится очевидным при ответе на вопрос: какие действия совершает обычно праводержатель в отношении своих юридических прав? Типичными действиями являются:

- 1) *отказ* от пользования правом в определенных ситуациях;
- 2) *взывание* к правовой норме;
- 3) *использование* права в конкретных ситуациях;
- 4) *несение* ответственности, ассоциированной с данным правом;
- 5) *отчуждение* права (например, при отказе от гражданства);
- 6) *интерпретация* применимости данной правовой нормы;
- 7) *участие* в системах наблюдения за соблюдением прав и предотвращением правонарушений;
- 8) *получение* компенсаций за нарушение прав.

Все эти действия необходимы для активного пользования правами. Если у группы нет возможностей интерпретации права, предотвращения его возможных нарушений за счет апелляции в соответствующие инстанции и получения компенсаций, то возможность группы пользоваться правом оказывается существенно ограниченной.

Стоит отметить, что в ориентированном на создание корпораций на этнической основе (т.н. национально-культурных автономий) российском праве значительная часть из перечисленных выше позиций остается не обеспеченной соответствующими правовыми нормами и процедурами. Поскольку, как показывает рассмотрение конкретных случаев, интересы лидеров НКА зачастую существенно расходятся с интересами рядовых членов НКА (не говоря уже о прочих лицах той же национальности, не входящих в НКА и даже не подозревающих о ее существовании), постольку рассматривать НКА в качестве конкретной реализации идеалов мультикультурного устройства вряд ли представляется возможным.

Заключение

Существующие концепции мультикультурализма строятся на представлениях, весьма уязвимых для критики. Наиболее часто критикуемыми моментами в этих доктринах или моделях общественного устройства выступают следующие:

- 1) *натурализация культуры* — представление культуры как врожденной или усвоенной бессознательно в раннем детстве и впоследствии неизменной, как системы диспозиций, обусловленных групповой принадлежностью, «кровью» или «генами» (в таком представлении мы определенно сталкиваемся с элементами т.н. культурного расизма);

2) рассмотрение культур как *однородных и монолитных целостностей*, игнорирование внутригрупповых различий, забвение факта, что индивид всегда одновременно включен в несколько групп и субкультур — статусные, сословные, профессиональные, гендерные, конфессиональные, досуговые и т.д., — культурные параметры, интересы и требования которых могут весьма существенно различаться;

3) во многих популярных моделях мультикультурализма имплицитно содержится ранжирование и иерархизация культурных сообществ, в которых наиболее важное значение и первое место занимают обычно этнические (этнокультурные) сообщества, затем следуют конфессиональные, а прочим — гендерным, профессиональным, сексуальным, досуговым — уделяется мало, либо совсем не уделяется внимания; теоретические основания для такого рода ранжирования отсутствуют, в то время как интересы членов выделяемых и привилегированных в концепциях мультикультурализма сообществ в реальности определяются принадлежностью и одновременной включенностью сразу в несколько культурных групп;

4) обусловленные в идеологическом и правовом отношении требования справедливости и равенства (недискриминации) со стороны лидеров этнокультурных сообществ необоснованно перетекают в политические требования в *иных сферах*, за пределами культурных и языковых прав, например, в требования политического представительства.

Натурализация культуры и рассмотрение культур как однородных целостностей обуславливают представление культурных (этнокультурных) сообществ как «организмов». В свою очередь, из этого представления вытекают своеобразные репрезентации социальных взаимодействий, ситуаций и процессов как «этнических конфликтов», «межэтнических отношений» и т.д. Социальная жизнь в таком представлении оказывается взаимодействием «социальных тел», наделяемых правовой субъектностью, а стало быть, особыми правами и обязанностями. Из этого последнего представления вытекает и принцип *групповой ответственности* и обусловленная им логика наказания целой группы за поступок приписанного к ней индивида, а также практика депортаций, этнических чисток, погромов и геноцида. Рассмотрение социальных проблем как проблем, обусловленных *культурной принадлежностью индивидов*, таким образом, приводит не только к новому и, как полагают идеологи мультикультурализма, более справедливому распределению общественного блага и ресурсов, но и к конфронтационному дискурсу политики идентичности, в котором права человека приносятся в жертву групповым правам, а все граждане государства превращаются в «представителей этнокультурных сообществ». Требования уважения культурной специфики должны соблюдаться лишь при условии, что культура группы (при всей разнородности культур индивидов, причисляющих себя к ней) должна быть построена на уважении общих прав человека и гражданина. Культуры, в соответствии с «традицией»

попирающие индивидуальные права своих членов, нарушающие права женщин, ребенка, представителей иных сообществ и т.п., не могут требовать такого уважения до тех пор, пока с «традиционными практиками» этого вида не будет покончено. Таким образом, требования соблюдения прав человека должны предшествовать и лежать в основании режимов гарантирования культурных прав, а не наоборот.

Литература

- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. LIX, 289 с.
- Малахов В.* Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Модест Колеров и Дом интеллектуальной книги, 2001. 171 с.
- Малахов В.С., Тишков В.А. (ред.)* Мультикультурализм и трансформации постсоветских обществ. М., 2002. 356 с.
- Осинов А.Г.* Национально-культурная автономия. Идеи, решения, институты. СПб: ЦНСИ, 2004. 505 с.
- Barry B.* Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge, MA: Harvard University Press 2001. XI, 399 pp.
- Bojadzijeve M. and Vassilis T.* Mit den besten Absichten. Spuren des migrantischen Widerstands // *iz3w* (informationszentrum dritte welt-Freiburg) 244 (2000): 35-38.
- Cliteur P.* De filosofie van mensenrechten. Nijmegen, 1999. 420 pp.
- Gagnon A.-G. and James T.* Multinational Democracies. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. XVI, 411 pp.
- Kymlicka W.* Multicultural Citizenship. Oxford: Clarendon Press, 1994. 280 pp.
- Kymlicka W.* Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights // *Constellations* 4(1) (April 1997): 72-88.
- Kymlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: Oxford University Press 2001. 383 pp.
- Levy J.* The Multiculturalism of Fear. Oxford: Oxford University Press 2000. 268 pp. +viii.
- Parekh B.* Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, MA: Harvard University Press 2000. 379 pp. + xii.
- Spiliopoulou S. (ed.)* International Obligations and National Debates: Minorities around the Baltic Sea. The ?land Islands Peace Institute, 2006. 603 pp.
- Taylor C.* The Politics of Recognition // Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Pp.75-106.
- Young I.* Justice and the Politics of Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. 286 pp.

ГЛОССАРИЙ–ХРЕСТОМАТИЯ (по текстам Г.П.Щедровицкого)

Редакторы-составители: А.А.Пископфель, В.Р.Рокитянский, Л.П.Щедровицкий

Цель проекта – представить основные единицы категориально-понятийного аппарата ММК. Содержание Глоссария–Хрестоматии предполагает принципиальную динамику и развитие; это всегда некоторое приближение к конечному продукту – по мере продвижения в работе над Архивом ММК оно будет редактироваться и пополняться новым материалом.

В данном выпуске вниманию читателей представлены «Понимание» и «Рефлексия». Извлечения из текстов расположены в хронологическом порядке.

ПОНИМАНИЕ

Понимание – базовая функция мыследеятельности как изначально и с необходимостью коллективной и intersубъективной, обеспечивающая присвоение и освоение идеальных (знаково-семиотических) содержаний мира человеческой культуры. В процессах коммуникации процессы понимания текстов речи, которыми обмениваются участники, определяют смысловую целостность ситуации взаимодействия за счет установления взаимосвязи вещных и знаковых ее элементов. Смыслы понимания выступают в качестве исходного материала для всех других интеллектуальных функций, прежде всего мышления и рефлексии, и организуются ими. За счет этого процессы понимания приобретают рефлексивно-мыслительный характер.

Навигатор

- понимание может быть вычленено и исследовано только как процесс в системе кооперации деятельности, более конкретно в акте коммуникации → с. 64, 66; в работе индивидуального сознания оно неотделимо от мышления и рефлексии → с. 75;
- мы прежде всего сталкиваемся с феноменальными проявлениями не понимания, а непонимания → с. 88;
- не существует смыслов до понимания; в тексте какого бы то ни было сообщения нет собственного «смысла», который можно было бы «понять» → с. 68, 87, 88;

- понимается не текст, а деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек – т.е. (а) ситуация, (б) ситуация деятельностная, т.е. такая, когда человек должен что-то сделать и для этого построить план действий → с. 62, 64, 66, 82, 89;
- понимание не продуктивный процесс; его «продуктом» является само понимание → с. 86, 90;
- смысл возникает не как результат процесса понимания, а позднее – в результате рефлексии (→ с. 77, 87) или исследования (→ с. 69) этого процесса посредством его структурной фиксации; процесс понимания, остановившийся на определенной организованности, мы и называем «смыслом» → с. 89;
- смысл – это система отношений, которая связывает текст со всеми остальными элементами ситуации деятельности → с. 63, 69, 87, 89;
- адекватность понимания определяется возможностью строить деятельность на основе понятого → с. 62;
- понимание неразрывно связано со знаковостью; его можно рассматривать как функцию использования вещи в качестве знака и отнесения ее к объекту (содержанию) → с. 84.

Извлечения из текстов

(1)

Структура знака: смыслы, значения и знания

Лекции. 1971

(Г.П.Щедровицкий. Знак и деятельность. Кн. 1. М., 2005)

Индивид <...> получает текст сообщения, причем в его инструментальной функции, т.е. как некоторое дополнение к ситуации деятельности, которую он должен построить, как средство построения этой ситуации деятельности. А для этого он должен текст сообщения *понять*.

*

Я специально оговаривался в прошлый раз, что различаю осуществление или неосуществление понимания от адекватного или неадекватного понимания. В этом смысле само понимание оказывается как бы «ступенчатым». Адекватность понимания определялась через возможность построить деятельность, задаваемую индивидом, вырабатывающим сообщение, и, таким образом, адекватность вводится относительно определенной конструкции деятельности. Сама эта конструкция деятельности задается каждый раз конструктивно и типологически. Как пример этого можно рассматривать анализ процессов решения задач: решение задачи и получение ответа есть в данном случае та

конструкция деятельности, относительно которой можно обсуждать адекватность понимания текста задачи. Если ученик не может построить решения, значит он понимает текст задачи неадекватно. Если вы помните эту мою работу, я там специально показывал, что ученики понимают текст, причем могут построить сложные описания того, что там происходило (как летали птички), но решить задачу не могут, более того, оказывается, что в зависимости от того, каким способом ученики решают задачу, им нужно то или другое понимание, т.е. *понимание определяется средствами решения задачи*. Один и тот же ребенок может понимать текст относительно предметного моделирования и счета и не понимать текст этой же самой задачи относительно арифметического способа решения. Оказывается, что для того, чтобы решить задачу арифметически, нужно понимать нечто другое, нежели в случае, если он решает ее способом предметного моделирования и счета. Поэтому сказать, что он не решает, следовательно, не понимает, — нельзя.

*

Понимание, как мы говорили, состоит в создании смыслов, а смысл, как вы помните, это система отношений, которая связывает текст со всеми остальными элементами ситуации деятельности. Значит, здесь я должен перечислить все ситуации деятельности, будь-то практической, мыслительной или еще какой-то, и начать их анализировать, обсуждая, что там может еще разрушаться. Другого пути нет, но когда доходят до этого места и надо начать выделять и перечислять все разрывы, то эта задачка откладывается на века. Ботаники и лингвисты были, насколько я понимаю, единственными группами людей, которые этот барьер взяли. Сейчас его предстоит взять философам, но они, поставив эту задачу, стараются от нее избавиться. А другого, «царского», пути нет, надо действительно иметь классификацию и описание всех ситуаций деятельности. Я тоже сейчас не буду этого делать, я зарисую общую схему ситуации деятельности, достаточную для наших рассуждений.

Итак, понимание есть восстановление смысла, а восстановление смысла есть восстановление элементов ситуации. И мы можем перечислить (относительно этой структуры ситуации), с чем может столкнуться человек, не понимающий текста: 1) он не может выбрать объект оперирования, на который должны указывать какие-то знаки текста; 2) не может выбрать соответствующие этому объекту операции и действия; 3) не может выбрать средства или орудия; 4) не может определить последовательность операций; 5) не представляет себе вида продукта, и поэтому не понимает задачи; 6) не может уяснить себе задачу в связи с тем, что не представляет объекта оперирования; 7) не понимает задачи из-за того, что не представляет себе средства; 8) не может построить объект оперирования; 9) не может построить средств; и, наконец, 10) очень интересный случай: не может соотнести слова и выражения с объектами.

Рассмотрим, что происходит в последнем случае. Я уже говорил, что по мере развертывания структур деятельности происходит усложнение самих

ситуаций деятельности. Человек организует отдельные фрагменты ситуации во все более сложные структуры. Первые девять из зафиксированных мною разрывов были связаны с невозможностью двигаться в самой ситуации, взятой вне текста, — выпадали те или иные элементы. И это соответствует способу видения: человек, участвующий в деятельности, должен видеть ситуацию как набор противостоящих ему объектов. Но ситуацию можно понимать совершенно иначе, можно включать в нее текст. Тогда отношение между той или иной единицей текста и определенными элементами объектной плоскости тоже может выступить как структурная компонента этой ситуации. И чем дальше мы движемся, тем более сложной предстает для нас сама ситуация.

(2)

Понимание и мышление, смысл и содержание

Лекции. 1972

(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 2005)

(Г.П.Щедровицкий. Знак и деятельность. Кн. II. М., 2006)

... процессуальность — специфический признак понимания, это именно понимание существует как процесс или как процессы, а смысл не является процессом, это — некоторая статическая структура. <...>

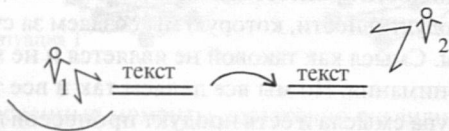
В ряде работ, выполненных в 1959—1964 гг., я специально показывал, что результаты и механизмы процессов понимания зависят от последующей «практической» деятельности, а более точно — от того *способа практической деятельности*, который избирается или принимается человеком, понимающим текст. Я утверждал, что связь процессов понимания с последующей практической деятельностью является основной и, по сути дела, конституирующей само понимание, я подчеркивал, что бессмысленно рассматривать понимание вне этой связи. <...>

... мы рассматривали понимание как процесс, развертывающийся поверх различных организованностей материала, в частности, поверх организованностей материала текста и организованностей объектно-операциональных элементов ситуации. При этом понимание создавало, во-первых, структуры смысла, во-вторых, смысловые организованности текста и, в-третьих, смысловые организованности объектно-операциональных элементов ситуации, которые мы рассматривали как организованности содержания. Эти три квазипродукта процессов понимания теснейшим образом связаны друг с другом, но при этом могут рассматриваться отдельно друг от друга, самостоятельно, и будут задавать три разных определения самого понимания.

*

В самом исходном пункте понимание может рассматриваться либо как некоторый *процесс* в схеме акта коммуникации, либо как определенная *дея-*

тельность индивида 2, изображенного на схеме*; важно подчеркнуть, что, хотя обе трактовки вводятся на одной и той же схеме, но сама схема при этом получает разные истолкования и благодаря этому превращается в две, по сути дела, разные схемы.



Характеризуя понимание как «процесс», я тем самым задаю весь тот набор параметров, через который и с помощью которого можно его описывать. Характеризуя понимание как «деятельность», я тем самым задаю интенцию на совсем иной набор параметров. В частности, говоря, что понимание есть деятельность, я тем самым утверждаю, что поставлена специальная *задача*, или *цель*, понять какой-то текст, и эта задача, или цель, определяет и регулирует все процессы, образующие деятельность понимания. Обычно такая цель, или задача, ставится и формулируется только тогда, когда индивид перестает что-либо понимать или, попросту говоря, не понимает. Именно тогда понимание начинает разворачиваться и оформляться в деятельность со своими особыми средствами и даже методами. Мы можем наблюдать все это даже в психологических экспериментах. Но тот факт, что понимание может существовать и иногда существует как деятельность, не означает, что всегда и всюду оно будет деятельностью. Наоборот, очень часто понимание существует и осуществляется не как деятельность, а как момент и часть в других деятельности или как частичный процесс в других процессах. В частности, понимание может выступать как частичный процесс или совокупность процедур внутри мышления. В этом случае будут ставиться специфически мыслительные задачи, использоваться специфически мыслительные средства, а понимание будет осуществляться внутри специфически мыслительных процессов и процедур в виде отдельных составляющих операций.

*

... введя статическое структурное изображение на схеме акта коммуникации, мы затем придаем ему двойную интерпретацию: <...> один раз наше статическое структурное изображение есть изображение статической структуры смысла, другой раз наше статическое структурное изображение есть изображение кинетики, или процессов понимания.

Из всего этого необходимо сделать вывод, что смысл как таковой не существует, а существуют только процессы понимания; в более осторожной форме это, наверное, нужно было бы сказать так: если смысл и существует, то

* Схема дана в нашей реконструкции (Ped.).

на другом уровне действительности, нежели процессы понимания; процессы понимания обладают более «глубоким» существованием, нежели смысл.

*

Обсуждая все эти проблемы, вы не должны забывать того, что я говорил по поводу непродуктивности процессов понимания и той их квазипродуктивности, или псевдопродуктивности, которую мы создаем за счет своей познавательной процедуры. Смысл как таковой не является и не может быть продуктом процессов понимания. Но мы все делаем так и все так представляем, как будто структура смысла и есть продукт процессов понимания. Мы должны так сделать, чтобы получить хоть какую-нибудь возможность исследовать понимание как работу и деятельность. Хотя смысл не является продуктом процессов понимания, но мы должны так «повернуть» все дело и так все представить, чтобы смысл выступал в виде продукта понимания, причем — в виде такого продукта, который фиксирует и запечатлевает в себе особенности понимания как процесса. В этом и состоит наш исследовательский трюк.

(3)

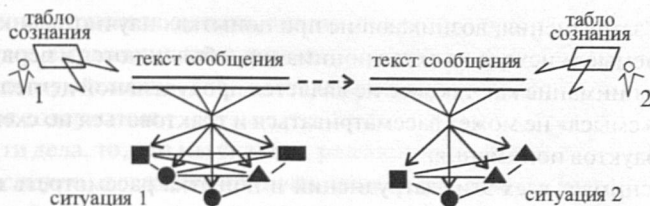
Смысл и значение

// Проблемы семантики. М., 1974

(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 1995)

1. Рассмотреть «смыслы» и «значения» с деятельностной точки зрения — это значит прежде всего ввести и изобразить в соответствующих схемах такие системы деятельности (или системы, принадлежащие к деятельности), относительно которых «смыслы» и «значения» являются элементами и частичными организованностями; это даст возможность выводить затем функции и основные характеристики строения этих элементов, исходя из наших представлений о процессах и механизмах функционирования и развития систем деятельности.

Действуя согласно этому принципу, предположим на первом этапе анализа, что для «смысла» такой системой, принадлежащей к деятельности, является система акта коммуникации, включающая: (1) действия первого индивида в некоторой «практической» ситуации, (2) целевую установку, делающую необходимой передачу определенного сообщения второму индивиду, (3) осмысление ситуации с точки зрения этой целевой установки и построение соответствующего высказывания-сообщения-текста, (4) передачу текста-сообщения второму индивиду, (5) понимание текста-сообщения вторым индивидом и воссоздание на основе этого некоторой ситуации возможного действия, (6) действия в воссоздаваемой ситуации, соответствующие исходным целевым установкам второго индивида и содержанию полученного им сообщения.



Все перечисленные моменты достаточно очевидны, и вряд ли кто-нибудь скажет, что они не должны входить в акт коммуникации; другое дело — являются ли они основными в интересующем нас плане и дают ли достаточно полное представление об акте коммуникации в целом? Но вводимая нами схема и не претендует на это; она призвана лишь указать на рассматриваемую объектную область, примерно очертить ее границы, а сама система и структура акта коммуникации остаются пока открытыми и могут разворачиваться как интенсивно, так и экстенсивно.

Для нас существенно лишь то, что пока эта схема не включает «смыслы» — ведь они не являются непосредственно фиксируемыми «со стороны» моментами акта коммуникации, — и, следовательно, мы должны будем проделать еще специальную работу, чтобы, исходя из уже перечисленных или вновь добавляемых моментов, ввести их изображения. При этом, естественно, нам придется затронуть и обсуждать вопрос, *что есть «смысл» и как он существует в деятельности.*

2. Обыденное употребление слов «понимает» и «смысл» наталкивает на то, чтобы определить «смысл» как то, что понимается нами при прочтении текста; и многие исследователи прямо переносят это представление из обихода в науку; тогда оно мыслится в ряду подобных же определений: «то, что воспринимается», «то, что преобразуется», «то, что получается» и т.д., и «смысл» в силу этого выступает либо как предмет понимания, либо как его продукт.

Однако такое определение «смысла», совершенно естественное, само собой разумеющееся и, как представляется, схватывающее суть, на деле оказывается мнимым: оно не имеет ни операционального, ни онтологического содержания. Это становится совершенно очевидным, как только мы задаем вопрос: что же понято нами в том или ином тексте? Когда пытаются ответить на него, то строят новый текст или какое-либо изображение, которые должны выразить «то же самое», что было выражено в исходном тексте. И нам остается одно из двух: либо объявить эти вторичные тексты и изображения самим смыслом (игнорируя при этом совершенно очевидные соображения, показывающие, что это не так), либо же признать «смысл» такой сущностью, которая может только пониматься и никогда не может быть представлена в специальных, моделирующих и понятийно фиксирующих ее знаниях.

Эти затруднения, возникающие при попытках научно зафиксировать и описать «смысл» исходя из актов понимания, объясняются в первую очередь тем, что понимание как таковое не является продуктивной деятельностью, и поэтому «смысл» не может рассматриваться и трактоваться по схеме предметов и продуктов понимания.

Не снимает всех этих затруднений и попытка рассмотреть понимание как переход от текста к ситуации: ведь ситуацию, взятую в наборе ее основных вещественных элементов, никак нельзя считать продуктом понимания; и даже если предположить, что ситуация является мысленной и потому — идеальной, то все равно мы должны будем рассматривать ее как порождение мышления, а отнюдь не как порождение чистого понимания. И точно так же, если определять процесс понимания как переход от ситуации к тексту, то опять-таки текст будет продуктом мышления и речевой деятельности, а не понимания как такового, хотя понимание, бесспорно, будет участвовать на каких-то ролях в образовании текста.

Итак, «действительность» ситуации, которую мы восстанавливаем по тексту, является продуктом практической деятельности и мышления (вместе со всем тем, что в них входит и их обслуживает); эта «действительность» фиксируется в знаниях, вплетенных в деятельность, и может рассматриваться в качестве их содержания; более узко и более точно — эта действительность выступает в качестве «содержания» того знания, которое обеспечивает *связь мышления с практической деятельностью* и которое как бы снимает их в себе. Когда мы понимаем текст, то параллельно и одновременно мы мыслим и выработаем знания, которые переводят то, что мы понимаем, в форму «содержания», а затем, когда мы начинаем действовать, — в форму «действительности» нашей деятельности.

Но из того, что мыслительная деятельность и понимание разворачиваются одновременно, параллельно и в тесной связи друг с другом, нельзя делать вывода, что они совпадают или что понимание производит то, что на деле является продуктом мыслительной деятельности; повторяем, понимание, пока оно не стало особым видом деятельности, непродуктивно и само по себе не порождает и не может породить «смыслы». Но тогда, спрашивается, что такое «смысл», как он получается (или создается) и как связан с актами понимания.

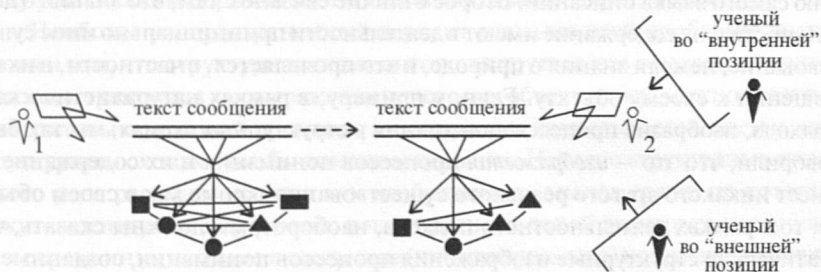
3. Основная гипотеза, которую мы выдвигаем, отвечая на эти вопросы, состоит в том, что на уровне «простой коммуникации» <...>, представленной на схеме, *не существует никакого «смысла», отличного от самих процессов понимания, соотносящих и связывающих элементы текста-сообщения друг с другом и с элементами восстанавливаемой ситуации.*

То, что соотносится и связывается в процессе понимания, то и понимается; поэтому, характеризуя «простую коммуникацию», можно сказать, что мы понимаем какие-то элементы текста или текст в целом, можно сказать, что мы понимаем место и роль тех или иных элементов ситуации или же ситу-

ацию в целом, но нельзя сказать, что мы понимаем смысл текста или смысл ситуации; все выражения такого рода для индивидов, объединяемых актом «простой коммуникации», либо являются неправильными, либо несут совершенно иное содержание.

По сути дела, то, что мы сказали, равносильно утверждению, что «смысла» не существует, а существуют лишь процессы понимания. И мы настаиваем на том, что это утверждение истинно, но не вообще (как это трактовалось бы при натуралистическом подходе), а только для *мест*, связанных «простым» актом коммуникации. В рамках деятельностного подхода, следовательно, сделанное нами утверждение, по сути дела, содержит в себе указание на то, что «смысл» появляется или должен появиться дальше — в более сложных системах деятельности и на каких-то других местах¹.

Таким местом, на наш взгляд, является место исследователя, находящегося *вне* исходного акта коммуникации и вынужденного каким-то образом оперировать с процессами понимания при структурном или морфологическом описании *других* моментов акта коммуникации — мышления, деятельности, речи, текстов, языка и т.п.



И хотя ему в акте коммуникации противостоят процессы понимания и нет ничего такого, что мы привыкли понимать под словом «смысл», этот исследователь говорит именно о «смысле», а не о процессах понимания, ибо он вынужден (для того, чтобы решить стоящие перед ним исследовательские задачи) представить эти *процессы* соотнесения и связывания разных элементов текста друг с другом и с элементами ситуации в виде соотнесенности и связности этих элементов, в виде сети статических отношений между ними, в виде *структуры*.

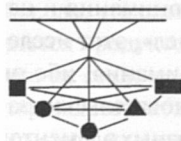
В методическом плане этот прием изображения и фиксации процессов отработан уже давно: когда античная физика столкнулась с проблемами опи-

¹ Делая это утверждение в отношении «смысла», мы исходим из общего принципа деятельностного подхода: *каждая организованность деятельности может быть порождена только строго определенной системой социально-производственной кооперации*

сания и моделирования движения, она обратилась прежде всего к «следам» этих движений. Когда в контексте анализа этих «следов» были решены основные задачи соотнесения дискретных числовых характеристик с непрерывными графическими представлениями, появилась возможность фиксировать и изображать в виде линий и отрезков изменения любых параметров, характеризующих объекты, и на этой основе затем стала разрабатываться геометрия различных идеальных пространств. После этого продвижение в каждой содержательно-предметной области стало определяться в первую очередь успехами в разработке *статических форм описания и фиксации* характерных для этой области процессов <...>.

Следуя по этому же пути, исследователь актов коммуникации и, более узко, процессов понимания должен прежде всего выработать и ввести специальный язык для статической фиксации этих процессов. Здесь многое происходит подобно тому, как это происходило в естественных науках. Но есть и очень существенные отличия. Первое из них состоит в том, что сами процессы в акте коммуникации являются значительно более сложными, чем процессы в механическом движении, и это приводит к неимоверному усложнению самого языка описаний. Второе отличие связано с тем, что знания о деятельности и их содержание имеют в деятельности принципиально иное существование, нежели знания о природе, и это проявляется, в частности, в их отношении к своему объекту. Если, к примеру, в рамках натуралистического подхода, изобразив процессы понимания в структурных схемах, мы так бы и говорили, что это — *изображения* процессов понимания и их содержание не имеет никакого другого реального существования, кроме как в своем объекте, то в рамках деятельностного подхода, наоборот, мы должны сказать, что статические структурные изображения процессов понимания, созданные на определенном месте в системе кооперации, задают и фиксируют действитель-

текст сообщения



ность совсем особого рода, которая благодаря различию мест социальной кооперации имеет свое собственное существование, отличное от существования процессов понимания. *Эта особая действительность, создаваемая исследователем при статической фиксации процессов понимания, и есть то, что называется «смыслом».*

4. После того как структурное изображение процессов понимания сложилось и оформилось, оно начинает разнообразно употребляться — в разных отношениях к объекту и в разных позициях.

Одно из этих употреблений — так называемая *формальная онтологизация*: структурная схема рассматривается как изображение самостоятельной структурной сущности, «смысла» как такового; при этом между изображением и тем, что изображается, устанавливается полное соответствие — и это совершенно естественно, ибо само изображаемое получилось путем простого

удвоения изображения и приписывания одному из дубликатов статуса объективной сущности.

Это употребление структурных схем приводит и к соответствующей трактовке самого «смысла»: он определяется как та конфигурация связей и отношений между разными элементами ситуации деятельности и коммуникации, которая создается или восстанавливается человеком, понимающим текст сообщения.

Весьма эффективные во многих практических и исследовательских ситуациях, эти определения, естественно, не годятся при исследовании процессов понимания; все, что может быть извлечено из них в отношении самого смысла, ограничивается формально-категориальными характеристиками использованных схем.

Другие употребления этих схем предполагают уже четкое противопоставление и соотнесение статики «смысла» и кинетики понимания; во всех этих случаях понимание мыслится сквозь призму структуры «смысла», а «смысл» — сквозь призму процессов понимания, но конкретное представление того и другого зависит от того, какое из этих образований мы ставим во главу угла и каким образом соотносим и связываем одно с другим.

Наиболее распространенный вариант решения этой проблемы заключается в том, что структурная схема онтологизируется уже в исходном пункте анализа и трактуется как выражение некоторых объективных, можно сказать — «натуральных», условий процесса, а сам процесс привязывается затем к этим структурным схемам, как бы вписывается в них. Нередко структурные схемы такого рода рассматриваются как изображения каналов связи, по которым «текут» исследуемые процессы; в частности, на такой трактовке построены все современные *системотехнические* (кибернетические) концепции мышления и понимания. Ясно, что при таком подходе отношения между реальными процессами в объекте и их изображениями в знании перевертываются на обратные — стратегия очень выгодная при реализации инженерно-конструктивных замыслов, но совершенно неприемлемая в научных исследованиях.

Другой вариант решения этой проблемы зиждется на сознательном использовании приемов *методологического мышления*, в частности — приема многих знаний. В этом случае мы с самого начала фиксируем принципиальное различие и расхождение между категориальными характеристиками используемых нами изображений и характеристиками того, что является объектом нашего анализа, но не отказываемся на этом основании от изображений, считая их необходимыми, а лишь располагаем то и другое как бы в один ряд и начинаем разворачивать предмет изучения, работая сразу с несколькими разными изображениями и представлениями объекта; за счет этого появляются новые, значительно более богатые возможности для анализа и конструирования. Методологические приемы мышления позволяют исследователю идти от описания процессов понимания к структурным схемам смысла и разви-

вать последние в соответствии с характеристиками процессов; и эти же приемы позволяют ему идти от структур смысла к процессам понимания, членя и организуя последние соответственно возможностям структурных схем. Методы этих двусторонних исследований завершаются и оформляются в категории системы, устанавливающей необходимые формальные связи между описаниями процессов, функциональных структур, организованностей материала и морфологии сложных объектов. Применение этой категории в исследовании интересующей нас области дает возможность объединить процессуальные характеристики понимания и структурные характеристики смысла в едином системном представлении актов понимания-осмысления.

*

Если выше мы подчеркивали, что в «простом» акте коммуникации нет и не может быть «смысла» как такового, то теперь, рассматривая этот акт в кооперативной связи с более «высокими» исследовательскими позициями, мы можем сказать, что «смысл» там появляется, но не как таковой, а в форме особого представления, в форме *знания о смысле*, которое выступает в качестве средства, организующего процессы понимания. Теперь участники акта коммуникации могут понимать не только ситуацию и текст, но также «смысл ситуации» и «смысл текста», поскольку они знают об их существовании и знают, что «смысл» — это общая соотнесенность и связь всех относящихся к ситуации явлений. Позиции, объединяемые актом коммуникации, перестают быть «простыми» и непосредственными и превращаются в сложные, объединяющие в себе, по сути дела, ряд разных позиций.

(4)

Рефлексия, понимание и мышление
в групповой интеллектуальной деятельности

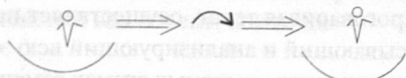
Доклад. 1977

(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 1995)

Сам феномен понимания был зафиксирован довольно давно. Но все попытки трактовать понимание шли в контексте операциональных схем мышления и отношений между плоскостями в многоплоскостных структурах мышления. Мышление трактовалось как горизонтальное движение по многоплоскостным структурам сознания, а акты понимания — как вертикальное движение, вертикальные скачки, позволяющие нам соотносить разные формы сознания друг с другом. Понимание связывалось с ага-эффектом, со скачкообразным замещением в сознании одного содержания другим, представленным в отличной от первого форме (например, с умением увидеть фигуру треугольника как составленную из двух или трех самостоятельных фигур).

При анализе процессов понимания никогда не вводился момент коммуникации как отношения между двумя действующими индивидами. Это все-

гда был процесс понимания текста (текста условий задачи, текста решения и т.д.). А где-то начиная с 1965 г. на передний план выдвигается схема отношения между двумя индивидами через текст.



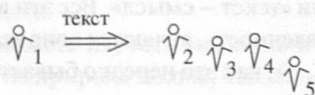
При появлении в исследуемой схеме индивидов она существенно обогащается. Встает вопрос о том, где же здесь должно быть понимание.

Ведь когда мы трактуем понимание как фиксацию своей собственной внутренней работы, мы не ставим вопроса о том, где находится понимание, ибо схема эта принципиально не объективирована. Перед нами есть текст, есть то содержание, которое мы должны вычленять, и есть задача зарисовать то понимание текста, которое в результате образуется.

Когда же мы в схему внесли индивидов — продуцирующего этот текст и понимающего тот же текст, — тогда впервые появляется возможность поставить вопрос о понимании не как о нашей способности или нашем качестве, не как об особой функции нашего сознания, а как об особом свойстве этой картинки, включающей двух человечков. Тут-то и становится законным вопрос о том, где же здесь понимание.

*

... рассмотрим сначала чисто феноменологическую схему того, что происходило на семинарах ММК. Эта схема не претендует на то, чтобы быть моделью или онтологической картиной, так как для этого потребуются еще дополнительная работа.



Индивид 1 произносит некий текст, адресованный группе и, как это обычно бывает, в первую очередь лидеру 2, который осуществляет процесс понимания лучше, чем другие слушатели 3, 4 и 5 <...>. Индивиды 3–5 также слушают текст и по правилам работы семинара могут задавать самые разные вопросы в любой момент дискуссии. <...> несколько наиболее характерных:

1) вопросы 5-го ко 2-му: Что ты понял? Как ты понял? Что сказал 1-й? Что хотел сказать 1-й? Как 1-й это сделал?

2) вопросы 5-го к 1-му: Что ты сказал? Что ты хотел сказать? Как ты это получил? Зачем ты это сказал? С какой целью ты это делал? Какими средствами ты пользовался? На основании чего ты это сказал? Какие здесь были термины, понятия, операции?

То, что я буду говорить дальше, относится не столько к тому, что на самом деле происходило на семинаре, сколько к весьма упрощенной модели

происходившего. Но уже на этой очень простенькой модели получается целый ряд таких различий, которые если и фиксируются в традиционной литературе, то не систематически и в таком виде, что не могут быть самостоятельно исследованы.

Например, 1-й, проговаривая текст, осуществляет процесс мышления. Это значит, что я, описывающий и анализирующий всю эту ситуацию, могу представить его работу в многоплоскостных схемах замещения, выработанных в предмете теории мышления.

Если 1-й осуществляет процесс мышления, то 2-й осуществляет процесс понимания текста. А когда 3-й, 4-й или 5-й задают свои вопросы, то они тем самым провоцируют 1-го на рефлекссию собственного мышления или других позиционеров — на понимание. И, следовательно, эти вопросы выбивают как 2-го в особую, рефлексивную, позицию 2', так и 1-го в позицию 1', в которых они должны осуществлять осознание своих только что осуществленных процессов.

*

Я хочу обратить внимание на несколько тонких моментов, которые возникают при анализе ответов 1-го или 2-го на обращенные к ним вопросы.

Первое. Рассмотрим вопрос ко 2-му: «Что ты понял?». Казалось бы, вопрос относится к содержанию понятого и вроде бы не выбивает 2-го в позицию 2'. И, например, в лингвистических работах, идущих в рамках концепции «текст — смысл» (И.А.Мельчук и др.), утверждается, что эти вопросы не выталкивают 2-го в рефлексивную позицию. Иначе говоря, эти вопросы считаются относящимися не к деятельности понимания, а к тому, что понимается.

Но я утверждаю, что эта точка зрения ошибочна. И именно в этом я вижу основную ошибку концепции «текст — смысл». Все эти вопросы, несмотря на свою квазиобъектную направленность, являются вопросами рефлексивными.

Например, 1-й может <...>, как это нередко бывает, тупо повторить сказанное, т.е. возможна и нерефлексивная трактовка этих вопросов. Но по сути своей эти вопросы требуют от 2-го рефлексии понимания и рефлексии мышления от 1-го.

Вторая тонкость. Когда 2-му задается вопрос, у него есть две возможности. Первая: он может для себя разобраться в том, как или что он понял, и промолчать или как-нибудь уклониться от ответа по существу. Вторая: он отвечает на вопрос и производит свой собственный текст, который и разъясняет, что или как он понял. И в этот момент он, в соответствии со всеми предыдущими полаганиями, будет уже осуществлять процесс мышления, а не рефлекссию, ибо он производит текст. Но это будет особое мышление, стоящее в особом отношении к его предшествующей работе понимания и к мышлению 1-го.

Что же я сделал? Фактически, я уже наметил в феноменальном плане взаимосвязь мышления, понимания и рефлексии. 1-й мыслит, 2-й понимает. Этот процесс идет до первого заданного вопроса. После того как задан воп-

рос, он (2-й или 1-й) прерывает свою деятельность и выходит в рефлексивную позицию анализа своей предшествующей деятельности. Причем эта новая рефлексивная деятельность находится в очень сложном отношении к его предыдущей деятельности: можно сказать, что предыдущая деятельность рассматривается рефлексией как объект, как вещь.

*

... объект видит только Господь Бог. Люди не наделены этой способностью. Люди мыслят, понимают, рефлексиируют.

Мыслят — это значит работают со знаками: конструируют, комбинируют их и т.д.

Понимают — это значит интерпретируют их особым образом, соотносят с другими.

Рефлексиируют — это значит относятся к своей деятельности и начинают в ней, т.е. в своей деятельности, выделять то или иное содержание.

Важно, что люди никогда не видят объекта.

*

Я хочу еще раз подчеркнуть, что, пока вы рассматриваете индивида, вы не сможете различить между собой рефлексии, понимание и мышление, ибо их различие — функциональное, внутри структуры, как различие левого, правого, среднего. На уровне сознания, психики нет явного различия между пониманием, рефлексией, мышлением, хотя это различие и существует в сознании как отражение изображенных в моей схеме функционально различающихся структур. Поэтому психологический подход с его анализом сознания вообще дефицитен по отношению к этим проблемам. Для рассмотрения этих проблем необходим выход из психологии в теорию деятельности. Только там их можно увидеть.

Вы вообще не можете изучить сознание и психику, изучая сознание и психику! Потому что их природа такова, что закон не в них, а в другом — в том, что они отражают. Для того чтобы понять, что они есть, надо изучать другое. Точно так же, как для того, чтобы понять, например, что такое число «четыре», надо изучать другое — понятие количества.

(5)

Понимание, рефлексия и мышление

Доклад. 1977

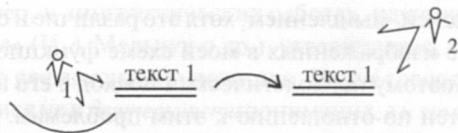
(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 2005)

... следуя уже довольно отработанным схемам, я зарисовываю структуру коммуникации, довольно типичную для наших семинаров.

Есть докладчик, который должен излагать определенное содержание. <...> Он производит определенный текст, обращенный ко второму участнику коммуникации, и таким образом создает ситуацию. Для упрощения мы мо-

жем положить, что в этом тексте он *выражает* какие-то элементы ситуации и таким образом сообщает о них (или передает их) второму участнику. Текст является своеобразной *гранью*, или *пределом*, его деятельности в данном случае. Мы можем сказать, что докладчик мыслит — просто, чтобы как-то определить характер его деятельности, хотя для меня сейчас совершенно несущественно, что это за деятельность и каким образом она была определена. Он может проделывать самую разнообразную работу — все зависит от его целей, форм организации, средств и механизмов деятельности. Если пользоваться аналогиями, то я ввожу это в той же функции, в какой Л.С.Выготский вводит натуральное поведение человека, еще не организованное знаками — для того чтобы начать мыслительный анализ и придать ему необходимую определенность и конкретность.

Итак, текст произведен — неважно как; он поступает к слушателю (обозначим его цифрой 2), и он, прежде всего, должен быть понят (иначе никакого текста не будет, а будет, как говорил Л.С.Выготский, звук пустой). Слушатель, или коммуникант 2, должен проделать по отношению к тексту определенную работу — понять его, а это значит — включить его в свою ситуацию деятельности и соответственно этому образовать определенный ситуативный смысл.



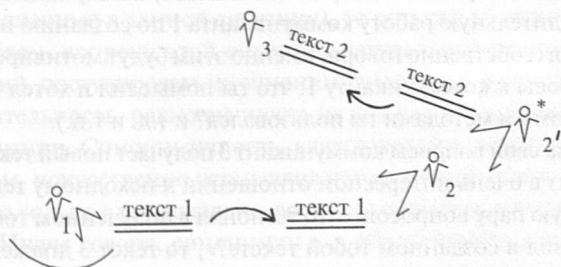
Я не случайно рисую на схеме второго человечка выше первого, как бы над текстом: у него совершенно иное отношение к тексту, нежели у первого, — текст является объектом его деятельности, хотя и весьма своеобразным, объектом понимания. От первого не нужно требовать понимания созданного им текста, хотя, конечно, он может его понять и понимать, учитывать возможности понимания и возможное понимание в ходе создания самого текста и т.п., но не в этом состоит его специфическая работа на месте докладчика — ведь он должен создать текст. А специфическая работа второго состоит именно в том, чтобы этот уже созданный и получаемый им со стороны текст понять. Положим, что он слушает, понимает и молчит — как говорится, мотает себе на ус.

<...> Положим, что в групповой работе принимают участие еще какие-то другие люди, скажем, находящиеся на другом уровне профессиональной продвинутости, и мы представим их на схеме фигурой коммуниканта 3, который может задавать разнообразные вопросы как второму, так и первому коммуниканту (схема 4). В принципе, вопросы могут быть любыми, но если мы хотим имитировать реальную ситуацию наших дискуссий, то должны огра-

ничить и специализировать их круг. Предположим, что третий коммуникант задает второму вопросы: 1) что ты понял из сказанного тебе? 2) как ты это понял? 3) почему ты это понял так, а не иначе? 4) каковы средства и метод твоего понимания? 5) как еще можно было понять то, что говорил первый? и т.п.

Здесь все вопросы, очевидно, образуют достаточно сложную деятельную структуру и должны быть еще типологизированы. Но это — совсем особая работа, а мне сейчас нужно дать лишь примеры возможных вопросов, чтобы сделать самые абстрактные (хотя и весьма принципиальные) выводы.

Самое главное здесь состоит в том, что у этих вопросов совершенно особый предмет, принципиально отличающийся от того предмета, с каким имел дело второй коммуникант. Третий спрашивает (во всяком случае, в приведенном мною перечне вопросов) не о том, что зафиксировано в тексте сообщения, а о том, что увидел, воспринял, понял второй из этого текста в результате его работы понимания. А поэтому даже в тех случаях, когда кажется (в соответствии с формой вопроса), что он спрашивает что-то про текст, даже в этих случаях его вопросы на деле относятся не к тексту, а к деятельности второго, именно к деятельности понимания, ее оснащению, ее организации и т.п. и только через все это — к продуктам этой деятельности, к понятому. Одним словом, предмет всех этих вопросов — деятельность второго коммуниканта. И чтобы ответить на все эти вопросы, второй должен выйти в совершенно особую позицию, позицию, для которой его собственная прошлая деятельность понимания становится специальным предметом анализа. Я изображаю эту позицию на схеме как позицию 2' (чтобы сохранить ее преемственность с позицией 2), но мог бы обозначить и как позицию 4, ибо как позиция она является столь же автономной и столь же значимой, как позиции 2 и 3. Именно эту позицию 2', взятую в единой структуре с позициями 2 и 3, в генетической связи происхождения одной позиции из другой, я буду называть *рефлексивной позицией*, а работу по анализу своей деятельности понимания, которую должен будет проделать второй, чтобы ответить на вопросы третьего, — *рефлексией*.



Важно подчеркнуть, что рефлексия своего собственного процесса понимания — это работа принципиально иного рода, нежели само понимание. Человек в позиции 2', т.е. тогда, когда ему приходится отвечать на вопросы

такого рода, как я перечислил, действительно проделывает совершенно иную работу, нежели тогда, когда он просто понимает некоторый текст.

Главное отличие позиции коммуниканта 3 от других позиций состоит в том, что он имеет дело не с одним, а сразу со многими разными текстами, охватывающими и выражающими одну ситуацию — текстами, которые он должен понять и определенным образом соотнести друг с другом. Уже в силу одного этого позиция коммуниканта 3 является весьма сложной, и требуется определенная последовательность воспроизведения ее составляющих.

Прежде всего, коммуникант 3 в одном плане ничем не отличается от коммуниканта 2: вместе с ним он получает исходный текст сообщения и старается понять его. И если бы он понял его и не задавал вопросов, то он должен был бы рассматриваться нами как коммуникант 2. Но он почему-то задает вопросы. Причины этого могут быть разными. В частности, он может не понять исходный текст или понять, но считать, что он его не понял или понял неправильно, неполно и т.п. И именно это может явиться причиной дополнительных вопросов, адресованных кому-то, кто по его предположению понял все и понял правильно (именно этого коммуниканта мы и должны рассматривать как коммуниканта 2). Но вопросы могут быть заданы и при условии, что коммуникант 3 понял все, но хочет проверить адекватность своего понимания или же просто имеет привычку (и соответствующую установку) задавать вопросы, чтобы расширить материал для своего понимания и мышления.

Чтобы сделать наш анализ более общим, предположим, что коммуникант 3 каким-то образом понял текст исходного сообщения и затем задает вопросы, чтобы проверить адекватность своего понимания (этот случай, по сути дела, тождествен тому, когда текст исходного сообщения был понят неадекватно или вообще не был понят).

Но точно так же позиция коммуниканта 3 может быть отождествлена с позицией коммуниканта 1, ибо коммуникант 3 может не только понимать текст, адресованный (по нашим предположениям) коммуниканту 2, но и имитировать мыслительную работу коммуниканта 1 по созданию исходного текста сообщения (собственно говоря, именно этим будут мотивированы его возможные вопросы к коммуниканту 1: что ты подумал и хотел выразить? какими средствами и методами ты пользовался? и т.д. и т.п.).

В ответ на свои вопросы коммуникант 3 получает новый текст — текст 3, — который стоит в очень интересном отношении к исходному тексту. Если мы возьмем первую пару вопросов: «что ты понял в полученном тобой тексте?» и «что ты выразил в созданном тобой тексте?», то текст 3 должен будет выражать *то же самое* объективное содержание, что и текст 1, только в других формах; они будут, как это принято говорить в лингвистике, *синонимичными текстами*. И, следовательно, коммуникант 3 встанет перед задачей выявить в этих двух текстах какое-то одно и единое объективное содержание. Но это, оче-

видно, весьма сложная и многокомпонентная работа: он должен понять текст 1, он должен понять текст 3, и он должен соотнести то, что понято и таким образом выявлено в тексте 1, с тем, что понято и таким образом выявлено в тексте 3.

Это соотнесение выявленного в разных текстах содержания является очень интересной и мало исследованной процедурой. Сегодня неясно даже, в каком предмете она находится — является ли она особой процедурой понимания или же принадлежит уже мышлению. Более того, неясна природа того синонимического отношения, которое связывает эти тексты. И эту сторону дела мы должны сейчас обсудить более подробно.

Поскольку коммуникант 3 задает коммуникантам 2 и 1 вопросы, касающиеся содержания исходного текста, и оба они отвечают ему именно на эти вопросы, постольку все трое могут считать, что в этих текстах выражено одно и то же, что все эти тексты тождественны друг другу по содержанию. Вместе с тем, все это разные тексты, и именно различие их является здесь главным смыслообразующим моментом (ведь повторять исходный текст здесь не имело смысла). Но раз эти тексты имеют разную форму, следовательно, они выражают разное содержание (в противном случае не имело смысла их произносить); если первый текст остался непонятым, то текст 3, наоборот, должен быть понят. Но почему тогда мы утверждаем, что все они выражают одно и то же?

Таким образом, мы приходим к *проблеме синонимии*, ставшей уже «проклятой» проблемой для лингвистики. Но это, на мой взгляд, вызвано и обусловлено лишь тем, что лингвисты принципиально неверно подходят к этой проблеме. Они пытаются рассмотреть ее естественнонаучным образом, считая синонимию не искусственно устанавливаемым нами отношением, а естественным фактом речи-языка и мысли-мышления. А это целиком отрезает все возможности разобраться в проблеме. Когда вопрос «какие выражения являются синонимическими?» ставят объектно-натуралистически, на него (при такой постановке вопроса) может следовать только один ответ: никакие. Если два утверждения различаются хотя бы одним словом (предполагается, что это слово значимо в данной ситуации), то они уже не синонимичны. Но мы всегда можем, вопреки этой объектно-натуральной несинонимичности двух выражений, постулировать их синонимичность, т.е. равносмысленность, равносодержательность, равнозначность их для нас — в данной, четко определенной ситуации. Синонимичность, следовательно, является искусственно полагаемым, искусственно устанавливаемым отношением, и как таковая она осмыслена только в тех локально-временных рамках, в которых она была установлена. Иначе говоря, синонимии как объективного явления нет и не может быть, но мы устанавливаем синонимичность тех или иных выражений в соответствии с нашими практическими задачами. И чем больше различий в форме и содержании этих выражений, тем значимее устанавливаемое нами отношение синонимичности. Каковы основания и средства подобных уста-

новлений — это совершенно особый вопрос, который можно обсуждать после того, как установлена конструктивно-техническая природа самих синонимических отношений. <...>

Итак, коммуникант 3 получает два или три текста, которые могут рассматриваться им как синонимичные. Вместе с тем, это — существенно разные тексты, и именно их различие задает для него тот смысл, с которым он должен работать. Ему нужно понять эти тексты — каждый в отдельности и все вместе, а кроме того, наверное, произвести еще специальную мыслительную работу по соотносению их друг с другом.

Здесь я делаю весьма смелое гипотетическое утверждение: я полагаю, что сопоставление двух или трех понимаемых нами текстов есть мыслительная работа. Но тогда мы приходим к новой весьма важной проблеме: в какой последовательности разворачиваются эти акты понимания и мышления и как они соединяются друг с другом в одно целое? Ведь человек, работающий в позиции коммуниканта 3, может осуществлять самые разнообразные деятельности: свести все к пониманию текста 3 и проигнорировать исходный текст, он может постараться понять текст 3 безотносительно к тем трудностям, которые возникли у него с пониманием текста 1, он может понимать текст 3 с самого начала в мыслительном отнесении его к тексту 1 и т.д. и т.п.

Итак, коммуникант 3 имеет дело с двумя текстами, по-разному описываемыми одно и то же, он понимает каждый из этих текстов и их вместе, а кроме того, по предположению, он должен осуществлять их мыслительное сопоставление, позволяющее реконструировать общее и единое для них содержание. В последнем заключена масса тайн. Но, чтобы охарактеризовать их, я должен вернуться чуть назад и обсудить вопрос о формах мыслительной организации понимания.

В условиях работы семинара все участники проделывают (или, во всяком случае, должны проделывать) мыслительную работу. Понимание исходного текста для каждого из них есть не самоцель, а лишь момент в организации их мышления, то, что обеспечивает единство движения всех. Поэтому понимание включено в их мыслительную работу и, более того, часто является лишь формой, в которой они осуществляют мышление. Следовательно, реви́зуя сделанные выше утверждения, мы должны сказать, что коммуникант 2 понимал исходный текст, молчал и мыслил. Вопросы коммуниканта 3 нарушили исходную линию его мышления и вывели его в рефлексивную позицию, в которой он начал осуществлять новое, рефлексивное мышление, превратившее его прошлую работу в предмет анализа. Непрерывность исходной линии мышления была нарушена, началось, по сути дела, новое мышление.

Так выглядит процесс группового мышления для коммуниканта 2. Но для коммуниканта 3 все то же самое выглядит совершенно иначе. Его вопросы (во всяком случае, так ему кажется) относятся к исходной линии мыслительной работы, и ответы коммуникантов 2 и 1 не нарушают эту линию, а на-

оборот, продолжают и поддерживают ее. Оба текста — 1 и 3 — лежат для него в одной линии мыслительного освоения содержания, позволяют ему строить одну и единую мыслительную деятельность.

Таким образом, проблема, которую я поставил чуть раньше — проблема связи и взаимоорганизации понимания двух разных (но рассматриваемых как синонимичные) текстов и мышления, необходимого для сопоставления их по содержанию, — оказывается на деле проблемой внутренней организации и строения того мыслительного процесса, который осуществляет коммуникант 3 в общем потоке мыслительной работы группы. Но сама эта общая проблема раскладывается на ряд подпроблем, среди которых мы можем выделить (если только это правильно и продуктивно) проблему связи и взаимоорганизации двух пониманий — текстов 1 и 3 — и мыслительного сопоставления содержания этих текстов (с целью извлечения ответа на вопросы, поставленные самим коммуникантом 3).

И тогда мы приходим к совершенно закономерному (и очень важному) выводу, что суть дела здесь именно в вопросах, ибо они, с одной стороны, отражают и фиксируют разрывы, возникшие в развертывании процесса мышления, а с другой — определяют характер ответов и тем самым направления дальнейшего развертывания процесса мышления. И именно этим, наверное, определяются «срезы» или «векторы» мыслительной работы, задающие плоскость, в которой сопоставляются тексты 1 и 3 и формируется единое для них целостное мыслительное содержание.

Эти соображения дают нам возможность переосмыслить всю проблему и представить ее в виде единого потока мыслительной работы коммуниканта 3, развертывающейся параллельно восприятию и пониманию текста 1, работы, в которой время от времени возникают разрывы, и тогда коммуникант 3, рефлектируя их, задает другим участникам групповой работы те или иные вопросы, а полученные на них ответы использует в качестве знаний-средств, помогающих ему заполнить или преодолеть разрывы и продолжить свою мыслительную работу.

Таким образом, исходная схема трехчленной коммуникации выступает для нас в качестве основной онтологической картины, на которой мы можем строить и строим разнообразные предметные представления, в рамках которых развертываем затем те или иные предметные исследования.

В соответствии с этим мы можем и работу коммуниканта 2 представить как единый поток мыслительной работы, детерминированной и управляемой пониманием текста 1, и положить, что в ней могут возникать разрывы либо в понимании, либо в мыслительной работе, либо в соответствиях между тем и другим, которые заставляют коммуниканта 2 рефлектировать по поводу своей собственной работы и работы других, задавать соответствующие вопросы и использовать ответы для восстановления целостности своей деятельности.

При таком представлении понимание, рефлексия и мышление вновь оказываются нерядоположными, принадлежащими к разным уровням иерархии, но теперь самым «высоким» и объемлющим все другие оказывается процесс мыслительной работы, а понимание и рефлексия — лишь частичными процессами внутри него.

(6)

Проблемы построения теории мышления

Доклад. 1979

(Архив ММК: 2869)

Допустим, я нечто делаю, производя текст. Тогда спрашивается, что нужно делать понимающему. С одной стороны, перед ним эта схема. С другой стороны, я что-то делаю здесь, т.е. осуществляю рефлексивный, мыслительный процесс. Какой-то.

И значит, текст с одной стороны, и схема с другой, есть лишь видимые проекции той работы, которую я проделал. Значит, вообще, практически, почти не надо слушать того, что я говорю. Или иначе: слушая, надо не слушать, а все время задавать вопрос: а чего он здесь делает? Не что говорит, а что делает. Пытаться через текст и содержание и смысл понять, что делается, — дело безнадежное. Надо просто понимать, что здесь может делаться и делается. Есть соответствующие образцы, соответствующие нормировки.

Мне важно здесь зафиксировать одну, как мне кажется, очень смелую гипотезу. Касающуюся понимания. Что такое понимание? Это то, что связано с перениманием и освоением какой-то деятельности и обеспечивается этим перениманием и освоением. Если это так, то это означает, что понимать можно только самого себя. Я теперь начинаю обсуждать вопрос, а что делают слушатели, когда они сидят и стараются понять.

*

Итак, возникает вопрос: что значит — понимать текст? Что при этом надо делать? И вот тут я выдвигаю первый тезис. А именно. Понимание — это особая функция, или особые формы, способы работы нашего сознания, которые неразрывно связаны с освоением нами какой-то деятельности. Попыткой какую-то деятельность осуществить, провести. Не только деятельность. Скажем, осуществить, какие-то процессы: мыслительные или рефлексивные. Когда мы пытаемся что-то делать, когда у нас есть образец, а мы уже начинаем воспроизводить деятельность эту или этот процесс. Пытаемся все это осуществить. Вот когда мы пытаемся это сделать и мы свои попытки сопоставляем с этим образцом, тогда образец и выступает как образец, как то, в соответствии с чем мы осуществляем свою попытку. Вот если мы работу нашего сознания связываем с этими двумя проекциями, то только тогда и может осуществляться понимание. Понимание — это то, что обеспечивает перенос какой-

то деятельности, процесса, образца на нашу работу. Поэтому то, что я говорил в прошлый раз, можно понимать только в том смысле, что вы все время сидели и пытались сделать то же самое. Делать. Если пытаться это делать, тогда можно что-то понять. А если не пытаться этого сделать, то не может быть понимания.

Значит. Я строю текст, в котором выражаю какой-то процесс мышления по этой схеме. И при этом я что-то делаю. Вам, чтобы понимать, надо все время, даже не имея ориентиров, и целей, и ясного понимания того, что делается, надо пытаться это все повторять и воспроизводить. Если этого нет, то понимания быть не может.

(7)

Понимание и мышление

Доклад. 1980

(Г.П.Щедровицкий. Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005)

Я хочу, чтобы наше понимание было мыслительно организовано. И в этом суть той социотехники, которой я служу. Другого пути для выхода из этой ситуации, кроме как организовать понимание с помощью мышления, я сейчас не вижу. Здесь я расхожусь со многими представителями герменевтики — с Гадамером, Хиршем и всеми другими, — а именно в том, что я хочу *мыслительно* все это делать; для этого мне и нужны схемы и модели.

Вот теперь я возвращаюсь к вопросу об основаниях такой трактовки понимания и должен перечислить существенные пункты, которые привели нас к этой трактовке. Когда я готовился к этому докладу, я насчитал 17 таких пунктов в нашей малой истории. Я, конечно, не смогу здесь изложить все эти пункты, но самые важные из них я намечу.

Первой была проблема различия сигнала, символа и знака. Надо было понятийно их различить. В чем состояла суть этих решений, намеченных в 1952–1954 гг.?

Занимался я тогда разной зоопсихологией: муравьями, галками... Усиленно читая соответствующие книжки, я пришел к следующему выводу: если человеческая речь и человеческий язык возникают натуральным образом (т.е. если не считать, что их нам принесли «тарелочники» или что-то в этом роде), то вроде бы единственное, что я смог придумать, это показать на разворачивающейся модельке, как сигнал превращается в знак.

Что это значит? Представьте себе: ворона, взлетающая при опасности, громко хлопающая крыльями, кричащая. Как показали многие тогдашние исследователи (а другие это опровергали), она это делает не для того, чтобы нечто сообщить, а поскольку очень торопится взлететь, судорожно заглатывает воздух. Мне не важно, правильно это или нет, истина или не истина — меня это не интересует. Если возникают какие-то естественные движения,

тесно связанные с какой-то ситуацией, скажем, вот этот звук, который выступает как сигнал и, значит, включает следующую реакцию, то вот эта реакция, переходя в действие, потом, в своей эволюции, должна быть обязательно направлена на некоторый объект. Так вот, звук-сигнал к объекту не имеет и не может иметь никакого отношения, в этом его отличительный признак. Звук-сигнал, или всякий другой сигнал, вызывает *реакцию*.

А вот для того чтобы он стал знаком, должно возникнуть нечто совершенно особое, а именно: он должен получить отнесение к объекту — обозначить или означить его, как хотите называйте. И потом уже действие, то или другое, будет включаться не на основании самого этого звука, а на основании выявления содержания этого знака, <...> на основании фиксации того объекта, который им обозначен. И вот тогда, когда складывается уже такая структура, т.е. движение как бы начинает идти уже в обратном направлении, у нас появляется знак.

Для чего мне это сейчас нужно? Почему я об этом говорю? Потому что, на мой взгляд, понимание и есть то, что обеспечивает это отношение. Оно рождается до всякого мышления. Понимание приводит к возникновению «смысла», того, что я в отличие от «значения» называю «смыслом», т.е. *отношения к содержанию*, к объекту.

<...> ... понимание неразрывно связано со знаковостью. Понимание есть та функция, которая обеспечивает существование знака, можно сказать — со-здает знак как знак.

И суть, содержание этого понимания состоит, если хотите, в том, что оно, понимание, переводит сигнал в знак. И делает некий материальный объект знаком с соответствующим отношением к объекту.

*

Понимание — это очень простая и в этом смысле мгновенная функция: использование некоторой вещи как знака, т.е. как обозначающего нечто другое.

А что значит «обозначающее»? А вот, смотрите: фактически, этот знак, сохраняя свою сигнальную функцию, обеспечивает связь действия с объектом при адекватности объекта и действия — вот в чем его функциональная роль. У него сигнальная-то функция была, он действие вызывал, а теперь он обеспечивает соответствующий выбор объекта. И поэтому, смотрите, ведь эта схема-то — та же, что у Выготского, или, по крайней мере, очень близкая. И я говорю: вот начальная, исходная функция знака — он замыкает внешним образом действие и объект. А делает он это за счет такой вот особой вещички, которая называется нами пониманием, но содержание у него вот такое: он захватывает материал знака и материал объекта.

Вот это есть понимание.

(8)

Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология

Лекции. 1981

(Из архива Г.П.Щедровицкого. Т. 4. М., 2000)

Понимание есть образование структуры смысла. Рождается структура смысла, мы ухватываем смысл. А когда мы ухватываем смысл? Когда мы, особым образом расчленив это выражение, относим его к ситуации — к объектам в этой ситуации, к действиям в этой ситуации и т.д. Короче говоря, мы поняли текст, когда можем восстановить в нашей ситуации то, о чем в тексте шла речь. Происходит восстановление.

Итак, понимание есть восстановление в ситуации того, о чем шла речь в тексте. И если мы можем от текста сообщения перейти к ситуации, мы говорим, что поняли. Если не можем, то говорим, что не поняли. Причем понимание может быть как правильным, адекватным, так и неправильным, неадекватным. Но это очень условные выражения — «правильное» и «неправильное», — потому что в каком-то смысле понимание всегда правильно. Здесь действуют другие границы: либо понял, либо не понял. Понял, если могу ситуацию построить, реконструировать и начать в ней действовать. Но потом может оказаться, что понял по-своему, не так, как говорили, не так, как хотел говорящий. Но все равно понял.

Итак, у нас есть понимание, которое находится в оппозиции к «не понял». «Не понял» — это значит, что текст прослушал, вроде даже запомнил, а к ситуации перейти не могу. Про что там — не могу ни увидеть, ни представить себе. А дальше бывает адекватное и неадекватное понимание. <...>

У нас было условие, что вопрос задан из другой ситуации. Она другая, и поэтому с помощью текста происходит внедрение первой ситуации во вторую. И начинается в каждом тексте, в каждой коммуникации борьба между ситуациями. Тот, кто получает текст, начинает его приспособлять к своей ситуации, и понимать с точки зрения своей ситуации, и оценивать с точки зрения своей ситуации. Он может сказать: «Не нужно мне все это, вообще непонятно, о чем вы говорите, это в мою ситуацию совершенно не укладывается».

*

Оказывается, что понимание есть организация рефлексии, а как организованность рефлексии оно (понимание) фиксируется в мышлении и мыслительных организованностях.

Мышление и оказывается тем, что несет на себе организацию понимания, технику его, и обеспечивает определенную организацию процессов рефлексии как понимания. И теперь я могу сделать следующий шаг: понимание есть тот вид рефлексии, который возникает в связи с появлением знаков.

Итак, понимание есть рефлексия знаков, или рефлексия означкованного. Именно в этом смысле понимание есть вид рефлексии.

*

Понимание ведь существует только на отнесении знаковой формы к знаковому содержанию, на связи формы и содержания в знаке. Понимание, следовательно, рождается из рефлексии как из формы, а существует как искусственное образование, после того как некая вещь растянута на знаковую форму и на содержание. И вот то, что связывает — а ведь это есть интенциональная рефлексивная акция, — и есть то, что выступает для нас затем как понимание.

Понимать — это значит увязывать форму с содержанием, а содержание — с формой. Но происходит это все в пределах знака.

*

С одной стороны, понимание, идущее от сознания и в сознание включенное, оказывалось конститuentой знака. Но, с другой стороны, знак должен был задаваться как объект отдельно от сознания, от индивидуального поведения и деятельности, он должен был получить другие определения. И тогда понимание оказывалось моментом присвоения знака, его прочтения, и в этом смысле, вхождения моего (или какого-то другого индивида) в связь со знаком и через знак во что-то другое.

Таким образом появлялись две фокусировки понимания: понимание как конститuenta знака в его объективном существовании и понимание как моя техника присвоения знака. И основная проблематика герменевтики и вообще всего комплекса «понимающих наук» сводилась к этой проблеме...

*

Понимание ведь в принципе непродуктивно, поскольку даже смысл как псевдопродукт понимания фиксируется совсем в другой позиции, а именно позиции познающего, или фиксирующего в знании; но при этом как бы ничего нет — понимание следов не оставляет. Но затем вот это все начинает обочиваться как ядро, оформляющееся в виде специальной деятельности понимания, с одной стороны, и особой деятельности по выражению в тексте — с другой.

*

... я утверждаю, что понимание неразрывно связано со знаком. Вне знака нет и не может быть понимания. Как вы будете трактовать понимание знакового текста — как восстанавливающее его содержание или как понимание содержания через знак, включение его, — это для меня не имеет значения, поскольку я все фиксирую в структурном представлении. Я даже писал в работе 1973 г., а может, в дискуссии 1974—1975 гг. это зафиксировано, что для меня понять — значит иметь возможность выразить в тексте, а понять текст — значит иметь возможность восстановить ситуацию. Понимание для меня неразрывно связано с содержанием. Я даже утверждал в тех работах, что, собственно, выход на объект всегда обеспечивается пониманием. И позднее я пояснял, что в тех случаях, когда мы либо не можем выйти на объект, либо не можем оформить в знаковой форме, мы начинаем собственно мыслительную

работу, т.е. либо конструирование знаковой формы, либо конструирование объекта. Но осуществляется это всегда в структуре понимания, и в этом смысле мышление включено в понимание...

(9)

Коммуникация и процессы понимания:

методологические проблемы организации, развития и познания

Доклад. 1982

(Г.П.Щедровицкий. Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005)

Я считаю, что вообще никаких смыслов нет. Это первый тезис. Нет в природе. А есть процессы понимания текстов. Причем, важно, что это *процессы*. Но процесс понимания какого-то текста производит следующую работу: если понимание ситуационно, то текст включается в практическую деятельность, начинается разбиение его на отдельные элементы. Это сложная работа. Процесс понимания соотносит полученный текст с ситуацией, включает ее, выделяя из обстановки, с которой сталкивается человек, знаки элементов. При этом параллельно артикулируется сам текст и происходит выход на объекты в ситуации. Теперь перейдем в рефлексивную позицию и начнем фиксировать процесс понимания как статическую структуру (представим себе, что из глаза выходит лучик света, который обегает все эти моменты; прикрепим к этому лучику кисточку с черной краской, и следы, которые он будет оставлять, образуют структуру). Эта структура, стягивающая все значимые элементы, и есть то, что мы называем смыслом из рефлексивной позиции. Поэтому выражение «понять смысл» есть, строго говоря, бессмысленное выражение. Нельзя понять смысл. Смысл – это то, что возникает после и в результате процесса понимания. А еще точнее, смысл – это та структурная форма, в которой мы из рефлексивной позиции фиксируем процесс понимания. Если вы задаете мне вопрос «что я понял?», то я теперь должен либо строить чертежи того, что я понял, увидел, познал, либо описывать соответствующим текстом. Когда начинается такого рода конструктивная работа, то создается содержание. Содержание возникает только тогда, когда оно особым образом представлено, или изображено. Я говорю, что я понял в этом тексте, я отвечаю вам и параллельно рисую. То, что я рисую, и есть, поскольку оно нарисовано, содержание, отделенное мною от формы. И я говорю: я в *этом* тексте извлек *это* содержание, и я рисую нечто другое.

Таким образом, категория формы и содержания дает нам структурную связку двух независимых полей, или плоскостей. Вроде бы имеются одни знаки и другие знаки, и мы их теперь стягиваем, говоря, что эти вторые изображают содержание первых. Пока такого отдельного изображения содержания нет, до тех пор, на мой взгляд, нет и содержания.

*

Смысл дела, на мой взгляд, состоит в том, что, когда мы поняли нечто, мы каждый раз задаем себе вопрос: что мы поняли? Этот вопрос и необходимость ответа на него выводят нас, с одной стороны, в рефлексивную позицию, а с другой — заставляют рефлексизирующего различать в текстах форму и содержание.

Содержание некоторого текста, как и сама раскладка текста на форму и содержание, появляется только в рефлексивной позиции, через вопрос «что я нашел?»; и тогда только начинается соответствующая реконструкция — либо чисто рефлексивная, либо мыслительная — того, что мы называем содержанием.

(10)

«Герменевтика»: проблемы исследования понимания

Доклад. 1986

(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 2005)

Когда учитель или экспериментатор зачитывал условие задачи, то одни дети действительно приступали к работе и начинали осуществлять какие-то действия (которые мы стремились выявить и записать), а другие ничего не делали, продолжали тарашиться и крутиться, и деятельность не наступала. Когда их спрашивали, в чем дело, они говорили: «Мы не поняли». Вот это — первый момент, который я фиксирую как очень важный, в том числе и для проблемы понимания. Мы прежде всего сталкиваемся с феноменальными проявлениями не понимания, а *непонимания*, и эти моменты можно очень четко разделить: тот, кто понял, приступает к работе, тот, кто не понял, сидит и глазеет по сторонам.

*

Первый тезис, негативный, который я хочу здесь утверждать: никаких смыслов, которые якобы понимаются, вообще нет и не существует. В тексте любого сообщения нет никакого «смысла», который можно было бы «понять». И в условиях арифметической задачи нет «смысла». Я теперь лучше понимаю работу Аристотеля «Об истолковании». Он, отвечая на вопрос, что такое высказывание, выделяет все элементы высказывания, но среди этих элементов нет никакого «смысла». Он задал то, с чем мы работаем: там есть «имя», которое обозначает; есть, соответственно, «глагол», который «сказывает» (характеризует, приписывает); есть связки определений, которые соотносят «имя» и «глагол» или, наоборот, разделяют и ставят преграду. Поэтому выражение «мы понимаем смысл некоторого текста» ошибочно; мало того, что оно ошибочно, оно еще является дезинформирующим, оно нас обманывает.

Я утверждаю, что есть процесс понимания и что он создает то, что мы называем «смыслом». Больше того, процесс понимания, представленный

структурно, и есть то, что мы привыкли называть «смыслом». Говоря буквально, мы понимаем процесс понимания. Или более точно: осуществив процесс понимания, мы потом в рефлексии можем спросить, что мы поняли. И в этом рефлексивном заходе еще раз, но уже теперь структурно, мы фиксируем процесс понимания, и процесс понимания, остановившийся на определенной организованности, мы и называем «смыслом».

*

Вот я утверждаю, что нет «смысла» как чего-то, что содержится в тексте и что из текста выявляется благодаря процессу понимания. Я утверждаю, что процесс понимания впервые создает смысл. Каким образом я должен отвечать на вопрос, как это происходит? Чтобы все это было понятно в целом, я делаю первое, очень важное для меня, дидактическое сообщение: понимается, как я уже сказал, не смысл; а теперь я добавлю: понимается не текст. Не текст есть предмет понимания, даже в специализированных ситуациях, когда мы даем человеку иностранный текст и просим перевести его на родной язык. Я утверждаю, что понимается деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек. Именно ситуация есть предмет, или объект, понимания. И не вообще ситуация, а деятельностная ситуация, т.е. такая, когда человек должен что-то сделать, построить определенный план действий, что-то получить.

*

Я утверждаю — и это для меня значимо, — что представление, будто текст имеет какой-то объективный смысл, на мой взгляд, есть призрак, заблуждение. Тексты никакого смысла не несут, в текстах нет такого элемента, как смысл. И мне кажется (я даже объяснял это в статье «Смысл и значение», где я показал, как возникает такой призрак, как «смысл»), что мы его конструируем при прочтении текста, включенного в нашу ситуацию. Нет смысла как предмета, на который направлено понимание, есть процесс понимания ситуации и текста, несущего значащее сообщение.

Вот после того, как мы провели работу понимания (я еще скажу, как, с моей точки зрения, эта работа делается) и начинаем рефлексировать и спрашивать, что мы здесь поняли, мы рисуем смысл, который есть не что иное, как структура нашего процесса понимания. Когда процесс понимания представлен структурно, то мы говорим о нем: «Вот этот смысл, мы его почерпнули из текста». И ничего другого нет.

Но мне важно, что не текст мы понимаем, а ситуацию, требующую продолжения в действии, и мы должны решить вопрос, что нам делать. И если мы можем на основании ситуации решить, что нам делать, то мы говорим: мы поняли ситуацию. Если мы не можем понять ситуацию и решить, что нам делать, мы ищем некоторой поддержки, подсказки. Тексты выступают как такие подсказки, которые дают нам понимание нашей ситуации. Значит, по сути дела, смысл текста, в моей трактовке сейчас, есть не что иное, как функция текста внутри организации жизненной и деятельностной ситуации.

Мы с вами встречаемся и попадаем в ситуацию. И если я понимаю линию вашего поведения и действия, чувствую вас как человека в этой ситуации, знаю, чего вы хотите, чем вы живете, я не сделаю ошибки. А если я не чувствую, чем вы живете, и не знаю, как вы себя будете вести, это означает, что я вас не понимаю. Тогда я буду пытаться задавать вам вопросы, что-то выяснять. Вы мне что-то открываете или, наоборот, маскируете, в зависимости от вашей цели, и заставляете меня ошибаться... Всякий другой человек есть автономный и самостоятельный элемент ситуации. Мне же важно — чтобы быть человеком — не наделать ошибок в общении с вами, в коммуникации с вами, в предпринимаемых по отношению к вам действиях. И все люди озабочены тем же.

Я для себя выработал представления о понимании. Чтобы понимать ситуацию, надо иметь набор продолжений и знать, что должно быть дальше, как и в каком направлении преобразовывать эту ситуацию. Если такого видения нет, то ничего нельзя понять, поскольку то, с чем мы имеем дело, есть хаос, а то, что организует этот хаос, есть человеческая деятельность, пролонгированная вперед, или, как говорил Курт Левин, перспективная линия развития себя и вместе с тем ситуации.

Поскольку я сделал такое рискованное заявление, что смысла в тексте нет, а смысл есть продукт процесса понимания, а точнее, псевдопродукт, в том плане, что если я продельваю процесс понимания в ситуации (и текст — это вид ситуации), то затем я делаю как бы мысленный эксперимент.

Скажу образно, чтобы была понятна моя мысль. Представьте себе, что понимание есть некий луч света, шупающий такой фонарик, который мы направляем по различным точкам ситуации — как хаоса, разворачивающегося вокруг нас. Теперь представьте себе, что к этому лучику света вы еще прикрепили кисточку с чернилами. И вот этим лучиком я обхожу ситуации, <...> а он оставляет за собой следы. Вот сначала я остановился на одном факторе ситуации, потом на другом, соотнес это с текстом, определил в тексте, где там значащие, фокальные, что ли, моменты, и, проделав эту работу понимания, я получил следы, графические следы движения этого шупающего лучика понимания.

И теперь я гляжу на полученную структуру и говорю: вот она — структура смысла, или просто смысл, который я вычленил в результате процесса понимания. И этот смысл собирает особым образом, осмысленно, все факторы ситуации в результате моей как бы ощупывающей работы.

Пример понятный или не очень? Если вы проделали работу понимания, а потом спрашиваете: «В чем же смысл?» — я предложу вам структурно представить вашу работу, т.е. те факторы, которые вы выделили, и их связь друг с другом и с текстом. Вот это и есть структура смысла, которую вы *создали своей*

работой понимания. И я теперь могу вернуться назад и сказать: текст нес на себе эту структуру смысла, поскольку этот текст потребовал от вас именно такой работы понимания. И больше того, я эту структуру потом погружу даже на стандартную работу по пониманию иностранного текста. Если я его не схватил, не понял текст сразу, я должен произвести такой разбор, выделив там фокальные слова с их значениями, который поможет мне понять смысл текста. Но это — образ, или метафора. Текст несет смысл в той мере, в какой я могу разобрать его как выполняющий определенную функцию в ситуации и помогающий мне понять, что же надо делать и чего делать не надо.

РЕФЛЕКСИЯ

Рефлексия — процессы (акты) присвоения мыследеятельностью своих собственных содержаний, порождаемых всеми другими процессами мыследеятельности, обеспечивающие ее имманентное развертывание и развитие.

В рамках теории деятельности рефлексивное отношение выступает как вид кооперации между разными индивидами (позициями) и, соответственно, как вид кооперации между разными деятельностями, описываемый в понятиях рефлектируемой и рефлектирующей позиций, рефлексивного выхода, рефлексивного подъема, заимствования и заимствованной позиции, допредметной и предметной рефлексии и т.д.

В рамках теоретико-деятельностного подхода рефлексия рассматривается как механизм (оператор), обеспечивающий координацию процессов функционирования и развития структур кооперации, картин объектов и логикой (операциями) деятельности, за счет их взаимного отображения друг на друга. Сам механизм рефлексии выступает в этом случае как бессодержательный и формальный, а ее содержательность связывается с вызываемыми ею изменениями.

В рамках системомыследеятельностного (СМД) подхода (в схеме мыследеятельности) процессы рефлексии суть «вертикальные» процессы, охватывающие и пронизывающие все «поояса» (мыследействий — мД, мысли-коммуникации — М-К и чистого мышления — М) мыследеятельности, связывающие их между собой, обеспечивая ее единство и целостность.

В практике ОД-игр выступает в качестве «способности к рефлексии» участников игры занимать в игре рефлексивные позиции и действовать в соответствии с «логикой» этих позиций в коллективной мыследеятельности.

Навигатор

Деятельностная природа рефлексии:

- деятельность с необходимостью обслуживается двумя типами знаний: знания об объекте и знания о самой деятельности, даваемое рефлексией → с. 126;
- в отношении рефлексивных явлений не работает оппозиция «внутреннее – внешнее» → с. 126;
- рефлексия составляет сущность методологического мышления → с. 127;
- рефлексия есть механизм развития деятельности → с. 94, 136;
- рефлексия предполагает циклическую смену позиций: выход из позиции деятеля в рефлексивную позицию для анализа деятельности и возвращение в позицию деятеля для перестройки деятельности на основе результатов рефлексии → с. 95;
- нормой научной деятельности является рефлексивная презентация процесса научного исследования → с. 97;
- по своей «исходной природе» рефлексия есть не работа сознания, а особая связь кооперации в системе деятельности → с. 101.

Рефлексия в связях кооперации деятельностей:

- в качестве схемы кооперативной связи, специфической для рефлексии, выступает схема рефлексивного выхода → с. 98;
- в результате рефлексивного поглощения рефлектируемой деятельности со стороны рефлектирующей первая становится материалом для второй → с. 100;
- усвоение результатов рефлексии для развития деятельности происходит путем свертывания результатов рефлексии в прямое и непосредственно работающее знание → с. 96;
- объединение («сплющивание») рефлектирующей и рефлектируемой позиций может проводиться на уровне сознания или на уровне логически нормированного знания, на основе средств рефлектируемой позиции (заимствование) или рефлектирующей позиции (рефлексивный подъем) → с. 100;
- единицей является не действие, а действие плюс последующая рефлексия → с. 141.

Рефлексия и коммуникативная ситуация:

- рефлексия возникает в ситуации многопозиционности и, соответственно, различия смыслов, порождаемых в позициях: (1) порождающего и сообщающего текст, (2) понимающего свою деятельностную ситуацию с помощью текста за счет связывания его с другими элементами ситуации и (3) понима-

- ющего ситуацию как включающую второго позиционера в качестве ее элемента → с. 120;
- ядро и сущность рефлексии составляет организация ситуации, позволяющей в условиях различия позиций и порождаемых в них смыслов восстановить единую объективированную и, следовательно, нормированную систему смысла → с. 121;
- собственно рефлексией является изменение своей позиции позиционером (2) в процессе ответа на вопросы позиционера (3) (смена предмета от текста к своей деятельности понимания) → с. 129.

Рефлексивная организация сознания:

- рефлексивная способность сознания есть способность создавать, удерживать и употреблять иерархическую систему образов, соответствующих разным позициям в системе деятельности → с. 131;
- сознание мыследействия и рефлексивное сознание → с. 139.

Свойства рефлексии:

- рефлексия — не тип деятельности, а функция или отношение внутри структурной организации деятельности, ее второй слой → с. 130;
- рефлексия не имеет собственных механизмов и законов, не имеет логики и не нормирована → с. 132, 134;
- рефлексия не транслируема → с. 133;
- понятия суть единицы и основная форма мыслительной организации рефлексии → с. 134;
- особенность методологической рефлексии состоит в том, что она работает не только с объектами, но и с любыми деятельностными образованиями, включая работу с целостными деятельностями как с объектами → с. 135;
- рефлексия есть всегда рефлексия деятельности, объект есть результат очень сложной ее организации → с. 135;
- пространство есть всеобщая форма организации рефлексии; оно служит мышлению о деятельности подобно тому, как натуральное пространство-время было использовано для категориального описания природы → с. 136;
- рефлексия предельно конкретна → с. 141; она субъективна, зависит от опыта рефлектирующего → с. 141; она организует наше пространство и время, наше видение собственной жизни → с. 141;
- рефлексия связывает пояса мыследействия, мысли-коммуникации и мышления в схеме мыследеятельности → с. 143.

Виды и формы рефлексии:

- ретроспективная и проспективная рефлексия → с. 132, 140;
- параллельная и отсроченная рефлексия → с. 140;

- различия между восточными (в вейдаизме и буддизме) и западной формами рефлексии → с. 138;
- ранги рефлексии → с. 139;
- сновидения – работа рефлексии → с. 141;
- рефлексивная возгонка → с. 145.

История представлений о рефлексии:

- рефлексия не вещь, а культурное значение и должна изучаться исторически → с. 101;
- представления философов прошлого о рефлексии: поворот в сторону субъективизма и психологизма в трактовке мышления, произведенный Абельяром → с. 103; Локк: рефлексия как механизм работы сознания со своими содержаниями → с. 106; полемика Локка и Лейбница → с. 124; ситуации, где встает проблематика рефлексии: рефлексия как механизм, приводящий к ошибкам → с. 107; рефлексия у Декарта → с. 111; философская и психологическая традиции трактовки рефлексии → с. 112; рефлексия у Канта и Фихте → с. 113, 124;
- начальный этап исследования рефлексии в ММК → с. 127, 128.

Извлечения из текстов

(1)

Процессы и структуры в мышлении

Лекции в МИФИ. 1965

(Из архива Г.П.Щедровицкого. Т. 6. М., 2003)

... рефлексия является основным механизмом «технологического» развития деятельности. Мы уже не раз обсуждали с вами эту проблему, в частности, когда говорили о процессах выделения и развития средств деятельности. Я напомним это. Мы исходим из того, что накоплено некоторое количество средств деятельности. Они служат для решения определенного набора задач. Затем в силу каких-то условий появляется новая задача. На базе старых средств строится некоторый новый сложный процесс решения этой задачи. Как правило, такой процесс является очень сложным и построение его требует больших усилий. Появление нового процесса решения не ведет еще к развитию деятельности в точном смысле этого слова, хотя именно в этом появляется новообразование. Сложность вновь созданного процесса решения приводит к многочисленным попыткам упростить его. Они идут по линии выделения из вновь созданного решения и других решений, аналогичных ему, определенных средств деятельности. И когда такое средство выделено с помощью

рефлексии, мы получаем действительный вклад в развитие деятельности, ибо мы получаем в результате механизма рефлексии новое средство, увеличивающее наш прежний набор.

Построение нового процесса на базе прежних средств требовало особого метода. Выделение нового средства делает ненужным этот метод; он как бы откладывается или «снимается» в новом средстве. Мне важно здесь подчеркнуть, что в рефлексивном процессе выделения новых средств объектом исследования становятся уже не объекты природы, а сама деятельность, точнее — процессы деятельности. Таким образом, люди изучают свои процессы деятельности или, иначе, самих себя. Такая смена объекта деятельности дает возможность выделить то, что появляется в деятельности, создается в ней. Именно этот механизм является, на мой взгляд, основным и решающим в развитии человеческой деятельности.

Я уже говорил выше, что именно этот процесс рефлексии дает нам возможность решать ту задачу, которую мы сформулировали в парадоксальной форме: «высунув голову в окошко, видеть себя проходящим по улице». И именно в этом постоянном моменте рефлексивного мышления заключено основание для философского мышления и характеристика его места в системе человеческой познавательной деятельности.

Понимание этой стороны дела теснейшим образом связано с пониманием также постоянных смен позиций или точек зрения, которые осуществляет всякий мыслящий и познающий человек. Представьте себе ученого-предметника и предположите — это нужно для образного выражения моей мысли, — что он работает как бы «в плоскости доски». Он, как я уже говорил не раз, в каком-то смысле инженер-конструктор: он должен построить новое теоретическое знание. При этом ученый перерабатывает определенный эмпирический материал, он решает какую-то задачу, пользуется какими-то средствами и строит какой-то процесс, дающий ему возможность переработать эмпирический материал в некоторое знание-конструкцию. Если ученый-предметник знает, какую задачу он решает, какой материал он перерабатывает, если он знает также характер средств и вид процесса, который нужно осуществить, то все это, как и у инженера, выступает для него в качестве особого методического знания или знания метода. В этом плане все используемые им знания противостоят тем знаниям, которые он построит, как метод — теории. Предположим, что наш ученый-предметник осуществил все эти процессы и построил определенные процессы и знания. Но затем, чтобы выделить и формализовать средства, которыми он пользовался, он должен как бы «выйти» из плоскости доски и поглядеть на себя и свою деятельность со стороны. В этом случае он переходит в принципиально новую позицию: перестает быть специалистом-предметником и становится методологом. И его знание о своей собственной деятельности становится методологическим для него и других, в отличие от методических знаний.



Но затем, когда все это сделано, начинается самая занятая и поразительная вещь. Поглядев на себя со стороны и выработав соответствующие методологические знания, рассматриваемый нами ученый как бы опять возвращается в плоскость доски и вместе с тем превращает свои методологические знания <...> в собственно методические знания, используемые им при получении новых знаний-конструкций. <...> Но дело в том, что наш ученый уже побывал вне доски и уже посмотрел на самого себя со стороны, и поэтому, вернувшись назад, «в доску», он сохраняет свои прежние знания, <...> он видит себя как бы со стороны, но соединяет это «видение» с тем, которое имеется у него в самой доске, и перерабатывает его в это методическое знание. И все ученые всегда, по сути дела, работают таким образом; это одна из удивительнейших особенностей человеческого мышления — свертывание результатов методологической рефлексии в прямое и непосредственно работающее знание. И вот сейчас, читая вам лекцию, я одновременно и читаю ее, и как бы смотрю на себя со стороны: как именно я ее читаю. И, наверное, человеческое мышление и общение всегда предполагает этот второй момент — «видение себя» и постоянный контроль за своей деятельностью. Именно это дает нам возможность ориентироваться в окружающем и перестраивать свою деятельность.

Рефлексия — я повторяю это — является основным механизмом развертывания нашего мышления и вообще деятельности. Осуществляя любую деятельность, мы должны, в принципе, постоянно менять создаваемые нами процессы. Те циклические круговороты, о которых я говорил на прошлых лекциях — выдвигаем гипотезу, строим некоторый процесс деятельности, в которой проверяем соответствие гипотезы объекту, вычленим отличие одного от другого, изменяем гипотезу и процедуру соотношения ее с объектом, снова выделяем различие и т.д. — в равной мере применимы и в анализе нашей собственной деятельности. Более того, этот циклический механизм обязательно включает в себя момент анализа нашей собственной деятельности, изменения и перестройки ее на основе тех знаний, которые мы о ней получили. Но

чтобы все это осуществлять, мы должны обладать еще одним дополнительным механизмом. Мы не можем просто менять нашу деятельность на другую: в ходе этого мы обязательно делаем специальным объектом анализа нашу, уже совершенную деятельность. Именно этим человеческая деятельность отличается от поведения обезьяны и нащупывания правильных действий путем проб и ошибок, которые она совершает. Иными словами, мы — животные, которые *строят* и сознательно *перестраивают* свою деятельность. Но это возможно только потому, что мы можем делать и делаем нашу деятельность специальным объектом анализа.

Таким образом, я утверждаю, что мы ничего не сможем понять в механизмах осуществления и развития нашей деятельности, если не будем учитывать механизмов рефлексивного анализа ее. Всегда, столкнувшись с какими-то трудностями в осуществлении деятельности, ученый останавливается, перестает осуществлять варианты этой («практической») деятельности, меняет объект деятельности и начинает анализировать свою предшествующую деятельность. А затем, проанализировав ее, он начинает менять и перестраивать ее, подобно всякому другому объекту, всякой другой конструкции. Нас приучают к этому в обучении, начиная с самого раннего возраста. Основной механизм обучения — это насильственный перевод нас от анализа объектов к анализу деятельности, чужой и своей собственной.

Итак, люди *строят* и *перестраивают* свою деятельность. А условиями этого являются механизмы рефлексивного анализа самой деятельности. Именно поэтому я рискую говорить, что механизм рефлексивного осознания деятельности является одним из самых важных в развитии человеческой деятельности. А реализуется этот механизм за счет того, что мы все время получаем возможность как бы выходить «из доски» и смотреть на свою прошлую деятельность со стороны.

Указанный момент связан с особыми формами репрезентации и оформления нашей мыслительной деятельности. Он связан с появлением «научной» литературы. Иначе можно сказать, что научная литература подчинена этому механизму рефлексии. Рассмотрим это на примере. Если, скажем, Аристарх Самосского интересовал вопрос, каково отношение между расстояниями «Земля — Солнце» и «Земля — Луна», то ответом на этот вопрос могла быть простая запись: между $1/18$ и $1/20$. Но Аристарх Самосский сообщает нам не это; он пишет длинный текст, в котором фиксирует свой процесс и способ получения этого результата. Зачем он нам нужен? Могут сказать, что для проверки полученного результата. В этом есть доля истины, но отнюдь не вся. Люди могли бы поверить Аристарху и убедиться в правильности его результата, используя его на практике. Так, собственно, и делали раньше, до появления собственно научной литературы. Он делает запись и оформление совершенного им процесса потому, что всякий процесс научной человеческой деятельности оказывается затем объектом специального рефлексивного анали-

за. Аристарх мог не осознавать этого, но он знал, что построенный им процесс решения задачи должен быть оформлен и сообщен другим. Это стало нормой и канонем научной деятельности.

(2)

Методологические проблемы терминологической работы

Рукопись. 1970

(Архив ММК: № 1576)

... рефлексия интересует нас прежде всего с точки зрения *метода развертывания схем деятельности*, т.е. формальных правил, управляющих конструированием, или, при другой интерпретации, — механизмов и закономерностей естественного развития деятельности. Однако в этом плане она оказывается слишком сложной. Представления, накопленные в предшествующем развитии философии, связывают рефлексия, во-первых, с процессами производства новых смыслов, во-вторых, с процессами объективации смыслов в виде знаний, предметов и объектов деятельности, в-третьих, со специфическим функционированием знаний, предметов и объектов в практической деятельности. И, наверное, это еще не все. Но даже этого уже слишком много, чтобы пытаться непосредственно представить все в виде единого механизма или формального правила для конструирования и развертывания схем. Поэтому мы должны попытаться каким-то образом свести все эти моменты к более простым отношениям и механизмам, чтобы затем вывести их из последних и таким образом организовать все в единую систему.

Таким более простым конструктивным принципом для нас служат *связи кооперации*. Уже из них или на их основе мы выведем потом специфические характеристики функционирования сознания, смыслов, знаний, предметов и объектов. Значит, должна быть создана схема такой кооперативной связи, которая могла бы рассматриваться как специфическая для рефлексии. В этой роли у нас выступает схема так называемого *«рефлексивного выхода»*.

Представим себе, что какой-то индивид производит деятельность, заданную его целями (или задачей), средствами и знаниями, и предположим, что по тем или иным причинам она ему не удается — т.е. либо он получает не тот продукт, который хотел, либо не может найти нужный материал, либо вообще не может осуществить необходимые действия. В каждом из этих случаев он ставит перед собой (и перед другими) вопрос: почему не получилось и что нужно сделать, чтобы все-таки получилось то, что он хочет?

Но откуда и как можно получить ответ на такой вопрос?

Самым простым будет случай, когда он сам (или кто-то другой) уже осуществляли деятельность, направленную на достижение подобной цели в сходных условиях, и, следовательно, уже есть образцы такой деятельности. Тогда ответ будет простым *описанием* соответствующих элементов, отношений и

связей этой деятельности, лишь переведенным в форму указания или предписания к построению ее копии.

Более сложным будет случай, когда деятельность, которую нужно осуществить в связи с поставленными целями и данными условиями, еще никогда никем не строилась, и, следовательно, нет образцов ее, которые могли бы быть описаны в методических положениях. Но ответ все равно должен быть выдан, и он создается, теперь уже не просто как описание ранее совершенной деятельности, а как *проект* или *план* предстоящей деятельности.

Но сколь бы новой и отличной от всех прежних ни была проектируемая деятельность, сам проект или план ее может быть выработан только на основе анализа и осознания уже выполненных раньше деятельностей и полученных в них продуктов.

Какими должны быть этот анализ и фиксирующие его описания и каким образом проект новой деятельности будет опираться на подобные описания — все это вопросы, которые должны обсуждаться особо (и частично они будут затронуты дальше). А нам важно подчеркнуть, что во всех случаях, чтобы получить подобное описание уже произведенных деятельностей, рассматриваемый нами индивид <...> должен *выйти* из своей прежней позиции деятеля и *перейти* в новую позицию, внешнюю, как по отношению к прежним, уже выполненным деятельностям, так и по отношению к будущей, проектируемой деятельности.

Это и будет то, что мы называем рефлексивным выходом; новая позиция деятеля, характеризующаяся относительно его прежней позиции, будет называться *рефлексивной позицией*, а знания, вырабатываемые в ней, будут *рефлексивными знаниями*, поскольку они берутся относительно знаний, выработанных в первой позиции. Механизм рефлексивного выхода будет служить первой абстрактной модельной характеристикой рефлексии в целом.

Рассматривая отношения между прежними деятельностями (или вновь проектируемой деятельностью) и деятельностью индивида в рефлексивной позиции, мы можем заметить, что последняя как бы *поглощает* первые (в том числе и ту, которая еще только должна быть произведена); прежние деятельности выступают для нее в качестве *материала анализа*, а будущая деятельность — в качестве *проектируемого объекта*. Это отношение поглощения через знание выступает как вторая, хотя, как мы увидим чуть дальше, *неспецифическая*, характеристика рефлексии в целом.

Отношение *рефлексивного поглощения* <...> позволяет нам <...> рассматривать рефлексивное отношение <...> как вид кооперации между разными деятельностями. Теперь суть рефлексивного отношения уже не в том, что тот или иной индивид выходит «из себя» и «за себя», а в том, что развивается деятельность, создавая все более сложные кооперативные структуры, основанные на принципе рефлексивного поглощения. Вместе с тем мы получаем возможность даже собственно рефлексивный выход отдельного изолированного

индивида рассматривать единообразным способом как образование рефлексивной кооперации между двумя «деятельностными позициями» или «местами».

Но для того, чтобы две деятельности — рефлектируемая и рефлектирующая — могли выступить в кооперации друг с другом, как равноправные и лежащие как бы наряду, нужно, чтобы между ними установились те или иные собственно кооперативные связи деятельности и были выработаны соответствующие им организованности материала. Это могут быть собственно «практические» или инженерно-методические производственные связи передачи продуктов одной деятельности в качестве исходного материала или средств в другую деятельность; это могут быть собственно теоретические, идеальные связи объединения и интеграции средств деятельности, объектов, знаний и т.п. при обслуживании какой-либо третьей деятельности. То или другое — но какая-то собственно кооперативная связь должна быть. И это требование сразу создает массу затруднений и парадоксов.

Дело в том, что рефлексивный выход, или, что то же самое, отношение рефлексивного поглощения, превращает исходную деятельность даже не в объект, а просто в *материал* для рефлектирующей деятельности. Рефлектируемая и рефлектирующая деятельности не равноправны, они лежат на разных уровнях иерархии, у них разные объекты, разные средства деятельности, они обслуживаются разными по своему типу знаниями, и чтобы теперь, преодолевая все эти различия, их можно было соединить в рамках единой кооперации практического, теоретического или инженерно-методического типа, нужны весьма сложные и изощренные организованности.

Важнейшее место здесь занимают проблемы организации таких научных предметов, которые могли бы постоянно *снимать*, «сплющивать» рефлексии, т.е. объединять знания, онтологические картины, модели, средства и т.п., полученные в рефлектируемой и рефлектирующей позициях. <...>

Такая постановка вопроса заставляет нас углубляться в более детальный анализ самой рефлексивной связи и объединяемых ею деятельностей. Не имея возможности проводить этот анализ систематически, мы отметим лишь несколько моментов, наиболее важных для дальнейшего.

Объединение рефлектируемой и рефлектирующей позиций может проводиться либо на уровне сознания — случай, который более всего обсуждался в философии, — либо на уровне логически нормированного знания. В обоих случаях объединение может производиться либо на основе средств рефлектируемой позиции — в этих случаях говорят о *заимствовании* и *заимствованной позиции*, — либо же на основе специфических средств рефлектирующей позиции — тогда мы говорим о *рефлексивном подъеме* рефлектируемой позиции.

Когда рефлектирующая позиция вырабатывает свои специфические знания, но при этом не имеет еще своих специфических и внешневыраженных средств и методов, то мы говорим о *смысловой* (или допредметной) рефлексии, если же рефлектирующая позиция выработала и зафиксировала свои осо-

бые средства и методы, нашла им подходящую онтологию и, следовательно, организовала их в особый научный предмет, то мы говорим о *предметной рефлексии*¹.

Каждое из этих направлений объединения и организации знаний характеризуется своей особой логикой и методами анализа, причем одни способы и формы связи сохраняют специфику рефлексивного отношения, т.е. отнесенность знаний к определенным способностям познания (в терминологии Канта), к определенным видам деятельности и предметам (в нашей собственной терминологии), а другие, напротив, совершенно стирают и уничтожают всякие следы рефлексивного отношения².

(3)

Рефлексия в деятельности

Доклад. 1972

(Г.П. Щедровицкий. Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005)

Из традиции мы получили «рефлексию» как некоторый смысл, фиксирующий опыт философского самосознания. Формулируя этот принцип, я хочу противопоставиться всем наивно-натуралистическим или наивно-онтологическим подходам и точкам зрения, согласно которым рефлексия представляет собой некоторый объект-вещь, предмет практически-инженерной или мыслительно-теоретической деятельности. Широкое распространение в нашем веке естественнонаучной методологии и идеологии в большинстве случаев создает убеждение, а точнее надо сказать – предубеждение, что все, что мы знаем и о чем мы говорим, существует в виде изначально данных нам вещей. Именно такому представлению я и хочу противопоставить другое, культурно-историческое представление, которое начинает анализ не с вещей и даже не с предметов мысли, а с определенных смыслов и культурных значений. <...>

Поэтому когда сейчас я утверждаю, что «рефлексия» существует не как вещь или предмет практически мыслительной деятельности, а лишь как некоторое культурное значение и как определенные смыслы, связанные с соответствующим словом, то этим самым я задаю ориентировку на те условия и специальные средства, которые могут превратить «рефлексию» в предмет мысли и в вещь, я задаю определенное направление анализа, которое начина-

¹ Точнее, нужно было бы говорить о *рефлексии, успокоившейся в предмете*, ибо здесь стираются все следы рефлексивного происхождения предмета и дальнейшее развитие его может происходить без помощи и посредством знаний, получаемых в замкнутой позиции; сама рефльтируемая деятельность превращается при этом в «чистую практику», оторванную от каких-либо процедур получения знаний.

² Хорошим примером принципа, сохраняющего рефлексивные отношения в знаниях, могут служить *принцип двойного знания* <...>.

ет не с вещей, а с культурных значений и смыслов, чтобы потом прийти к предметам мысли и вещам логически правильно и обоснованно. Вместе с тем я утверждаю, что первый этап и первая фаза обсуждения проблемы рефлексии необходимо связаны с выработкой и заданием определенного отношения к той культурной традиции, в которой «рефлексия» сформировалась как особое культурное значение и как особые смыслы. А это, в свою очередь, связано с необходимостью оценить эту культурную традицию, определить модус ее существования, а затем найти определенную форму перехода между этой традицией и естественнонаучным подходом. Это необходимо, потому что наша задача состоит в том, чтобы превратить «рефлексию», заданную в качестве культурного значения и определенных смыслов, сначала в предмет научно-теоретической мысли, а потом в предмет практически-инженерной деятельности; одним из моментов такого преобразования будет задание «рефлексии» в качестве предмета эмпирического и экспериментального исследования.

*

... в исходном пункте анализа нам приходится иметь дело с определенной референтной группой, т.е. группой мыслителей, которые обсуждали «рефлексию», которые ввели определенные смыслы этого слова и соответствующие им значения; мы должны постараться понять, что именно они фиксировали в этом слове, а также в каких ситуациях, почему и зачем они его вводили.

Здесь нужно отметить, что реализация этого требования представляет значительную трудность. По сути дела, мы можем ориентироваться первоначально только на само слово, но вместе с тем мы хорошо знаем, что многие мыслители говорили о рефлексии и схватывали определенные стороны ее, не употребляя самого слова «рефлексия». Их мы тоже должны как-то учесть и должны проанализировать их взгляды, но для этого нам придется особым образом работать со значением и смыслами слова «рефлексия», а это представляет очень трудную задачу, в особенности потому, что мы еще недостаточно хорошо знаем, что такое сами значения и смыслы.

Анализ материала, заданного нам предполагаемой референтной группой, тоже представляет значительные трудности. Хорошо известно, что когда мы начинаем читать какие-то тексты, то понимание их сильно зависит от тех средств, которые мы используем в процессе понимания, от наших современных средств. В этих средствах, какими бы рафинированными они ни были, очень много ошибочного, призраков разного рода, говоря словами Ф.Бэкона, в частности — предубеждений разного рода, привычек мыслить в качестве существующего ничто, или в качестве вещей — значения и смыслы и т.д. и т.п. Поэтому само понимание текстов вырастает в огромную проблему. Подлинное понимание требует не только чтения, но фактически очень сложной и изощренной техники анализа. Одним из главных условий такого анализа является знание и понимание тех ситуаций, в которых обсуждались соответствующие проблемы, а также знания тех средств, на основе и с помощью которых

они обсуждались. Если, скажем, я найду употребление этого слова у Локка, Лейбница, Канта и Фихте, а потом обнаружу ироническое отношение к этой теме у Шеллинга, если увижу, что Гегель тем не менее всерьез обсуждает эту проблему, а логики второй половины XIX столетия отказываются принимать рефлексии в расчет, то каждый раз, чтобы понять смысл тех или иных употреблений этого слова и смысл оппозиций по отношению к нему, я должен спрашивать себя, против чего боролись эти мыслители, что они утверждали и каким, соответственно этому, был смысл вводимых ими представлений и понятий. Я должен буду делать это именно в силу первоначально принятого тезиса, что слово «рефлексия» не имеет предметного и объектного референта; существование таких референтов очень бы облегчило всю ситуацию, но если я отрицаю их, то, наоборот, должен прибегать к очень сложному анализу ситуаций деятельности и мышления и таким путем восстанавливать смысл и значения, минуя обращение к референтам.

Если здесь воспользоваться образом, то можно было бы сказать, что сначала я должен задать смыслы и значения этого слова в виде «пустых» мест в ситуациях деятельности и мышления, в виде «дырок», ограничиваемых лишь их функциями. Это должны быть обязательно ситуации деятельности или ситуации дискуссии, спора, и, только восстанавливая всю эту ситуацию, я могу выяснить, о чем, собственно, идет речь, что именно вводится в качестве определенного смысла и значения.

Более того, если я говорю о некоторой культурной традиции, то я должен брать уже не отдельные ситуации, а длинный ряд, длинную последовательность этих ситуаций в их связях и противопоставлениях друг другу. И только весь этот ряд может задать и задаст мне по существу историю значений и смыслов слова «рефлексия».

Приступая к решению этой задачи, я должен произвести прежде всего периодизацию. Задача и цель ее состоит в том, чтобы отметить все те моменты, где происходили коренные переломы преемственности, появлялись принципиально новые ситуации и подходы.

Первое, что здесь должно быть отмечено, — это то, что культурная традиция, которую я подрядился обсуждать, очень жестко делится на два больших периода, принципиально отличающихся друг от друга. Граница между этими периодами размазана, но грубо мы могли бы их определить как период до XVI и период после XVI столетия. <...>

Столетия, предшествовавшие периоду Возрождения, были тем временем, когда формировалась натуралистическая позиция и естественнонаучное мышление. Это был период больших завоеваний и кардинальной перестройки всей системы мышления и знания. К концу XVI столетия этот процесс был, по сути дела, завершен, и не только завершен, но и получил такую форму фиксации своих результатов, которая была достаточно простой и грубой. Можно сказать, что когда в предшествующие столетия, XII—XV, новый тип мышле-

ния был построен, все сложные структуры, обеспечивавшие его создание, стали ненужными и начали умирать и уничтожаться. Именно в XVI и XVII столетиях появились такие мыслители, которые произвели упрощение мышления, созданного до того, и приспособили его к нуждам очень примитивной тогда инженерии и обслуживающего ее знания.

Проблематика знаний, смыслов, значений, знаков, техники мышления, которой занимались ведущие мыслители предшествующих столетий, была теперь отброшена и даже забыта. Именно поэтому нашей культуре приходится сейчас, в середине XX столетия, как бы начинать всю работу заново, возвращаясь к тем задачам и проблемам, которые обсуждались в Средние века.

*

Но мне важно, отмечая этот огромный поворот в мышлении, сказать лишь, что вместе с ним произошло очень существенное изменение всей проблематики рефлексии. Кроме того опрошения представлений о мышлении и познании, кроме того приспособления к натуралистическому мировоззрению, о котором я сказал выше, в этот период произошло еще одно очень важное и существенное изменение взглядов в сфере философии, а именно индивидуализация и психологизация духа. Этот второй большой переворот был связан с направлением так называемого концептуализма, родоначальником которого был П.Абеляр (1079—1142), с попыткой трактовать мышление и дух как субъективные, душевные (впоследствии стали говорить «психологические») явления, а знания — как заключенные в сознании, в психике.

Я сейчас не обсуждаю вопрос, чем было обусловлено торжество этого психологистического воздействия — оно имело под собой весьма сложные основания, и главным среди них было формирование индивидуалистической буржуазной формации. Для нашей темы существенно лишь то, что в связи с переносом, или, точнее, проецированием, мышления и духа в план души и индивидуального сознания проблемы рефлексии точно так же были перенесены из плана духа и мышления в план души и сознания. С одной стороны, представления о рефлексии были весьма упрощены, а с другой стороны, сама рефлексия как процесс была помещена в душу, в сознание человека. Эту линию в трактовке рефлексии поднимает и начинает развивать Локк.

Таким образом, рассматривая широкую культурную традицию, связанную с обсуждением рефлексии, мы должны прежде всего разделить ее на два периода, на две части: одна — примерно до XVI столетия (именно в этот период сформировался первый круг проблем, связанных с рефлексией, и, по сути дела, ими был определен смысл слова «рефлексия») и вторая часть, относящаяся к периоду после XVI столетия, когда в работах Локка, Лейбница, затем Канта и Фихте сложилось второе понимание рефлексии и соответственно второй смысл этого слова. Эти два периода надо очень четко различать и вместе с тем нужно проследить за тем, как из первого понимания рефлексии форми-

ровалось второе — путем каких трансформаций проблематики и каких соотношений старых и новых представлений. <...>

Выше я уже сказал, что мы должны, чтобы задать смысл слова «рефлексия», обратиться к тем ситуациям, в которых формировались те или иные знания и утверждения о рефлексии, восстановить эти ситуации и тем самым восстановить различные смысловые компоненты представления о рефлексии. При этом смысл будет восстанавливаться и определяться каждый раз как выражение против каких-то других утверждений и способов работы.

Такой анализ, пусть даже самый поверхностный, показывает, что то содержание, которое мы сейчас объединяем в представлениях о рефлексии, формировалось в нескольких параллельных линиях и первоначально было зафиксировано как связанное с несколькими различными проблемами; первоначально эти проблемы не объединялись друг с другом; я бы даже мог сказать — рассматривались как разные проблемы. Я назову по крайней мере четыре очевидных для меня проблемы и четыре соответствующих им контекста.

Первая из этих проблем и, наверное, самая важная была поставлена уже Платоном и затем непрерывно обсуждалась в ранней и поздней Античности, а также в Средние века. Эта проблема была задана вопросом: как возможны идеи об идеях или, иначе говоря, знания об идеях, если идеи не являются объектами и их познание нельзя трактовать в контексте взаимодействия субъекта с объектами.

Я должен здесь оговориться, что очень сильно огрубляю проблему, но такое огрубление, как мне кажется, не вредит сути дела.

На этот вопрос не давали ответа ни концепция познания Демокрита, исходившая из схем истечения чувственных образов от объектов, ни рационалистическая концепция познания Аристотеля. Но многих не устраивал и единственный существовавший в то время платоновский ответ, объяснявший все «припоминанием» идей. Даже если в рамках платоновской традиции идея рассматривалась как вещь особого рода, то все равно проблематичным и непонятным оставался механизм познавательного отношения к ней.

Можно во всех подробностях проследить историю обсуждения этого вопроса от Платона и до наших дней, можно типологизировать и классифицировать различные попытки решения ее, но, как мы увидим, ни одна попытка не привела к созданию достаточно естественного и простого объяснения, вплоть до появления и распространения абеляровской идеи «концепта».

Здесь я сразу же должен оговориться, что, по моему глубокому убеждению, абеляровское решение проблемы было псевдорешением; более того, на мой взгляд, не было ничего более ложного в истории человеческой мысли, нежели абеляровская идея концептов, затормозившая на многие столетия развитие человеческих представлений о познании. Но, тем не менее, Абельяр давал очень простое и очень естественное объяснение существованию самих идей-концептов и механизмам их возникновения. Абельяр утверждал, что идеи

существуют у нас в сознании, а поэтому все вопросы о том, как мы познаем идеи, не имеют ровно никакого смысла. С его точки зрения, познавать идеи невозможно; идеи возникают в нашем сознании — и только этот вопрос можно и имеет смысл обсуждать. Идеи есть в нашем сознании, а то, что есть в моем сознании, не нуждается в познании; я и без познания могу с этим работать. Совсем грубо: то, что я знаю, познавать не нужно. <...>

Сформулировав основные идеи концептуализма, Абельяр трансформировал, извратил и снял все традиционно научные или теоретические проблемы, возникавшие в рамках логики, теории познания и методологии. Для мыслителей античного периода знания, понятия или идеи были объектами оперирования, объектами, с которыми работало мышление. <...> А Абельяр снял, отбросил всю эту проблематику. Он сказал: «Я знаю, а следовательно, имею знание, понятие или идею». Следовательно, ставить вопрос о том, как я познаю идею, не имеет смысла. Одним словом, Абельяр лишил идею объективного статуса, а вместе с тем кардинально преобразовал и трансформировал все проблемы, связанные с сознанием и мышлением.

Далее именно эта концепция развивалась различными мыслителями, постепенно получала преобладающее влияние, и именно этот круг идей был использован и развивался далее Локком. В рамках этих представлений Локк вновь поставил, хотя уже совсем в другом виде, проблему рефлексии и, таким образом, открыл новый цикл обсуждения этой проблемы. Этот пункт требует более подробного обсуждения.

Лишив идею объективного существования, Абельяр, по сути дела, убрал одну из важнейших составляющих проблемы рефлексии: у него не было и не могло быть проблемы знания о знании или знания идеи. Поэтому в его системе взглядов вообще не могло быть этой необходимой компоненты рефлексии. Но у Локка эта компонента возникла вновь, она появилась благодаря предположению, что мое сознание работает с элементами содержания моего сознания, т.е. со знаниями и идеями; то обстоятельство, что теперь эти знания и идеи существовали в сознании, а грубо говоря, в голове мыслящего человека, на взгляд Локка, нисколько не мешало тому, чтобы сознание могло оперировать и оперировало ими. С одной стороны, есть простые и сложные идеи, полученные непосредственно от вещей (благодаря воздействию вещей); это — идеи первого порядка. Но затем эти идеи включаются в оперирование особого рода — как методолог Локк не мог уйти от этой проблематики — и преобразуются в идеи второго рода; это и была, с точки зрения Локка, рефлексия в точном смысле слова — оперирование с уже имеющимися в сознании идеями или образами. В контексте подобных рассуждений Локк вынужден был приписать определенные операции или деятельность самому сознанию. По его схеме получалось, что сознание оперирует с находящимися в нем идеями. Сознание могло расчленять, разбирать, собирать, сравнивать и сопоставлять идеи, находящиеся в самом сознании. Благодаря всему этому про-

блема рефлексии встала у Локка как проблема внутреннего механизма сознания, механизма, обеспечивающего оперирование с идеями, существующими, согласно Абельяру, внутри сознания.

Конечно, в этом месте мы могли бы поставить вопрос о том, как именно понимал сознание сам Локк, связывал ли он работу и механизмы сознания с объективацией, как он сам и следовавшие ему мыслители обсуждали и решали проблему объекта и объективации, — все это очень интересные вопросы, требующие детального и квалифицированного анализа. Мне здесь достаточно подчеркнуть, что Локк был концептуалистом и его «ум» существовал в голове; там же — в голове — разворачивалась рефлексия; пространством, в котором она существовала, было пространство сознания.

Таким образом, проблему рефлексии, вставшую (в одном из ее компонентов) как проблема отношения знания к идее, находящейся вне человека, Локк превратил в проблему отношения сознания к самому себе, к одному из своих элементов <...>.

Если бы я захотел нарисовать пародию на локковские воззрения, то я должен был бы в голове у человека нарисовать еще одного человека, который, сидя там, оперирует молотком, циркулем и другими инструментами, преобразует идеи, сравнивает их между собой и т.д. — и все это делает точно так же, как это делает сам человек в наших представлениях; к этому надо только добавить, что, по взглядам Локка, суть человеческого познания заключалась совсем не в этом — это умело делать и делало только сознание, — а в том, чтобы испытывать воздействия внешних предметов (я, конечно, огрубляю, но такое огрубление близко к сути дела).

Вторая группа ситуаций, которая задавала, начиная с самого раннего периода, проблематику рефлексии, была связана с феноменологией ума (в исходном понимании этого термина, а не в смысле феноменологии Гуссерля): здесь речь шла об источниках и причинах наших заблуждений. Эта проблематика, таким образом, была непосредственно связана с проблематикой «истины» (или «истинности») и непосредственно выводила нас к проблемам объекта и объектности. Вы знаете, что уже Демокрит обращал внимание на типичные заблуждения и ошибки человеческой чувственности: палка, опущенная в воду, кажется как бы переломленной, сахар кажется печеночному больному горьким и т.д. и т.п. Так было понятно, что восприятие постоянно нас обманывает. Очень скоро люди убедились в том, что и мышление не свободно от этого греха, хотя его развивали и культивировали именно для того, чтобы освободиться от подобных заблуждений. Но как только сам факт заблуждений был зафиксирован, так тотчас же встал вопрос об их причинах и источниках. Именно в этом контексте рефлексия была объявлена одним из важнейших источников заблуждений и ошибок. Рефлексия была объявлена механизмом, приводящим к ошибкам, причем — именно в силу ее специфической природы, в силу того, что она не была связана непосредственно с объек-

тами и объектностью; это была «свободная» работа ума с другими идеями, работа, не детерминированная непосредственно самим объектом, а потому — приводящая к ошибкам разного рода.

Третья группа ситуаций была связана с формированием объекта и объектности. Уже стоики в своей дискуссии с Аристотелем и его последователями зафиксировали совсем особый тип отношений между объектами, тот тип, который мы обычно называем «матрешечным». Если Аристотель считал, что все объекты, а соответственно и их свойства, расположены в одном ряду по принципу общности — самые общие свойства в центре мира, а менее общие по краям, наподобие возрастных колец дерева, — то стоики, в противоположность ему, фиксировали невозможность таких отношений и подчеркивали, что есть отношения такого рода, из-за которых два объекта никак не могут быть соединены и сцеплены друг с другом. Здесь они вступили в конфликт с Аристотелевой логикой, и во многом их «логика высказываний» — прототип современных исчислений высказываний — родилась из обсуждения указанной мной онтологической проблемы. Они вынуждены были придумать особые типы операторов, связывающих между собой высказывания независимо от членения этих высказываний на термины, организуемые по родовидовому принципу. В их логике высказываний фиксировался и выражался принцип смены объекта в ходе рассуждения, не сводимый к движению от общего к частному или, наоборот, от частного к общему.

Особые ситуации, приведшие наряду с другими к формированию проблематики рефлексии, были связаны с анализом дискуссии и обсуждения. Это были ситуации, в которых один из спорщиков начинал объяснять, что именно делает его оппонент. Уже простейшие утверждения, что кто-то ошибается или, наоборот, прав, что кто-то нечто думал об объектах, а объекты «на самом деле» — другие и т.п., содержали в себе важный момент рефлексии — смену позиции и соединение в одном рассуждении двух позиций и двух точек зрения. Уже с Античности получилось так, что подобные смены позиции, или точки зрения, и объединения разных позиций стали важным конституирующим моментом рассуждения в споре. При этом кардинальным образом менялся объект высказываний, но так как само высказывание имело сложную форму, т.е. объединяло два высказывания с разными объектами, для него находили особый синтетический объект, и, как правило, таким объектом был объект одного из высказываний. Если, например, мы имели высказывание «он думает, что аксиома параллельных неверна», то содержание и смысл второй части высказывания приписывались не самой аксиоме параллельных и не параллельным линиям как таковым, а тому, кто думает; получалась видимость одного объекта, а то обстоятельство, что сам объект был сложным, матрешечным, не фиксировалось как важнейшая логическая проблема.

Вы понимаете, что я довольно искусственно разъединил два момента, которые реально всегда развертывались в тесной связи друг с другом.

Еще одна, кажется пятая, группа ситуаций связана с проблемой методологического или логического, необязательно натурального, основания рассуждений. Эту группу проблем можно было бы ввести следующим образом. Предположим, мы имеем какую-то группу преобразований каких-то объектов — это могут быть термины в Аристотелевых схемах рассуждений или какие-то другие объекты; во всех случаях мы формулируем какие-то формальные правила, правила их преобразований, или трансформаций. Обычный силлогизм подчиняется строго определенным правилам преобразования пары высказываний в третье. В соответствии с этими правилами как перипатетики, так и их противники пытались развертывать все самые разнообразные рассуждения. Но в очень многих случаях это просто не получалось. Сейчас мы уже хорошо знаем, что никакое реальное мышление нельзя представить в схемах силлогизмов, исчислений высказываний, в логике многоместных предикатов и т.д. — вообще нельзя представить в какой-либо чисто дедуктивной логике. Но первоначально, как вы понимаете, вопрос ставился не так. Считалось, что очень многие схемы рассуждений могут быть развернуты по схемам силлогизма, и поэтому, когда сталкивались с невозможностью этого, т.е. со странностями разного рода, то возникал очень важный и принципиальный вопрос, почему так происходит. По сути дела, это был вопрос о том, как же на самом деле развертывается рассуждение не по схемам искусственно нормирующей его силлогистики, а в его как бы естественном, природном течении. Но как только был поставлен этот вопрос и стали искать ответы на него, то тем самым произвели дифференциацию и членение: с одной стороны, нужно выделить формальные правила, выступающие часто в виде схем рассуждения, а с другой — какие-то иные, «натуральные», механизмы, развертывающие рассуждение независимо от формальных правил и вопреки им.

Сейчас мы уже достаточно хорошо представляем себе, как и почему такое возможно. Мы знаем, что всякое мышление имеет многоплоскостное строение, что всякое преобразование знаковой формы подчинено прежде всего определенным преобразованиям содержания, или движению в содержании; мы знаем также о многих других механизмах, осуществляющих мышление в контексте деятельности. Сейчас мы уже понимаем, что всякое реальное мышление имеет как бы две (если не большее число) «направляющих»: одну направляющую образуют формальные правила, другую направляющую — виденье объекта. Хотя исследователи, в первую очередь математики, стремятся свести эти две направляющих к одной, чисто формальной, как говорят — формализовать мышление, тем не менее это никогда никому не удается. Чисто формальное, или целиком формализованное, мышление есть предельная абстракция. А реально мы формализуем лишь некоторый маленький кусочек, фрагменты реальных рассуждений и процессов мышления. Всякий достаточно развернутый, достаточно сложный процесс рассуждения всегда опирается на вторую направляющую, на виденье объектов; и даже в тех случаях, когда

для определенных фрагментов рассуждения имеются формальные правила, даже тогда мыслительное движение в этих фрагментах использует виденье объектов. Именно поэтому я говорю, что никогда не бывает и не может быть чистой дедукции; по сути дела, это же утверждение равносильно утверждению, что не может быть целиком формализованного рассуждения. И самое главное — это обстоятельство было давно понято. Оно было понято тогда, когда обратились к анализу «естественных» механизмов, управляющих развертыванием мышления или рассуждения. Мышление не есть движение в терминах, оно есть движение в «действительности» рассуждения. А схема дедукции, как известно, есть схема преобразований формы выражений как таковых.

Когда было понято, — а я повторяю, что это было понято довольно рано, — что реальное рассуждение и мышление развертываются как-то иначе, нежели это фиксируют существующие логические схемы, тогда был поставлен вопрос, что представляют собой реальные механизмы мышления и где они лежат.

Обсуждая все эти вопросы, нужно помнить, что Аристотель ставил своей задачей выработку «Органона», т.е. системы методологии; уже у Аристотеля это был очень сложный комплекс, включавший в себя онтологию (Аристотелева «Метафизика»), логические нормы (первая книга «Аналитик»), теорию знания и познания (отдельные главы первой книги и вторая книга «Аналитик»), логику-грамматическую теорию («Об истолковании»), набор категорий («Категории») и т.д. И всему этому Аристотель пытался дать еще истолкование, близкое к современному естественнонаучному истолкованию (во всяком случае, близкое в функциональном плане). Таким образом, вся методология Аристотеля была теснейшим образом связана с особым виденьем объекта, с онтологией. Но в ходе дальнейшего развития получилось так, что логика как бы обособилась и стала трактоваться как самодостаточная и полная система. В этом контексте появился тезис о всеобщности логических форм, о независимости их от типа содержания и т.д. И когда такое представление появилось, то естественно против него началась борьба. И именно тогда был поставлен вопрос о реальных механизмах мышления, не совпадающих с логическими правилами. В этой ситуации встали сразу два вопроса. Один касался логики: что она такое и что она нам дает. Тогда стали говорить, что это — некоторый «канон», т.е. система организации уже имеющихся знаний. Так были перевернуты исходные постулаты и принципы Аристотелевой философии. Второй вопрос, который здесь точно так же встал, касался «мышления», т.е. того, что составляет механизм развертывания рассуждения.

Вся проблематика реальных механизмов выступила фактически как проблематика рефлексивных процессов. Рефлексия, таким образом, выступила в качестве реального механизма мышления и рассуждений, механизма, противостоящего формальным правилам, регулирующим организацию этого рассуждения. Но это означало, что проблема рефлексии оказалась кардиналь-

ной и решающей для ответа на вопрос, что есть «логика», каков ее статус в системе наших знаний и представлений.

Но вместе с тем проблема рефлексии выступила в качестве кардинальной и для нарождавшейся теории мышления. Для Декарта, по сути дела, рефлексия совпадала с мышлением в нашем смысле этого слова. Но одновременно проблема рефлексии выступила как кардинальная для онтологии: отвечать на вопрос, как организован весь мир объектов, можно было, только ответив предварительно на вопрос, какую роль играет рефлексия в порождении этих объектов; конструирование мира оказалось зависимым от законов разворачивания рефлексии.

После всех этих замечаний я могу сформулировать основные идеи этой части сообщения. Я не случайно говорил о том, что прежде всего нужно разбить историю развития проблемы на периоды. Точно так же я не случайно говорил, что именно рубеж XVI—XVII столетий является переломным в истории рефлексии. Самое важное здесь заключается в том, что на первом этапе обсуждения всех названных мною выше проблем субъект как таковой оставался на заднем плане, он и механизмы его душевной жизни не привлекались для объяснения всех указанных выше процессов; наоборот, они трактовались преимущественно объективно — как внеположные для человека. Идеи существовали вне человека, онтология и логика точно так же были вне человека, изменялись и развивались они по объективным законам, и поэтому когда искали механизм всех этих процессов и явлений, то не обращались к человеку как таковому и его внутренним процессам. Все это были проблемы «духа», но не «души».

Но из этого нельзя сделать вывод, что все эти явления, процессы и механизмы рассматривались как естественные в нашем современном смысле слова, т.е. как происходящие независимо от деятельности человека и по внутренним натуральным законам. Здесь нужно было бы, конечно, посмотреть, когда именно и как оформилась идея естественного, натурального существования. Насколько мне известно, хотя и без специальных исследований, произошло это во время Декарта и во многом благодаря его работам.

Таким образом, два момента мы должны отметить как характерные для первого этапа: 1) объективность в трактовке всех процессов и механизмов мышления и 2) отсутствие «естественной» точки зрения и представления об естественных процессах мышления. Для второго этапа, наоборот, характерны субъективная трактовка процессов мышления и попытка представить эти субъективные процессы как естественные, подчиняющиеся натуральным или квазинатуральным законам. При этом Декарт был главным, кто задал естественный подход, а у Локка мы находим уже крайне субъективистскую трактовку природы всех этих процессов.

Конечно, все, что я сейчас говорю, очень грубо и нуждается в специальных исторических проработках. Очень интересно выяснить, как сам Декарт

относился к идее субъективности и как в его системе сочетались и соединялись естественная трактовка мышления как субстанции особого рода и субъективистская трактовка того же самого мышления. Интересно проследить все источники и предпосылки такого понимания. Но все это — особые и специальные задачи, а мне здесь важно дать общий очерк проблем, предельно грубую схему, необходимую нам для оценки истории представлений о рефлексии.

Посмотрим, как в этом контексте выступила проблема рефлексии. Исходным пунктом, как уже говорилось, стал индивид. Этот индивид имел огромный опыт самосознания и рефлексивного анализа. Все дело при этом выступало как природенная способность индивида, с одной стороны, видеть и понимать предметы окружающего мира, а с другой — одновременно мыслить и осознавать самого себя, мыслящего и воспринимающего окружающие предметы. Надо сказать, что современный человек, если он достаточно развит, прекрасно умеет, научился делать обе эти работы одновременно; он достиг в этом высокого совершенства, и сейчас эти две процедуры настолько у него слились, что он в осознании уже никак не может разделить их и сказать, что он делает раньше и что он делает потом. Но наличие этих двух разных процедур и их одновременное осуществление было осознано и зафиксировано с предельной отчетливостью. И именно это для всех мыслителей XVII—XVIII веков выступило как основной, совершенно очевидный и решающий факт рефлексии. Именно это и было названо рефлексией.

Обратите внимание на то, как я описываю все обстоятельства дела. Я не случайно говорю, что сознание двойственности подобной работы выступило как факт, свидетельствующий о существовании рефлексии. Вы, конечно, понимаете, что никаким фактом в естественнонаучном смысле это не является. Если и считать это фактом, то только фактом сознания — выражение, используемое уже Фихте. Но именно это сознание двойственности производимой нами обычно работы и выступало как единственный непреложный и очевидный факт, подтверждающий существование рефлексии.

Таким образом, рефлексия выступила как особая способность человеческого ума или сознания «копаться» в своем собственном содержании, расчленять это содержание и представлять отдельные его части в той или иной форме. Важно отметить, что в этом пункте появляются две традиции, или два направления, разработок, которые первоначально, от Локка до Канта, были тесно связаны или даже склеены друг с другом, а затем начали постепенно дифференцироваться и разделяться, оформившись в существенно разные направления исследований; первая их этих линий — собственно философская, а вторая — психологическая. Но и для той и для другой, несмотря на все их различия, характерна трактовка рефлексии как самосознания индивида, или сознающего себя сознания. Для философской традиции проблема рефлексии выступала прежде всего как проблема разделения единого сознания на планы

объективности и субъективности. Для психологии это была преимущественнее всего проблема механизмов рефлексивной работы или же способностей выполнять эту функцию.

Различение философского и психологического планов в обсуждении проблем рефлексии очень важно, и нужно будет специально обсуждать взаимоотношения между ними; но для этого, как вы понимаете, опять-таки нужны специальные исследования.

Основную проблему в рамках философского подхода определял вопрос: каким образом человеческое сознание разделяет некоторое единое содержание на объективное и субъективное? Конечно, особенно важной и существенной эта проблема была для Канта и кантианцев, но она получила отражение и во всех других философских концепциях. Такая постановка вопроса имела очень много важных мировоззренческих — онтологических и гносеологических — последствий. В принципе, здесь надо было бы подробнейшим образом рассмотреть все основные концепции рефлексии и проследить за эволюцией самой проблемы от одной философской школы до другой. Не имея возможности сделать это, я тем не менее выделил ряд важных фрагментов и текстов разных мыслителей и привел их в небольшой работе, посвященной проблеме рефлексии. Сейчас я не буду вновь излагать эти куски, а просто отошлю к этой работе, которая может служить хорошим резюме для сегодняшнего доклада. В дополнение я ограничусь лишь тем, что выделю некоторые самые существенные моменты, важные для меня в контексте дальнейшего развития моих собственных представлений о рефлексии.

Первым и самым главным среди этих моментов является то обстоятельство, что И. Фихте рассматривал рефлексию в контексте процессов развертывания или развития «жизни», деятельности и мышления. Это был новый момент, которого не было у Канта и его последователей. Чтобы объяснить смысл и всю важность этого тезиса, надо напомнить об основном парадоксе познания, выделенном и зафиксированном Кантом. Рассматривая вопрос о том, как может образоваться необходимое математическое знание, Кант пришел к выводу, что никакой опыт не может дать основание для образования подобных знаний. Поэтому для него все понятия такого рода выступили — я здесь чуть огрубляю — как априорные формы нашего рассудка и разума. По сути дела, это был ответ на вопрос о том, как мы получаем наши идеи, и притом — очень странный ответ. Кант пришел к выводу — и с тех пор никто из двигавшихся в заданных им рамках не смог опровергнуть его, — что все эти формы с необходимостью должны существовать априорно.

Такое решение, естественно, не могло удовлетворить многих. Но только Фихте смог противопоставить кантовскому представлению другое, ничуть не менее правдоподобное, но одновременно снимавшее указанные Кантом парадоксы. Фихте сумел это сделать, переведя всю проблему в совершенно иную плоскость. Он утверждал, что проблема вообще поставлена неверно. Он от-

рицал само предположение, что человек получает представления и понятия из столкновения с объектами природы. Фихте утверждал, что позиция отдельного Робинзона вообще не дает нам решения проблем познания. Нужно рассматривать не столкновения отдельного изолированного человека с природой, а историческое развитие всей совокупности человеческого знания. Фихте утверждал, что человек получает знание, трансформируя и развертывая уже имеющиеся у него знания. В этой связи он говорил о «филиации идей». Соотнесение знаний с объектами играет в этом процессе вторичную, вспомогательную роль, выступает как момент такого развития. При этом само соотнесение знаний с объектами выполняет сугубо негативную роль, показывая, что знания не соответствуют объектам; а развитие знаний происходит из других знаний и — что самое главное — по особым законам такого развития.

Именно в этом контексте для объяснения механизмов филиации и развития знаний Фихте подключает рефлексию. Поскольку все проблемы познания он перевел из плана функционирования в план развития, постольку и рефлексию в ее познавательных функциях он точно так же переместил в план развития. Точно так же он утверждал, что проблемы правильности и истинности человеческого познания должны решаться не в контексте взаимоотношений индивидуализированного субъекта с объектами, а в плане и в контексте процессов и механизмов развития человеческого знания. Очень часто сейчас мы солидаризируемся с позицией Фихте, когда берем ее в гегелевско-марксовской трактовке — как процесс развития духа и производственной практики людей. Но при этом, беря представления Фихте—Маркса, мы обычно забываем или упускаем из вида то, что все эти концепции были направлены против кантовской гносеологии, против идеи изолированного субъекта, взаимодействующего с объектами и извлекающего из объектов знания. Благодаря этому мы теряем, по сути дела, весь смысл этой концепции, искажаем и извращаем ее.

Нам все это важно в особенности потому, что в воззрениях Фихте был заложен зародыш возвращения к объективной трактовке самой рефлексии. У Фихте этого еще не было, он во многом оставался субъективистом, но обращение к процессам развития знания содержало в себе условие и основание для возврата к чисто объективному представлению рефлексии.

Правда, при этом перед Фихте возникла одна очень сложная проблема: если всякое знание появляется не из объекта, а в результате преобразования и трансформации других знаний, то сколько бы мы ни двигались назад в ретроспекции, переходя от знаний к их предшествующим формам, мы никогда не выйдем за границы самого знания, никогда не сможем объяснить, каким же образом произошли «первые» знания. Поэтому Фихте очень четко и жестко разделил проблемы развития и проблемы происхождения. Двигаясь таким образом, как предлагал Фихте, мы всегда будем объяснять только развитие знаний, но никогда не сможем объяснить их происхождение.

Нередко говорят, что проблема происхождения не имеет ровно никакого смысла. Эта позиция вполне естественна для так называемых физико-математических и «структуральных» наук. Но опять-таки это объясняется специфической позицией самих этих наук. Ведь они всегда имеют дело с уже созданными идеальными объектами или с уже созданными предметами. Каким образом были созданы эти предметы и идеальные объекты, каким образом они «произошли» — все это не интересует названные науки, поскольку их всегда обслуживает философия, которая эти предметы и идеальные объекты создает. К примеру, чтобы началась научная физическая работа, физик должен получить уже готовый сформированный научный физический предмет, а в нем — физический идеальный объект. Но эта же проблема будет выглядеть совершенно иначе для философа, задача которого состоит в том, чтобы создавать эти предметы и выражаемые ими идеальные объекты. Но поэтому для философа проблема происхождения подобных предметов и идеальных объектов и проблема «созидания» их приобретает первостепенное значение. Анализируя процессы происхождения различных предметов и идеальных объектов, философ поворачивает затем все свои знания в структурный и конструктивный план, начинает использовать их как принципы и методы своей собственной работы. Философ должен знать, как происходят предметы знания и идеальные объекты, чтобы затем их самому искусственно создавать. Можно сказать, что философ хочет заимствовать у истории ее умение производить определенные духовные продукты. Именно поэтому все вопросы происхождения для философа являются важнейшими.

Я уже сказал выше, что рефлексия была поставлена Фихте в контекст исторического развития и эволюции знания. А так как при этом Фихте был и оставался крайним индивидуалистом и субъективистом, то рефлексия выступала именно как субъективно-деятельностный механизм исторического развития знания. Это был механизм, производящий филиацию идей или знаний.

Очень важное и существенное развитие понятия и представления о рефлексии получили в работах Гегеля. Но если бы я сейчас стал обсуждать все это, то уже не смог бы вернуться к своей основной теме.

Далее рефлексия использовалась и по-разному трактовалась во всех философских и психологистических концепциях, в том числе в феноменологической концепции Э. Гуссерля. Анализ и обсуждение всех этих вопросов точно так же требует специального времени. Мне важно подчеркнуть лишь, что сейчас без учета рефлексии невозможно ни обсуждение вопросов исторического развития знаний, ни вопросов мышления и деятельности исторически действующего человека; исключительно важное значение принадлежит ей также в существовании сознания, смыслов и значений знаков, в способах создания онтологии и т.д. и т.п.

Но несмотря на то, что рефлексия приобрела столь важное и широкое значение и трактуется сейчас как важнейший механизм человеческой соци-

альной жизни во всех ее формах и проявлениях, даже как источник и средство свободы человеческой личности, — несмотря на все это, «рефлексия» как была словом со смыслом, но без предмета и объекта, так и остается сейчас точно таким же словом. Наверное, точнее надо было бы сказать, что оно имеет много разных связанных между собой смыслов и значений. И это понятно — ведь для того чтобы создать соответствующий научный предмет и объект, нужно включить «рефлексию» не только в осмысленную речь, но еще, по крайней мере, и в мышление, в частности в научное мышление, нужно сделать «рефлексию» предметом специфической научно-исследовательской техники. Когда мы такую технику создадим, рефлексия впервые станет предметом и объектом мышления. Это может быть техника чисто теоретического, конструктивного движения, а может быть техника эмпирического исследования и практического оперирования. При этом неважно, в какой именно научный предмет будет включена рефлексия в качестве предмета и объекта исследования — в науку ли о сознании, в науку ли о личности, в теорию мышления или в теорию деятельности. Важно, чтобы был хотя бы какой-то научный предмет, а если их будет несколько разных, то встанут еще дополнительные задачи собрать их воедино и представить рефлексию как один целостный предмет и объект мысли. Но каждый раз для этого придется задавать соответствующую технику мышления. Это значит — строго определенные процедуры мышления, которые потом, после схематизации, мы сможем представить как предмет и объект мышления.

Но здесь, конечно, мы сталкиваемся с целым рядом сложных методологических проблем. Ведь в своих предыдущих рассуждениях я утверждал ряд весьма рискованных вещей. В частности, я стремился показать, что, рассматривая рефлексию, мы не можем говорить о фактах в прямом и точном смысле этого слова. То же самое можно было бы сказать другими словами. Задача состоит в том, чтобы сформировать предмет исследования, соответствующий слову «рефлексия». Это значит, что последовательность смыслов и значений, которую я выше описывал, надо преобразовать в совокупность «фактов» и фиксирующих их эмпирических и теоретических понятий.

Все, что я обсуждал до этого, имело только одно назначение и смысл — задать тот исторический культурный контекст, в котором эта задача, а именно создание научного предмета, может ставиться. Во всем предшествующем изложении я отмечал не факты, а некоторую традицию обсуждения, причем, как вы видели, философскую традицию. Я описал те ситуации, в которых впервые возникала та проблематика, которая привела в дальнейшем к выделению того, что называется сейчас рефлексией. Эти ситуации задавали в первую очередь не предметы и объекты, не факты, а лишь некоторые проблемы и установки, причем в силу того, что они были направлены против определенных, ранее существовавших утверждений и представлений. Сегодня, формируя «рефлексию» в качестве научного предмета и объекта изучения, мы должны

учитывать все эти ситуации, их смысл и их направленность, мы должны так сформировать наш предмет, чтобы снять смысл и содержание этих ситуаций. На первый взгляд может показаться, что все эти ситуации и связанные с ними установки исключают друг друга или же друг другу противоречат. Но задача именно в том и состоит, чтобы задать такое представление о рефлексии и так сформировать соответствующий предмет, чтобы охватить все эти противоречащие друг другу или несовместимые друг с другом ситуации и установки. Это и будет основной принцип предстоящей нам работы.

<...> ... чтобы построить такой предмет, мы должны предварительно задать определенную систему требований к нему. В данном случае, как я стремился показать, эти требования не могут быть эмпирическими; эти требования носят культурно-исторический характер. Поэтому мы должны собирать все исследования рефлексии, все высказывания, характеризующие ее с той или иной стороны, и только в соответствии с этим набором исторических определений мы можем затем начинать нашу научно-методологическую работу по конструированию самого предмета изучения.

Если вы меня спрашиваете о необходимости в этом подборе культурно-исторических значений и смыслов, то я вам должен сразу ответить: ее не существует. В принципе вы можете выбирать одни или другие наборы смыслов и значений, по поводу каждого из них вы можете сказать, что он по тем или иным причинам вам не подходит, вы можете как угодно трансформировать и перестраивать выбранные вами смыслы и значения, вы здесь целиком свободны. Вопрос не в том, сумеете ли вы доказать или обосновать перед кем-либо сделанный вами выбор. Вопрос в том, насколько ваш выбор и ваша реконструкция будут удовлетворять требованиям общности, насколько они будут «снимать» все те исторически существовавшие позиции в анализе рефлексии, которые человечество или отдельные его представители будут считать достойными уважения и внимания. Вы можете выбрать любой, сколь угодно узкий набор этих смыслов и значений — и вы лично в этом абсолютно свободны, — вопрос в том, как посмотрят на ваш выбор другие исследователи, признают ли они его достаточно общим и достаточно объективным (в этом историческом смысле). Только в этом, на мой взгляд, и заключена суть дела.

Иначе говоря, вы свободны в отношении истории, но и история, настоящая и будущая, свободна в отношении вас, она тоже вольна сделать с вами все, что угодно: она может признать вашу работу в принципе ничего не значащей из-за того, что вы выбрали слишком мало значений и смыслов слова «рефлексия», она может принять вашу работу во внимание, но объявить ее слишком узкой и потому недостаточно качественной и т.д. и т.п. Поэтому всякий, кто, работая одновременно с вами, будет стремиться к большей общности и сумеет объединить, без потери детализации и конкретности, больше смыслов и значений, чем это сделали вы, этот всякий получит более значимый для истории результат, и он без труда вытеснит вас и из культуры, и из истории.

... когда я требую прежде всего отнести слово «рефлексия» к тем ситуациям, в которых оно вводилось и определялось, то я лишь реализую бесспорное кантовское требование, что отнесение всякого смысла к соответствующей ему познавательной функции является условием и предпосылкой всякой осмысленной методологической и научно-теоретической работы — как критической, так и продуктивной. Но чтобы начать эту работу, мы прежде всего должны четко определить, с чем мы имеем дело и с чем мы должны работать в исходных пунктах. Я утверждаю, что это могут быть только культурно-исторические смыслы и значения. Ведь подлинные ошибки начинаются тогда, когда мы, имея дело со смыслами и значениями, говорим, что это понятия и объекты. Мы сами творим эти ошибки. Я хочу избежать их, когда утверждаю, что наша задача состоит в том, чтобы создать «рефлексию» как предмет, как понятие, как объект и, наконец, как категорию. <...>

Итак, попробуем резюмировать обсуждавшийся нами материал. Я рассмотрел историю рефлексии в нескольких разных планах. Прежде всего это была история смешения проблем, которые возникали в различных ситуациях, принадлежащих к разным областям философствования. Эти проблемы касались мышления, сознания, деятельности, психики и т.д. Но вместе с тем это была история поиска того пространства, понимаемого в онтологическом и объектном смысле, в котором могла бы существовать «рефлексия» как некоторое реальное явление и как некоторый реальный предмет. Необходимость поиска таких пространств диктовалась прежде всего тем, что в исходных пунктах «рефлексия» выступала перед нами лишь как смысл и значение соответствующего слова. Хотя слово это понималось без труда всеми людьми, получившими соответствующую подготовку, никаких объектов, или, точнее, никаких объективных референтов и денотатов оно не имело. Поэтому каждый раз, несмотря на очевидность смысла этого слова, должен был вставать и вставал вопрос: что это такое как реальное явление, как предмет знания и предмет нашей деятельности, где существует эта самая рефлексия и какой она может быть, что мы можем о ней говорить и чего, наоборот, не можем говорить? Вопрос о том, какие характеристики может иметь рефлексия, оставался открытым, и поэтому непрерывно исследователи искали то «объектное» или «онтологическое» место, в которое рефлексия могла бы быть помещена, а вместе с тем ей могли бы быть приписаны определенные свойства, соответствующие этому месту. В нашем теперешнем языке речь все время шла о том, чтобы определить категориальный статус рефлексии, но это категориальное определение раскладывалось на онтологические характеристики или ограничения, с одной стороны, и на логико-эпистемологические характеристики и ограничения — с другой.

<...> ... в предшествующем изложении для меня особенно важными были три момента.

Во-первых, я очертил те области и те ситуации, в которых, на мой взгляд, возникала реальная проблематика рефлексии. Я стремился показать, что при этом были охвачены или, во всяком случае, как-то участвовали в деле очень важные аспекты или стороны человеческой деятельности, мышления, сознания; так что сейчас, по сути дела, мы уверены в том, что рефлексия это — какая-то очень важная функция и очень важный механизм, без которого не может быть понят ни один предмет из области гуманитарного изучения.

Во-вторых, я стремился показать, что на рубеже XI и XII столетий в поисках того места, куда могла бы быть помещена рефлексия, произошел очень важный перелом. Из плана «внешнего» для человека, из плана культуры, из плана мышления и деятельности, трактуемых как соотношение человека с внешним миром, рефлексия была перенесена в план сознания и психики, в план души, а дальше весь анализ, даже культурологический, направленный на внешние и экстерииоризованные проявления человеческой деятельности, проводился в соответствии с этим новым представлением, т.е. на основе предположения, что имеется сознание, само себя и деятельность человека рефлексирующее. Этот переворот был воспринят и развит дальше в философии XV—XVIII столетий, а уже затем на его базе выросли классические работы И.Канта, И.Фихте, из которых мы обычно заимствуем представления о рефлексии. Это второе обстоятельство является очень важным, и оно точно так же будет очень важным для моих последующих рассуждений. Поэтому я его еще раз специально подчеркиваю. Именно из этой традиции возникло представление, которое я выше специально разбирал — с одной стороны, человек относится непосредственно к данным ему объектам, а с другой стороны, он еще дополнительно относится к своему отношению и делает это первое отношение предметом анализа. При этом все, о чем я сказал, происходит в сознании и благодаря механизмам сознания; сознание как бы раздваивается, выходя, с одной стороны, как непосредственное сознание, а с другой — как рефлексирующее, или «рефлексивное», сознание. Каждый раз, когда мы вводим такие или аналогичные им схемы, мы начинаем с психологистического представления, внедренного П.Абеляром и его последователями. Кратко эта точка зрения может быть названа точкой зрения сознания, наделенного рефлексией.

В-третьих, я стремился показать, что во всех попытках анализа рефлексии, исходящих из представления о рефлексирующем сознании, так и не было до сих пор найдено ни одной естественнонаучной модели рефлексии.

*

Я говорю: если мы хотим понять фундаментальные моменты рефлексии, ее «исходную» — если можно так выразиться — природу, то мы должны, прежде всего, постулировать, что это не работа сознания, не механизм расщепления сознания и не самосознание в классическом смысле — все это будет объясняться как проявление более высоких форм существования рефлексии, — а

это есть особая связь кооперации, или, другими словами, связь нескольких первоначально независимых актов деятельности.

Второй момент, который я выделяю в содержательном специфицирующем определении рефлексии, состоит в утверждении, что рефлексия есть акт деятельности по поводу связи или структуры общения между двумя, по крайней мере, индивидами, такого общения, при котором один индивид что-то сказал другому по поводу некоторой реальной или мыслимой ситуации, второй индивид «понимает» этот текст — момент понимания текста или восстановления смысла по тексту здесь должен быть обязательно, — я бы даже сказал, что второй индивид, понимая текст и восстанавливая его смысл, одновременно выделяет и восстанавливает предмет мысли, и по поводу этого текста, этого понимания и процесса восстановления предмета, по поводу всей этой ситуации деятельности и общения должна возникнуть «рефлексия», т.е. та специфическая связь кооперации, которую я в общем виде задал и определил в первом утверждении. Иначе говоря, рефлексия — это не просто кооперация двух актов деятельности, производственных или каких-то иных, а это должна быть совершенно особая связь кооперации, в которой второй акт производится или осуществляется по поводу первого, достаточно сложного акта, включающего в свой состав коммуникацию, процессы понимания текста и процессы восстановления через текст и с помощью текста предметов мысли и деятельности.

По сути дела, этим задаются лишь необходимые условия рефлексии, но еще не задаются ее особенные и специфические моменты. Поэтому, чтобы продолжить задание схемы рефлексии, мы еще должны ответить на вопрос, в чем состоит и откуда берется эта специфика. Фактически, я уже задал многие моменты, определяющие эту специфику. Второй индивид обязательно должен понять текст, передаваемый ему первым. Чтобы понять, он должен восстановить ситуацию либо реально, либо в представлении, и смысл текста задается теми отношениями и связями, которые существуют наряду с другими элементами ситуации и которые восстанавливаются вторым индивидом в процессе понимания. Здесь важно подчеркнуть множественность тех элементов ситуации, к которым может быть отнесен текст; это могут быть какие-то практические или мыслительные действия, материальные элементы ситуации, сам говоривший, его сознание или его деятельность и т.д. и т.п. Понять текст — это значит воссоздать какую-то сетку или систему связей между текстом и чем-то другим; эта система связей может совпадать с тем, что было у первого, а может и не совпадать, она может соответствовать тому, что реально есть в самой ситуации, а может и не соответствовать всему этому, эта сетка связей, образующая смысл, может быть какой угодно; характер этой сетки всегда будет определяться тем, в какую систему связей и в какую ситуацию деятельности включает себя тот, кто получает и должен понять текст. Обратите внимание на то, что здесь нельзя противопоставлять друг другу выражения «созда-

ет» и «восстанавливает»: мы-то в позиции внешнего наблюдателя знаем, что индивид, получивший сообщение, создает решетку смысла, но он сам думает — и убежден в этом, — что он восстанавливает тот смысл, который заложил в сообщение говорящий. Поэтому, если мы будем подлинными гуманитариями и не будем сводить свою исследовательскую позицию к плохой позиции естественника, то мы поймем, что смысл как создается, так и восстанавливается, что оба эти определения в равной мере справедливы и не противоречат друг другу, что модель смыслообразования такова, что она заставляет нас объединять эти две характеристики. Таким образом, индивид, получивший текст сообщения, будет понимать его, т.е. восстанавливать его смысл соответственно той ситуации деятельности, в которую он этот текст включает.

Но, кроме того, есть еще третий индивид, осуществляющий тот самый акт деятельности, который входит второй компонентой в структуру рефлексии как кооперации, тот индивид, который осуществляет специфическую часть рефлексивной кооперации. Он тоже должен понимать текст сообщения, созданного первым, но он будет понимать его совершенно иначе, нежели второй индивид, прежде всего потому, что он, соответственно своей позиции, осуществляет и должен осуществлять совсем иную деятельность. Этот момент является главным в понимании как природы рефлексии, так и возникающих относительно нее проблем. Для третьего индивида ситуация понимания является принципиально иной, нежели для второго, уже хотя бы потому, что в его ситуации в качестве материального элемента входит сам второй индивид со всеми его процессами понимания и деятельности. Это различие ситуативных позиций, определенных относительно одного, единого для них текста, различие позиций, заставляющее видеть в этом тексте принципиально разный смысл, и создает собственно то, что может быть названо ситуацией рефлексии.

Это положение настолько важно, что я хотел бы повторить его еще раз. Рефлексия возникает потому, что люди, работая в сложных системах разделения деятельности и кооперации, имеют в этих системах деятельности отличающиеся друг от друга позиции; каждый из них в одной и той же системе деятельности имеет перед собой всегда принципиально разные ситуации, и даже в тех случаях, когда их работа связана с одним и тем же, общим для них для всех текстом, они должны понимать его по-разному, должны восстанавливать в нем разный смысл соответственно различию своих позиций и определяемых этим ситуаций. Но эти индивиды обязательно должны общаться друг с другом, должны коммуницировать — следовательно, должны понимать друг друга и должны обмениваться своими разными смыслами. Это положение вносит вторую дополнительную компоненту в противопоставление и различие позиций второго и третьего индивидов; они извлекают из одного и того же текста разные смыс-

лы, но в системах деятельности эти смыслы должны быть обобществлены. И именно это соединение и сочетание двух разнородных характеристик разных позиций в деятельности, соединение и сочетание того, что выделяемые в тексте смыслы должны быть разными и вместе с тем они должны быть обобществлены и, следовательно, должны быть одинаковыми, именно это сочетание двух, казалось бы исключających друг друга, требований и создает ситуацию рефлексии.

Если мы обратимся к историческим условиям возникновения подобных ситуаций, то должны будем рассмотреть такие организации деятельности, в которых появляется необходимость в собственно знании об объекте (в отличие от мнения) и соответственно необходимость в мышлении. Ведь если у всех нас, общающихся — скажем, в условиях этого семинара, — будут разные понимания одного и того же текста, если мы будем извлекать разные смыслы, не имеющие общей обобщественной части, то мыслить и научно исследовать объект мы не сможем. У нас не будет единого объектного поля, к которому может быть отнесен этот текст, мы не сможем такое поле восстанавливать, у нас не будет мышления. Но и наоборот, потребность в мышлении и в знании порождает рефлексию как средство и путь восстановить единое объектное поле и единую систему смысла для текста. И, по-видимому, эти процедуры восстановления единого объектного поля и единой системы смысла для определенных наборов и комбинаций позиций могут быть нормированы и зафиксированы в правилах. Но это и означает, что будет нормирована и зафиксирована в виде определенных правил сама рефлексия. Другими словами, хотя каждая позиция в системе деятельности влечет за собой строго определенный смысл и тип смысла — и это обстоятельство, казалось бы, должно нарушать и расстраивать взаимопонимание между действующими индивидами, — несмотря на это и в добавление к этому существует еще единое объектное поле, обеспечивающее взаимопонимание, и к этому единому объектному полю должны быть сведены все разнообразные смыслы, полученные в разных позициях. И эта процедура сведения разных смыслов к единому объектному полю, процедура нивелировки различий в позициях и точках зрения составляет важную, можно даже сказать, решающую часть того, что мы называем рефлексией. И без этой завершающей части сведения смыслов к объектному полю рефлексия вообще не может рассматриваться и анализироваться.

Эта задача — приведение смыслов к общему знаменателю — может решаться разными способами: путем создания определенных логических правил, путем создания особой онтологии, задающей единый объект, путем особых структур рассуждения и т.д. и т.п. Но все это — лишь разные способы завершения рефлексии, приведения смыслов к единому объектному полю. <...>

Ядро и сущность рефлексии составляет такая организация ситуации, единой для всех действующих индивидов, которая дает возможность всем индивидам, несмотря на различие их позиций и объективное различие тех смыслов, которые должны в этих ситуациях образовываться, видеть, понимать и восстанавливать один и тот же объективированный, а следовательно, и нормированный смысл. Я утверждаю, что каждый раз, когда возникает такая ситуация, то вместе с ней возникает рефлексия или, во всяком случае, появляется потребность в рефлексии.

А соответственно этому, если мы хотим проанализировать и объяснить сущность рефлексии, то мы должны обращаться к анализу подобных ситуаций. Именно в этом состоит суть рефлексии, а особые и специфические процедуры работы нашего сознания, которое «сознает себя», «разделяется» и т.п., — все это вторичные или какие-то энные отблески подлинной рефлексии, это ее лжебытие. Подлинный и реальный механизм всех этих процессов сознания заложен не в нем самом, а во внешней организации деятельности, в тех самых ситуациях кооперации, которые я выше описал.

*

Подытожу очень коротко основные положения, которые я формулировал, передавая эту идею.

Суть проблемы рефлексии, на мой взгляд, — в вопросе о возможности кооперации индивидов во «второй» и «третьей» позициях, при условии, что они по-разному понимают и не могут ни понимать общий для них текст, выделяют и не могут ни выделять в нем разные смыслы.

Условием их подлинной кооперации является создание такого единого поля объективности, к которому могут быть сведены все порождаемые в разных позициях смыслы. Различие и разнообразие смыслов, создаваемых в разных позициях внутри систем деятельности, должно сниматься и снимается, как бы «сплющивается», с одной стороны, благодаря онтологическим картинам объекта, мира, а с другой стороны, благодаря определенным правилам, определенной логике рассуждений и технике понимания текстов.

*

Развитие онтологии мира и логики происходит параллельно развитию системы кооперации, умножению разных позиций в них и соответственно изменению способов связи между позициями. Структуры кооперации, картины объектов и логика, или операции деятельности, составляют три основных оси репера, конституирующего деятельность. Рефлексия разворачивается как бы на этом репере, она связывает его оси и за счет своего функционирования развивает и разворачивает каждую ось соответственно другим.

Поэтому существуют два дополняющих друг друга аспекта рефлексии. Один аспект — это механизм самой рефлексии, он может быть пред-

ставлен как бессодержательный и формальный, и в этом плане он очень прост, можно даже сказать, примитивен. Другой аспект рефлексии — это все те содержательные изменения, которые происходят на осях названного выше репера. В этом аспекте рефлексия не может быть отделена от всего неимоверно сложного процесса исторической эволюции и развития всех этих содержаний. Этот второй аспект составляет подлинную суть проблемы рефлексии, но он не может быть решен одновременно, раз и навсегда. С этой точки зрения и в этом аспекте проблема рефлексии является вечной, она, по сути дела, совпадает с проблемой истории человеческого мышления, науки и культуры. Иначе говоря, в первом аспекте проблемы рефлексии нет и не может быть, поскольку эта проблема уже решена. Остаются только проблемы снятия, завершения рефлексии. Но это есть по сути своей проблема организации единой картины мира и единой логики человеческой деятельности, единой при одновременном сохранении множественности.

(4)

Коммуникация, деятельность, рефлексия

// Исследование рече-мыслительной деятельности. Алма-Ата, 1974

(Г.П.Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995)

В современных энциклопедиях рефлексия определяется как «форма теоретической деятельности общественно-развитого человека, направленная на осмысление всех своих собственных действий и их законов; деятельность самопознания, раскрывающая специфику духовного мира человека» <...> или как «осмысление чего-либо при помощи изучения и сравнения; в узком смысле — новый поворот духа после совершения познавательного акта к «я» (к центру акта) и его микрокосму, благодаря чему становится возможным присвоение познанного» <...>.

Хотя уже у Платона, Аристотеля и далее у средневековых схоластов, можно найти много глубоких рассуждений, касающихся разных сторон того, что мы сейчас относим к рефлексии, все же принято считать, что основной и специфический круг проблем, связываемых сегодня с этим понятием, зарождается лишь в Новое время, а именно благодаря полемике Локка и Лейбница <...>; как бы мы ни относились к такой трактовке истории проблемы и какую бы важную роль ни приписывали античным и средневековым мыслителям, бесспорно, что именно у Локка и Лейбница рефлексия начинает трактоваться как сознание сознания, или самопознание, как «поворот духа к “я”» и благодаря этому приобретает отчетливо психологическую окраску.

Пolemика Локка и Лейбница стимулировала размышления И.Канта, закрепившего такую трактовку рефлексии; вместе с тем понятие рефлексии

приобрело у него ту гносеологическую (и вместе с тем методологическую) форму, в которой оно сейчас обычно и репрезентируется³.

У Фихте в дополнение к этому рефлексия получила эпистемологический оттенок (рефлексия знания есть «наукоучение») ⁴ и была поставлена в контекст процессов развертывания или развития «жизни» ⁵.

³ «Рефлексия не имеет дела с самими предметами и не получает понятий прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы приспосабливаемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовать понятия. Рефлексия есть сознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только при ее помощи отношение их друг к другу может быть правильно определено. Раньше всякой дальнейшей обработки самих представлений мы должны решить вопрос, в какой способности познания они связаны друг с другом... Не все суждения нуждаются в исследовании, т. е. во внимании к основаниям их истинности... Но все суждения и даже все сравнения требуют рефлексии, т. е. различения той способности познания, которой принадлежат данные понятия».

«Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, трансцендентальным местом. Соответственно этому оценку места, принадлежащего всякому понятию согласно различиям в его применении, и руководство - для определения места всякого понятия, согласно правилам, следовало бы называть трансцендентальной топикой; эта наука основательно предохраняла бы от всяких подтасовок чистого рассудка и возникающей отсюда шумихи, так как она всегда различала бы, какой познавательной способности принадлежат понятия...» [*Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1907: 185, 189].

⁴ «Рефлексия, которая должна происходить в том же осознании, есть состояние совершенно отличное от внешнего восприятия, отчасти даже противоположное ему... Знание в своей внутренней форме и сущности есть бытие свободы... Об этой свободе я утверждаю, что она существует сама по себе... И я утверждаю, что это самостоятельное, особое бытие свободы есть знание... В знании действительного объекта вне меня как относится объект ко мне, к знанию? Без сомнения, так: его бытие и его качества не прикреплены ко мне, я свободен от того и другого, парю над ними, вполне к ним равнодушен... Свободу, необходимую для того, чтобы сознание носило хотя бы форму знания, оно получает от объективирующего мышления, благодаря которому сознание, хотя и связанное с этим определенным построением образов, подымается по крайней мере над бытием и становится свободным от него. Таким образом, в этом сознании соединяются связанная и освобожденная свобода: сознание связано в построении, свободно от бытия, которое поэтому переносится мышлением на внешний предмет. Рефлексия должна поднять знание над этой определенной связанностью, имеющей место во внешнем восприятии. Оно было связано в построении, следовательно, оно должно стать свободным и безразличным именно по отношению к этому построению, подобно тому, как раньше оно стало свободным и безразличным по отношению к бытию... В рефлексии есть свобода относительно построения, и поэтому к этому первому сознанию бытия присоединяется сознание построения. В восприятии сознание заявляло: вещь есть, и больше ничего. Здесь новое возникшее сознание говорит: есть также образ, представление вещи. Далее, так как это сознание есть реализованная свобода построения, то знание высказывает о себе самом: я могу создать образ этой вещи, представить ее, могу также и не создавать» [*Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914: 8-10].

⁵ «Я описал внешнее восприятие, как такое состояние сознания, причина которого лежит просто в самом существовании сознания, а то новое состояние, которое вызывается рефлексией, как такое, которое задерживает поток причинности, и тогда жизнь становится принципом, благодаря возможности свободного акта» [*Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914: 15] (см. также с. 138-140).

Гегель сделал попытку дать рефлексии имманентное определение в рамках общей картины функционирования и развития духа <...>. После Гегеля понятие рефлексии стало и остается до сих пор одним из важнейших в обосновании философского анализа знания ⁶.

(5)

Об одном направлении в современной методологии

Доклад в ИЗМИРАН (ориентировочно в 1974 г.)

(Г.П.Щедровицкий. Философия—Наука—Методология. М., 1997.)

... у нас всегда есть по меньшей мере два типа знаний (в широком смысле), обслуживающих деятельность и обеспечивающих ее построение. Это, с одной стороны, знания об объектах нашей деятельности, а с другой — знания о самой деятельности и ее процессуальных или операциональных компонентах. Кто бы и когда бы ни действовал, он всегда должен фиксировать свое сознание, во-первых, на объектах своей деятельности — он видит и знает эти объекты, а во-вторых, на самой деятельности — он видит и знает себя действующим, он видит свои действия, свои операции, свои средства и даже свои цели и задачи.



Чтобы каким-то образом зафиксировать различие этих двух форм знаний и одновременно связать их функционально друг с другом и задать их отношение к деятельности, я введу особое изображение рефлексии, предложенное в 1964 г. В.А.Левфевром.

Та составляющая, во-первых, интенций сознания, а во-вторых, отнесенности знания, которая идет от табло сознания или от знания «изнутри—наружу», называется (в применении к схеме) *рефлексивной*.

Действуя с какими-то объектами, я всегда не только воспринимаю и знаю эти объекты, но также знаю и даже воспринимаю свои действия и свою деятельность. Сравнение двух изображений, представленных на этой схеме, позволяет поставить вопрос: где я нахожусь, когда рефлектирую — внутри моей деятельности или вне ее?

*

Рефлексия и рефлексивные явления тем и характеризуются, что про них нельзя говорить, внешние они или внутренние. Г.Райл однажды высказывался по поводу философии, что это способность и умение, высунувши голову в форточку, видеть себя проходящим по улице. Я не знаю, в какой мере это справедливо в отношении философии в целом, но в отношении рефлексии это

⁶ Ср., например: Рефлексия - «название для актов, в которых поток переживания со всеми его разнообразными событиями... становится ясно постигаемым и анализируемым» [Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Bd. I. 1950: 181].

сказано как нельзя лучше. Попробуйте ответить на вопрос: каким является это виденье себя — внешним или внутренним?

Именно поэтому я изобразил это на схеме в виде «яйца», которое наблюдает себя, как бы выходя наружу. Но с самим «яйцом» ничего не происходит — это только «виденье» сначала выходит за пределы «яйца», а потом обращается на само это «яйцо».

Это явление одно из интереснейших в нашем мышлении, хотя может быть, что все дело здесь в неадекватности наших средств и исходных представлений: все это выглядит таким странным потому, что мы не умеем найти точное представление.

Но как бы мы ни представляли себе рефлексию, сейчас мы хорошо знаем, что она составляет сущность методологического мышления и методологии. Можно было бы даже сказать, что методология возникает на базе рефлексии и призвана разрешить или снять ее парадоксы. Методология должна превратить рефлексию в регулярную и нормированную процедуру, создать для нее специальные средства и методику.

(6)

Понимание, рефлексия и мышление

Доклад. 1977

(Г.П.Щедровицкий. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 2005)

Третье направление наших исследований и разработок было непосредственно связано с анализом процессов учения—обучения и, в частности, с анализом процессов усвоения. Именно здесь мы столкнулись с необходимостью рассматривать *процессы осознания*, которые мы отождествили с тем, что в философской литературе получило название рефлексии <...>. Начало этих исследований датируется 1959 г., но особенно напряженными и продуктивными они стали с 1960 г. и продолжают, как видите, и в настоящее время. Публикации на эту тему относятся к 1962—1968 гг.

Рефлексия выступала в наших исследованиях прежде всего как особый способ осознания индивидом своей собственной работы, как переход от «практической» деятельности как таковой к осмыслению ее средств, процедур, условий и т.п. Но в этом контексте она была неразрывно связана с процессами усвоения и выступала как один из важнейших моментов механизма усвоения. Первоначально это было усвоение арифметики, алгебры, геометрии, русского языка и т.д., а затем (примерно с 1961 г.) — усвоение нравственных принципов в игровой деятельности детей. Начав с игры, мы постепенно распространяли эти представления, а также методы анализа на другие деятельности.

В 1965 г. в этой работе произошел важный перелом: мы приступили к изучению профессиональной рефлексии проектировщиков, на базе этого вер-

нулись к научно-исследовательской работе, зафиксировали ее там, включили в этот перечень «практическую» деятельность, стали различать разные виды рефлексии одной и той же деятельности, связали это с типами знаний — методическими, конструктивно-техническими, естественнонаучными и др. и, наконец, проинтерпретировали рефлексию как важнейший момент в механизмах научного рассуждения (но это уже работы последних лет, о которых я собираюсь вам сейчас рассказать).

Все это давало нам весьма богатый материал для сопоставления и связывания процессов понимания, рефлексии и мышления, но тем не менее до самого последнего времени мы упорно продолжали рассматривать все эти процессы, по сути дела, изолированно друг от друга и, главное, не могли иначе, ибо не имели средств для того, чтобы связать их. Каждое из этих образований рассматривалось в своем собственном предмете, отдельно от других. Если эти другие процессы и привлекались при рассмотрении основного, то только в качестве вспомогательных и что-то объясняющих.

Эти три образования до самого последнего времени не рассматривались как составляющие единого предметного целого. Но, вместе с тем, по ходу наших исследований все время накапливались такие ситуации, которые заставляли нас соотносить и связывать эти явления. Сначала — в связке непосредственно изучаемых и объясняющих, но так как эти отношения постоянно оборачивались, то постепенно это приводило к уже совершенно общей постановке вопроса о связи их всех в рамках одного предмета и в качестве равноправных и рядоположных явлений. Нужно было организовать все это в один предмет исследований, а для этого, естественно, нужны были специальные средства организации.

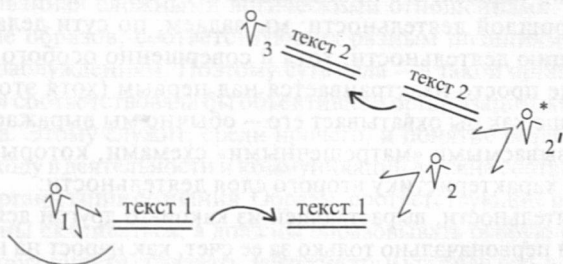
В этом качестве были использованы (и одновременно развивались для решения этих специфических задач) две группы представлений: с одной стороны, представления и понятия структурно-системного подхода, а с другой — представления и понятия деятельностного подхода. Первые разрабатывались нами с самого начала, т.е. с 1952 г., хотя первоначально без достаточно глубокого понимания и осмысления, но в 1962—1969 гг. они получили принципиально новую трактовку и дали в наши руки действительно мощное средство объединения и синтеза разнопредметных представлений. Вторые тоже присутствовали с самого начала, но в период 1960—1963 гг. они были трансформированы в теоретико-деятельностные представления, что дало сильный толчок в развитии деятельностных средств и методов.

Дальше, следуя уже довольно отработанным схемам, я зарисовываю структуру коммуникации, довольно типичную для наших семинаров.

Есть докладчик, который должен излагать определенное содержание. <...> Он производит определенный текст, обращенный ко второму участнику коммуникации <...>. Положим, что в групповой работе принимают участие еще какие-то другие люди — скажем, находящиеся на другом уровне профес-

сиональной продвинутости, — и мы представим их на схеме фигурой коммуниканта 3, который может задавать разнообразные вопросы как второму, так и первому коммуниканту. <...>

И чтобы ответить на все эти вопросы, второй должен выйти в совершенно особую позицию, позицию, для которой его собственная прошлая деятельность понимания становится специальным предметом анализа. Я изображаю эту позицию на схеме как позицию 2' (чтобы сохранить ее преемственность с позицией 2), но мог бы обозначить и как позицию 4, ибо как позиция она является столь же автономной и столь же значимой, как позиции 2 и 3. Именно эту позицию 2', взятую в единой структуре с позициями 2 и 3, в генетической связи происхождения одной позиции из другой, я буду называть *рефлексивной позицией*, а работу по анализу своей деятельности понимания, которую должен будет проделать второй, чтобы ответить на вопросы третьего, — *рефлексией*.



Важно подчеркнуть, что рефлексия своего собственного процесса понимания — это работа принципиально иного рода, нежели само понимание. <...>

Итак, второй коммуникант после вопросов третьего должен сменить предмет своей работы и обратить свое сознание на свою прежнюю деятельность и именно ее сделать содержанием своей новой деятельности. Именно этот переход и называется, строго говоря, рефлексией, а не то, что произойдет после него. Как таковой он всегда не завершен, а когда он завершается, то получается нечто совершенно иное, нежели рефлексия, и это иное несет на себе лишь *функцию* рефлексии, если мы берем ее в структурном отношении или в связи с тем, что было до этого.

Итак, сначала в позиции 2 осуществлялось понимание полученного текста, затем последовал переход в позицию 2', спровоцированный вопросами коммуниканта 3, когда предметом анализа стала (или должна была стать) прошлая деятельность понимания — мы называли этот переход «рефлексивным выходом», а саму позицию 2', взятую относительно позиции 2, рефлексивной позицией (т.е. позицией, образованной рефлексивным выходом и сохраняющей в силу этого опре-

деленные функции относительно исходной позиции). Затем, по идее, должна была начаться особая рефлексивная работа, имеющая своим предметом прошлую деятельность, и ее следовало бы охарактеризовать как особый вид и тип деятельности.

Но здесь мы говорим «стоп» и хотим получить не только функциональные, но и материальные характеристики этой деятельности, утверждая, по сути дела, что нет рефлексии вообще, а есть разные типы и виды рефлексивной работы, и в зависимости от того, какой тип работы мы здесь положим, мы должны будем характеризовать его так или иначе, т.е. как один или другой вид деятельности. Получается, что слово «рефлексия» характеризует не тот или иной тип деятельности (в том числе и мыслительной деятельности), а определенную функцию, или, если раскрывать ее, определенное отношение (или связь) внутри структурной организации деятельности. Характеризуя нечто как рефлексию, мы тем самым характеризуем, во-первых, его происхождение, а во-вторых, его место относительно прошлой деятельности; мы задаем, по сути дела, двухслойную организацию деятельности, хотя и совершенно особого типа, когда второй слой не просто надстраивается над первым (хотя это есть в полной мере), а еще как бы охватывает его — обычно мы выражаем это отношение так называемыми «матрешечными» схемами, которые предполагают тройную характеристику второго слоя деятельности:

- 1) как деятельности, вырастающей из какой-то другой деятельности и существующей первоначально только за ее счет, как нарост на ней, и невозможной без нее;
- 2) как целостности, охватывающей исходную деятельность и превращающей ее в свою часть и в свой функциональный элемент;
- 3) как части целого, примыкающей к первой части и всегда способной отделиться, оторваться от нее и образовать самостоятельную и независимую деятельность.

Можно считать, что таким образом мы характеризуем процесс становления новой деятельности. И это верно. Но в такой же мере мы характеризуем таким образом структурные связи и отношения, в которых существует эта новая деятельность, связи и отношения, которые характеризуют ее лицо — конституирующие ее процессы и ее строение. Именно поэтому мы так свободно говорим о рефлексии как о каком-то *особом* процессе и пытаемся выявить и описать его строение. Хотя каждый раз нам не удается это сделать из-за отсутствия материала. Но когда мы производим наполнение рефлексивного места и получаем таким образом тот или иной материал, то это оказывается всегда уже не материал рефлексии как таковой, а материал одного или другого процесса, одной или другой деятельности, несущих на себе рефлексивные функции. Одним из таких процессов является мышление.

*

Добавлю к этому лишь еще одно замечание, касающееся отражения рефлексивных отношений и рефлексивности в структуре деятельного сознания. До сих пор я стремился показать, что сложная структура коммуникации вынуждает человека осуществлять многопозиционную, или многоролевою, деятельность. Понимает он в одной позиции, а отвечать на вопросы, что именно он понял и как он понял, ему приходится уже в другой позиции, меняя при этом предмет и средства своей деятельности. Но сколько бы позиций ему ни приходилось занимать и в какие бы позиции ни переходил человек, он остается тем же самым, одним человеком с единым и неразрывным сознанием. Грубо говоря, позиций может быть много, а сознание одно, и оно остается единым. В этом и сила, и слабость человека. Сила — потому что благодаря этому единству он может осуществлять объединение и синтез разного. Слабость — потому что это первоначально — механическая и синкретическая связь, не организованная сложными логическими отношениями. Механическое объединение образов, соответствующих разным позициям, ведет лишь к ошибкам и заблуждениям. Поэтому суть дела — в такой организации сознания, которая соответствовала бы объективной организации жизнедеятельности человека. Этому служит, среди прочего, и понятие рефлексии. Рефлексивному выходу в деятельности и коммуникации должна соответствовать рефлексивная организация сознания. Образы, соответствующие разным позициям, не должны склеиваться, а должны образовывать особую иерархическую систему. В способности создавать, удерживать и употреблять подобные, сложно иерархизированные, образы и состоит рефлексивная способность (или просто рефлексивность) сознания. Как таковая она является продуктом и результатом соответствующей сложной организации коммуникации и деятельности, можно сказать — отражением этой организации. И как таковая, если она сложилась, она влияет на мышление, может быть, даже определяет его.

Таким образом, возвращаясь назад, я могу сказать, что результатом рефлексивного выхода для рефлексивно развитого сознания является рефлексивная организация образов, соответствующих позициям 2 и 2', т.е. четкое сознание смены предмета, фиксация образа предмета первой деятельности в его целостности, определенности и противопоставленности всем тем образам, которые будут формироваться в следующей рефлексивной деятельности. А уже как затем будут выражены эти образы в тексте, какой именно работы они потребуют, зависит от того, чем будет заполняться место рефлексивной деятельности.

Итак, рефлексивная развитость сознания проявляется в отражении рефлексивного выхода (или перехода) в рефлексивной организации сознания. Но отнюдь не всегда и не всякий рефлексивный выход будет отражаться в рефлексивной организации сознания; для этого необходима специальная работа по формированию и развитию сознания.

(7)

Проблемы построения теории мышления

Доклад. 1979

(Архив ММК: 2869, 2053)

Что такое рефлексия? Рефлексия ведь, обратите внимание, не имеет собственных форм и, следовательно, не имеет своего собственного идеального содержания. Рефлексия, в отличие от исследования, существует лишь тогда, когда мы движемся по чему-то уже данному в нашей деятельности. Мы как бы второй раз, за счет особых средств, а именно за счет сознания и работы механизмов сознания повторяем, воспроизводим, имитируем какую-то деятельность, которую мы либо уже совершили, либо предполагаем, что будем совершать. В этом смысле рефлексия может быть ретроспективной и проспективной. Но обратите внимание, что проспективная рефлексия имеет дело с пустыми блоками. С функциональными местами. Ретроспективная рефлексия всегда имеет дело с наполненными образованиями.

Так вот, то, по чему я двигаюсь, обязательно должно быть моим. Я никогда в рефлексии не могу выйти за границы своей деятельности. Вот если я вдруг какую-то организованность деятельности вынимаю из границ своей деятельности и предполагаю, что она начинает жить своей собственной жизнью, то это уже не рефлексия, а исследование. Тут граница между тем и другим, между рефлексивной работой и исследовательской, дальше — между рефлексивным мышлением и исследовательским мышлением. Рефлексия всегда остается только в границах моей деятельности или нашей деятельности, т.е. деятельности коллектива, членом и участником которого я являюсь. Она разворачивается в границах той деятельности, которую я рассматриваю как свою, подчиненную мне и осуществляющуюся по моей воле. И теперь обратите внимание, что рефлексия не имеет, как таковая, другой логики, кроме логики той деятельности, которая рефлексивируется. Иначе можно было бы сказать так: как и все сознательные процессы, рефлексия не имеет ни законов, ни самостоятельных механизмов. Это очень важно. Сознание ведь не имеет самостоятельных механизмов. Поэтому те психологи, которые еще пытаются найти эти механизмы, занимаются совершенной ерундой, а не работой. Смысл сознания — в том, что оно не имеет собственных механизмов и законов. Оно определяется тем, что было, оно есть чистое отражение.

Это обстоятельство и ставит границы рефлексии. И рефлексия в этом смысле не имеет логики и не нормирована. Хотя рефлексия все время ухватывает то, над чем она движется, и может каждый раз имитировать и воспроизводить эти куски деятельности. Она каждый раз *входит* и начинает жить по законам той ядерной структуры, в которую она вошла. И остается еще один очень интересный вопрос: а когда она переходит из одной ядерной структуры в другую, что тогда? А тогда, опять-таки, мы говорим о творчестве, мы гово-

рим о поиске, мы говорим о методе «тыка и ляпа». Ибо никаких законов и правил здесь нет, хотя есть телеологические, т.е. целевые, регулятивы, и вот об этом я дальше буду говорить. В этом смысле рефлексия и есть область подлинной свободы. Мы там можем метаться как хотим. В рефлексии нет никаких законов и никаких механизмов, кроме всех тех, которые она охватила. И кроме закона толчеи, т.е. единственного закона, отрицающего возможность законов.

Рефлексия обладает бесконечным множеством законов, соответственно тому, что она рефлектирует. Вот вошла в организационную деятельность — живет по законам организации. Вошла в конструктивную деятельность — живет по законам конструирования. Работает в онтологии — разворачивается по ее схемам. Там есть еще механизмы сознания, механизмы восприятия, механизмы понимания — о них сейчас речь не идет. Это каждый раз реализационные механизмы, а не феноменологические законы и механизмы. Надо это четко различать. Рефлексия есть процессы. Это всегда есть процессы. Но вот законов у них нет. И в этом, кстати, основное назначение и смысл рефлексии. Но и в этом же основная слабость.

Поэтому рефлексия — это моя рефлексия. И я могу ее осуществлять, но передать ее другому невозможно. Передать ее из поколения в поколение невозможно. И поэтому люди все время борются с этими рефлексивными процессами, идет работа по нормировке их, исследованию их и т.д. и оформлению их в виде закономерных, нормированных процессов. Но уже не рефлексии, а мышления. И вот когда это происходит, обратите внимание, тогда мы покидаем пространство рефлексии и переходим в пространство мышления. И все те же самые процессы, те же самые по своим функциям, выходам, продуктивной стороне, достижению результатов (каких, чего — я буду обсуждать дальше), теперь уже начинают осуществляться либо на предметной организации (что есть особая форма организации мышления), либо на машинах особого рода (что есть уже форма организации мышления как деятельности, по видимому)...

Но уже не будет пространства в прямом и точном смысле этого слова. А я пока что рисовал пространство рефлексии, и поэтому все ваши вопросы по поводу того, чем это нормируется, как и т.д. — это все законные вопросы, необходимые для вас, поскольку вы хотите понять, воспроизвести мою работу как основательную, как понимаемую и т.д. и т.д., только ничем не могу вам помочь. То, что я осуществляю как рефлексию моей деятельности и моего мышления, вы уже осуществлять как рефлексию — не можете. Вы можете осуществлять это только как мышление. А следовательно, вам нужны целевые ориентиры, нормы, средства и т.д., и я, чтобы передать вам свою работу, осуществляемую в рефлексии, должен оформить все это как мышление. Зафиксировать понятийно и проделать массу других вещей, которые мы будем обсуждать дальше. В этом весь смысл дела.

Я утверждаю, что понятия суть единицы рефлексии. И особая, специфическая форма мыслительной организации рефлексии. На сегодня — основная, может быть даже — единственная.

И вот когда я нечто рассказываю, описываю содержание моей рефлексии, схематизирую, описываю схемы, начинаю их интерпретировать так или иначе, я каждый раз рассуждаю, говорю, пользуясь понятиями. При этом вы по поводу каждого понятия можете произвести соответствующие проблематизации.

(8)

Дизайнерское движение и перспективы его развития

Доклад. 1979

(Архив ММК: 0012)

Рефлексия не имеет собственных законов, она каждый раз уподобляется той деятельности, кусок которой она проходит. Но она, вместе с тем, связывает разные деятельности. Я теперь могу за счет рефлексии соединять проектирование с конструированием, с исследованием, еще с чем-то и создавать вот такие комплексные образования. Я могу построить определенные приемы и способы для рассуждения как организующие само рассуждение вдобавок к тому, что уже задано содержанием.

Сознание не имеет собственного закона. Рефлексия не имеет собственного закона, она каждый раз принимает закон того, что она рефлектирует. И вот эта удивительная способность сознания и рефлексии — отражать, уподобляться, имитировать — и создает из нее удивительно гибкое и вместе с тем мощное средство общей организации.

— *А рефлектируют не по закону?*

Нет. Тут двойкая вещь. Когда мы обсуждаем этот вопрос, мы пользуемся кантовским различием «чистой рефлексии» и «организованной рефлексии». Вот если я хочу сказать о рефлексии как таковой, о самом этом механизме, то я говорю: она незаконсообразна. Чистая рефлексия — это есть возможность хватать, полагать и отражать все. Все, во что она упирается. Это есть интенциональность или интенциональный процесс всего этого, поскольку она выхватывает одно, другое, третье, четвертое — в этом смысле, не процесс, а последовательность интенциональных отношений. И как таковая она незаконсообразна и предельно хаотична.

Вот представьте себе, что я работаю только в блоке чистого проектирования, и моя рефлексия осуществляет сейчас проектировочное мышление и проектировочную деятельность. Тогда она организуется, но не по своей собственной имманентной логике, а по логике той деятельности или того мышления, которое она осуществляет, и тогда она становится

законосообразной, правилосообразной, точнее — логикосообразной по этой деятельности.

*

Деятельностный подход гласит, что мы в нашей рефлексии, в нашем мышлении, рождающемся из рефлексии и в нашей деятельности, которая организуется этим мышлением, можем мыслить деятельности и двигаться как бы над ними, перетаскивая их, и деятельности становятся предметами рефлексии, а можем входить внутрь этих блоков и двигаться по их законам, законам этих деятельностей.

Особенность методологической рефлексии, а дальше методологического мышления и методологической деятельности, состоит в том, что она работает не только по объектам обычной деятельности, но и с целостными деятельностями, как с объектами. И в силу этого мы можем, к примеру, работать над научными предметами, беря их как целые единицы, работать надпредметно, осуществлять распрепредмечивание, перепредмечивание и т.д.; можем войти внутрь предметной организации и осуществлять процессы рефлексии и мышления по законам организации предмета. Если эти предметы сами социотехнические, мы можем спуститься еще дальше, войти в предметы этих предметов и в этом смысле [рефлексия] не имеет дна, она все время может переходить через любые предметные и деятельностные границы. Важно только, чтобы она каждый раз фиксировала этот переход и меняла свою логику соответственно формам организации этих предметов.

Следовательно, рефлексия дает нам возможность работать с любыми образованиями в процессе мышления и деятельности. Работать с ними их передвигая, сопоставляя и соотнося, она нам дает возможность входить в них и работать внутри них <...>. И, следовательно, рефлексия при такой организации обеспечивает те самые трансцендентные и трансцендентальные переходы, которые казались каждый раз границами Иммануилу Канту, вели его к агностицизму и не давали ему возможности решать вот эти объектные задачи.

Здесь, при этой методологической организации, это оказывается элементарной вещью — за счет этой проницаемости рефлексии в формы организации и четкой фиксации пространств, подпространств, следующих подпространств и т.д.

*

... рефлексия есть всегда рефлексия деятельности, и хотя она является отражением, но она не есть отражение объектов. Она есть отражение деятельности, ее структур, а появление объекта как такового есть результат очень сложной организации рефлексии, а именно организации в познавательной, исследовательской модальности и с совершенно особым типом понимания, определяемого этими формами организации.

Итак, рефлексия есть рефлексия деятельности. Следовательно, если я хочу задать пространство рефлексии, то я задаю в качестве того, на что она

направлена, в качестве того, что наполняет это пространство, именно структуры деятельности и их организованности. Точнее, надо сказать так: я полагаю в это пространство деятельности в их различных категориальных интерпретациях, в том числе процессы, структуры, организованности, но, поскольку я говорю о пространстве (и это есть уже особая форма организации рефлексии за счет организации того, во что она упирается в интенциях), постольку я должен класть туда нечто подобное вещам, ибо мы привыкли к тому, что пространство есть пространство вещей, хотя одновременно это есть всегда пространство нашего движения, нашей деятельности, но оно организовано не само по себе, а через то, что в это пространство положено, через вещи. И в данном случае туда кладутся деятельности.

Там масса деятельностей: программирование, проектирование, конструирование, исследование, критика, схематизация, онтологизация, управление, организация и т.д. <...>

Я их туда положил, и вот теперь все эти деятельности, положенные как вещи в это пространство, за счет собственно «пространзации» всего становятся тем, во что рефлексия упирается, и рефлексия оказывается основным и, по сути дела, единственным средством универсальной организации всего, включая и мышление. При этом содержательная пустота рефлексии, или бессодержательность рефлексии, определяемая бессодержательностью механизмов чистого сознания, выступает как ее основная сила. Собственно, пустота рефлексии и делает ее средством всеобщей организации, ибо она ничего не разрушает. Она берет все как оно есть, уже сложилось. Следовательно, рефлексия есть, образно говоря, самая мягкая форма отношения, поскольку это есть чистое отражение и чистое полагание.

Но одновременно рефлексия оказывается самым мощным средством соорганизации, поскольку она за счет своего движения, за счет своих интенциональных переходов может охватывать все из мира деятельности безотносительно к природе и особенностям этого всего. Поэтому я и говорю, что рефлексия есть универсальное средство соорганизации в человеческом мире. Это есть средство человеческой восприимчивости, средство, связывающее человека с бесконечным миром и чистота рефлексии есть условие этой связи, потому что всякая организованная рефлексия — не только средство, но и предел, граница для ограничения на восприимчивость.

Вместе с тем рефлексия есть условие непрерывного развития именно в силу ее пустоты, ибо она может захватить все, что возникает, и она может положить в это пространство все, что возникает. И поэтому рефлексия является вместе с тем безграничной. Для нее никакие формы организации не выступают в качестве границы или барьера, останавливающего саму рефлексию.

Вы прекрасно понимаете, что если я вот так задаю содержание рефлексии, то я должен пользоваться очень странным понятием для соорганизации этого. Именно здесь, при организации рефлексии (и в этом смысле Имману-

ил Кант был прав, наверное), понятие пространства играет совершенно особую роль. Так уж получилось, что понятие пространства было развито сначала у древних греков как математическое пространство и потом в новое время как пространство природное, физическое. <...> Пространство есть не что иное, как наиболее свободная форма организации самой мысли и деятельности, ибо пространство создается, членится, соорганизуется в целое актами человеческой деятельности и мышления. И в этом смысле оно неоднородно.

Оно гетерогенно, оно гетерархированно, каждый акт мысли и деятельности, по сути дела, создает свое пространство, но поскольку мышление и деятельность продолжают и рефлексия все время переходит с одного на другое и своим движением захватывает все, постольку оно должно быть собрано вместе. И понятие пространства дает нам возможность такой внешней, ничего не разрушающей и ничего не трансформирующей сборки, собирания, стягивания всего в одно. <...> Поэтому именно первый шаг и состоит в том, что задается та соцелостность, в которой положены все формы деятельности и ее организованности, то, на что обращается рефлексия.

Но это пространство гетерогенно, гетерохронно, гетерархированно. Оно непрерывно за счет однородности самой рефлексии, и в этом смысле мы свободны поворачивать наше зеркало куда угодно, и мы можем видеть все, и это «все» будет лежать в нашем пространстве. Поэтому неслучайно Кант говорил, что «пространство есть всеобщая форма трансцендентальной эстетики». Я вижу ошибку его позиции в том, что он здесь сводил это к восприятию. Я бы сказал, что пространство есть всеобщая форма рефлексии и специфично для рефлексии. Пространство это есть ее (рефлексии) особая форма.

Поэтому первая линия, которая должна здесь быть развернута, связана с развитием понятия пространства. Мы должны теперь ответить на вопрос, что есть пространство рефлексии, которое одновременно выступает как пространство нашего мышления, как пространство нашей деятельности. Именно здесь решаются проблемы дискретности и непрерывности, гетерогенности и гомогенности, временизации. Именно здесь мы должны определить возможные формы наших движений или развертывания рефлексии и, вместе с тем, формы организации этого пространства и процедур работы с ним.

И в этом плане я подчеркивал этот принцип бесконечной глубины рефлексии. Проходя сквозь какие-то границы вещиности или подпространств внутри этого пространства, рефлексия меняет формы своей организации, и мы, следуя за движением нашей рефлексии, можем перемещаться из пространств более высокого уровня в пространства нижележащие, в пространства следующего уровня и т.д. Важно только каждый раз представлять себе устройство этого своего рода лабиринта, сложной этажерки наших движений.

Отсюда важность категориальных определений всего этого. Нужен совершенно новый набор системных категорий, которые задавали бы нам организацию пространства. Я дальше буду рассматривать разные процедуры ра-

боты с этим пространством. Пока что мне важно в общей логике всего того, что я говорил, подчеркнуть: если мы имеем на схеме фигуру методолога и еще фигуры дизайнеров, управленцев и т.д., мышление которых должно быть организовано, первая проблема — это проблема самоорганизации методологии — через рефлексию, мышление. И средством такой первой организации методологической рефлексии является задание пространства методологической рефлексии, соорганизация его.

*

Есть разница между восточной и западной формами отношения к рефлексии, к ее организации. Если западная рефлексия организовывалась прежде всего в формах мышления и деятельности, ориентированных вовне, предполагала каждый раз захват других структур и организаций, то восточная рефлексия, развивавшаяся в условиях невероятно сложных устойчивых структур, была направлена на другое — на защиту индивида и личности от воздействия оргструктур. Но на защиту не за счет возвышения над этими оргструктурами для противоборства, политического или духовного противостояния, а за счет выработки абсолютной пластичности рефлексии. И, собственно, техника йоги есть особая форма такой организации рефлексии, когда рефлексия остается вроде бы организованной, но организованной в моментах ее свободы, т.е. неорганизованности, безразличия к содержаниям. Форма организации, все время обеспечивающая отказ от любой формы организации, пренебрежения к ней как незначимой для рефлексии.

В этом — основы ведаизма и буддизма. Это основной, по сути, принцип, и он очень четко фиксируется в представлении Бога. В ведаизме — Бога как сливающегося с космосом, с природой и осуществляющего себя там, и, наоборот, в буддизме — как сливающегося с личностью, воплощающегося только в ней. Это основная оппозиция ведаизма и буддизма, но обе формы обеспечивают полную свободу рефлексии.

(9)

Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология

Лекции. 1981

(Из архива Г.П.Щедровицкого. Т. 4. М., 2000)

[Задается вопрос:] что ты делал? <...> Что надо сделать, чтобы на этот вопрос ответить?

Оказывается, надо из позиции, где раньше производилось какое-то мышление в ситуации, выйти в рефлексивную позицию: посмотреть на себя, действовавшего, со стороны, представить себе, что, собственно, ты делал.

Кстати, тут есть одна большая тонкость. Мы, скажем, можем себе представить, что делали сами, каждый из нас. Но может быть и такой вопрос: что делалось в этой ситуации? И это будет другой вопрос. И нередко человек здо-

рово видит и знает, что он делал, но не видит и не знает, что делалось кругом. А иногда он видит, что делалось кругом, но совершенно не представляет себе, что делал он сам. Тут идут сложные перепады в работе сознания. Иногда он знает, как плохо действовали остальные, и совершенно не может себе представить, что плохо действовал он сам.

То, что мы называем «умом», «тонкостью» человека, определяется не структурой его мысли, а этой рефлексией. Мы говорим про одного, что он туп, а про другого, что он тонок и хитер. Древние греки называли Одиссея «хитроумным». Хитроумный Одиссей отличался от всех остальных тем, что у него была очень развита рефлексия. Вообще, это один из мощнейших индивидуальных психологических показателей человека — каково у него соотношение между сознанием мыследействия, т.е. сознанием, направленным на объекты его действия, и его рефлексивным сознанием, т.е. тем, как он себя видит и осмысляет.

Вот сейчас, когда я работаю, мое сознание все время как бы раздваивается или разтраивается. Прежде всего, я имею содержание, которое я должен вам изложить. Далее, я все время наблюдаю за аудиторией, причем выбираю несколько человек и стараюсь глядеть им в глаза. А какой-то частью своего сознания я все время наблюдаю за собой, контролирую, что и как я делаю, стараюсь представить себе, как это выглядит с вашей точки зрения, с вашей позиции. Поэтому работает несколько режимов одновременно. В том числе — рефлексивный режим контроля. Так вот, тонким, чувствующим человеком мы обычно называем того, у кого развита эта рефлексивная компонента и кто умеет видеть себя со стороны, четко понимать и знать, что он делает.

Но мало того, тут вообще начинаются удивительные вещи. Человек, например, может задать себе вопрос: как я выгляжу в представлении другого человека, как он ко мне относится? И, кстати, на этом построены многие человеческие действия и игры — военные и спортивные. Что происходит, когда нападающий выходит один на один с вратарем? Первое, что он должен сделать, — это обмануть того. Нападающий размышляет: «Он думает, что я сейчас буду бить в правый нижний угол, — значит, я сейчас ударю в левый». Другой ход: «Он думает в этот момент, что я думаю, что он думает, что я ударю в правый угол. Но ударю я в левый...». Нападающий уже учел не только то, что вратарь думает, но и что тот думает по поводу того, что думает он сам. И это оказывается реальным фактором в ситуации. Начинаются вот такие рефлексивные игры, рефлексивное управление, рефлексивная политика. Вводится понятие о рангах рефлексии: сколько этих «я думаю, что он думает, что я думаю».

И вот эта компонента, учитывающая ранги рефлексии, определяет то, что мы называем тонкостью ума человека в противоположность тупости. Бывают люди — крупные ученые, изобретатели, — которые очень много сделали и при этом очень тупы. Такой человек работает как паровоз. У него ситуации

никакой нет — есть программа, и он по ней движется. А что по дороге что-то произошло, что люди на него обиделись, — ему нет до этого дела, он себе крутит колесами. Другой, наоборот, — это тоже крайность — все время заботится о том, что про него подумает такой-то, что про него подумает коллектив, как он будет выглядеть. Все его действия «завязаны» на эти представления. И он в результате ничего не делает.

Поэтому нельзя сказать, что одна компонента хорошая, а другая плохая. Отнюдь. Они обе нужны. Человек иногда должен сознательно пренебречь всем тем, что о нем думают, если он в деле уверен, и дело это двигать. Но это тоже предполагает высокий уровень сознания. Ему нужно быть уверенным в своем деле, тогда он во имя этого дела даже готов идти на конфликт со всем коллективом.

— А как соотносятся рефлексия и абстрактное мышление?

До абстрактного мышления мы дойдем. Пока они никак не соотносятся. Рефлексия — это одно, а абстрактное мышление — другое, совсем другое. Я буду вводить абстрактное мышление, нарисую его на схемочках, и мы обсудим, что это такое.

Рефлексия в определенном смысле как раз является противоположностью абстрактного мышления.

Рефлексия — это умение видеть все богатство содержания в ретроспекции (т.е. обращаясь назад: что я делал?) и немножко в проспекции. Проектирование и планирование возникают из проспективной, вперед направленной рефлексии, когда человек начинает думать не «что я сделал?», а так: «представим себе, что я вот это сделаю и что дальше получится?». Такое проигрывание вперед, проспективная рефлексия, выливается дальше в планирование, проектирование, программирование и т.д. И это действительно, как вы отметили, будет соединяться с абстрактным мышлением. Но пока я до этого не дошел. <...>

Теперь я делаю важный шаг. Рефлексия может осуществляться поразному.

Вот, скажем, сейчас я, с одной стороны, рассказываю вам нечто, а с другой — все время краем сознания слежу: что я рассказываю, как к этому относятся, как на это реагируют. Здесь рефлексивный план идет параллельно. Но он может быть отставлен, и я потом, придя в другую комнату, спрашиваю у других, у тех, кто в это время был в стороне, что я делал. И они мне начинают рассказывать, что я делал, что я говорил. Иногда я удивляюсь, говорю, что этого не может быть: «Неужто вот так вот это было?». Потому что иногда все сознание обращено на прямой план и рефлексивная компонента уходит. Когда человек эмоционально что-то переживает, у него рефлексивная компонента сужается. Он потом как бы «выйдет» из ситуации, подумает и скажет: «Что же я там делал? Неправильно я делал!». Но в тот момент, когда он это делал, он был так эмоционально заряжен этим, что весь был там, в ситуации. <...>

Итак, рефлексия — это представление в сознании того, что и как я делаю.

В этом смысле рефлексия есть противоположность абстрактного мышления, поскольку она, именно она, вычерпывает содержание деятельности. Рефлексия предельно конкретна. Как было, так я себе это и постарался представить — во всех деталях, нюансах.

— А если неправильно представил?

Бывает. Но в отношении рефлексии не годятся критерии правильности и неправильности. Кстати, именно про рефлексию мы говорим, что это-де мое представление, а это — ваше. У каждого свое видение, своя точка зрения. Рефлексия теснейшим образом зависит от опыта человека и от того угла зрения, под которым он видит каждую ситуацию. Рефлексия сугубо субъективна. Она субъективна и полна переживаний.

Причем, обратите внимание, то, как мы живем и как мы действуем, задается именно рефлексией. Рефлексия организует наше пространство и время. Я свою жизнь — скажем, взаимоотношения с какими-то значимыми для меня людьми — могу просматривать как кинофильм. Эпизоды, из которых складывалась жизнь, выстраиваются один к одному, образуют значимую линию моих отношений, причем то, что было в 18 лет, стоит перед моими глазами так, словно это было вчера. Именно рефлексия организует в конце концов наше видение собственной жизни, создает структуру нашей жизнедеятельности. Она делает большие пропуски, соединяет значимые моменты, эмоционально их окрашивает, привязывает одни «ленточки» к другим и пр.

Человек знает самого себя и свое действие через рефлексию, в рефлексивном осознании. Кстати, отсюда следует, что богатство человеческого опыта определяется рефлексией, тем, насколько человек продумывает, что с ним происходило. И это есть, фактически, основная единица. Единицей является не действие, а действие плюс последующее рефлексивное продумывание, наше переживание: как я действовал и что происходило.

Посмотрите, как это разворачивалось у вас в работе. Вот мы здесь учинили эту самую игру. Возникают взаимоотношения, столкновения, еще что-то. Вы выносите из этого какие-то ощущения, переживания, впечатления. Потом идет то, что называется неигровой, клубной частью: вы выходите в курилку, начинаете обговаривать, обсуждать — что было, чего не было. Дальше продумываете это и приходите через день на занятия, прокрутив этот круг продумывания, рефлексии. И то, что происходило, скажем, в понедельник, в среду предстает для вас через рефлексивное продумывание.

Кстати, мы сейчас уже знаем, что гигантскую роль в этом смысле играет сон. Человек во сне, оказывается, много раз протаптывает этот путь. Поэтому, когда мы засыпаем, действий нет, а рефлексия, как показывают многочисленные психологические исследования, продолжает работать. Навязчивые сновидения разного рода — это работа рефлексии. <...>

Дело в том, что человек — это вообще такая система, которая все время превращает прошлое в будущее и будущее в прошлое. Мы все время работаем на связке того и другого.

Есть удивительные механизмы такого «проигрывания». Вот возник у меня какой-то конфликт с человеком, человек на меня обиделся, сказал мне ряд резких слов. А вообще-то мы друзья, и я не очень понял, чем это было обусловлено. И заноза у меня осталась, я время от времени к этому возвращаюсь. Что происходит потом? Я вижу сон, где продолжаю в резкой форме действия по отношению к этому человеку, и понимаю, что именно за эти не совершенные мною действия — те, которые могли бы быть совершены, если бы эта линия наших взаимоотношений продолжалась, — он на меня и обиделся. И я вдруг понимаю, на что он реагировал. Я этого не делал, но я шел к этому. А как я представил себе это? За счет процессов, идущих в подсознании.

*

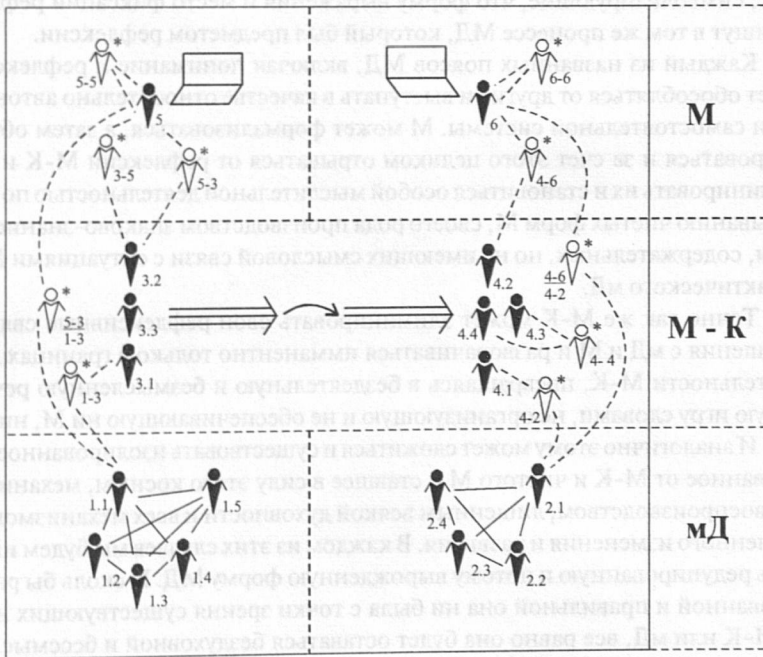
При этом можно, например, остановиться просто на понимании: вот я представил себе ситуацию и эту ситуацию оставил как бы бездейственной, в чистой рефлексии. Таким образом, может быть рефлексивное понимание, а может быть действенное понимание. Мы, кстати, боремся сейчас с нашей системой образования, поскольку она, как правило, ограничивается рефлексивным пониманием. Мы массу знаний получаем, «откладываем», а зачем они — неизвестно. Часто обучение сводится к следующему: я лекцию прочитал, семинарские занятия провел, мне студент выдает назад то, что я говорил, с пропусками, — и считается, что дело сделано. А реально-то ведь передача знаний не самоцель. Знания передаются, чтобы люди умели действовать, причем — в меняющихся практических ситуациях. А между рефлексивным пониманием и действенным пониманием часто огромный барьер, продуцируемый нашей высшей и средней школой. Это, как мы сейчас обычно говорим, вербальное обучение, мы учим болтать, а не действовать, не превращать понимание в действие. И, скажем, проблемы производственной практики, практической подготовки студентов и то внимание, которое этому сейчас уделяется, — все это объясняется различием между чисто рефлексивным пониманием, все время подвизывающим видение ситуации к речи, говорению, и действенным пониманием, которое превращает слова, знаки, знания, которые в них заключены, в способы действия, умение действовать.

Кстати, тут я отвечаю на замечание, которое неоднократно высказывалось. Меня спрашивают, зачем мы устраиваем эту нередко становящуюся скучной игру. Чего проще — взяли бы лекции прочитали, рассказали все это, и здорово. Особенно если лекции будут интересными, с байками. Так все прекрасно! Но дело в том, что такой рассказ и такое слушание создают, как правило, только рефлексивное понимание, а не действенное. Для того чтобы понять что-то по-настоящему, нужно все время переводить это в действие. Толь-

ко тогда, когда человек начинает действовать, он начинает выяснять, адекватно или неадекватно он понял. (Вот здесь я дошел до адекватности.) Потому что в понимании самом по себе нет различия между правильным и неправильным, это различие определяется действием. Действие есть критерий правильности понимания. Если мы учим школьника или студента решать задачи и при этом рассказываем ему нечто — то правильно он понял, если научился решать задачи; а если не научился решать задачи, т.е. переводить все эти тексты в решение задачек, то он неправильно понял. Это не значит, что он не понял. Он много чего понял. Но в самом по себе понимании разницы между реальным и фантастическим нет. Эта разница выясняется только тогда, когда мы воплощаем понимание в действие.

(10)

Схема мыследеятельности —
 системно-структурное строение, смысл и содержание
 // Системные исследования. М., 1987
 (Г.П.Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995)



Как уже отмечалось, у каждого пояса МД есть своя специфическая действительность, и между этими тремя типами действительности в принципе неверно устанавливать отношения тождества: как правило, они отображают-

ся друг на друга в процессах понимания, интерпретации и рефлексии, и это может делаться каждый раз только за счет переоформления одного в другое. А содержание каждой из этих форм будет появляться в результате вторичной рефлексивной фиксации уже совершенного отображения. <...>

Три названных выше пояса МД — мД, М-К и М, — разворачивающихся согласно исходному допущению по горизонтали, связываются и одновременно объединяются в одно системное целое, с одной стороны, за счет уже указанных процессов понимания, а с другой — за счет процессов рефлексии. Процессы рефлексии охватывают и пронизывают все процессы мД, М-К и М; они могут быть представлены на схеме МД вертикальными движениями и переходами и зафиксированы в виде вертикальных связей. Носители рефлексии изображаются на схеме МД зачерненными символами позиционеров, а комбинации цифр при каждом таком символе, скажем 1-3, 3-5, 6-4 и т.д., обозначают функциональное место и характер соответствующего акта рефлексии: первая цифра символизирует рефлектируемый процесс в МД, а вторая — тот процесс, в котором находят форму и место для фиксации и выражения рефлексии. Среди прочих могут быть и рефлексивные позиции типа 1-1, 3-3 и т.д., символизирующие, что форму выражения и место фиксации рефлексии ищут в том же процессе МД, который был предметом рефлексии.

Каждый из названных поясов МД, включая понимание и рефлексию, может обособляться от других и выступать в качестве относительно автономной и самостоятельной системы. М может формализоваться, а затем объективироваться и за счет этого целиком отрываться от рефлексии М-К и мД, элиминировать их и становиться особой мыслительной деятельностью по разворачиванию чистых форм М, своего рода производством знаково-знаниевых форм, содержательных, но не имеющих смысловой связи с ситуациями М-К и практического мД.

Точно так же М-К может элиминировать свои рефлексивные связи и отношения с мД и М и разворачиваться имманентно только в границах действительности М-К, превращаясь в бездеятельную и безмысленную речь, в чистую игру словами, не организующую и не обеспечивающую ни М, ни мД.

И аналогично этому может сложиться и существовать изолированное мД, оторванное от М-К и чистого М и ставшее в силу этого косным, механическим воспроизводством, лишенным всякой духовности и всех механизмов осмысленного изменения и развития. В каждом из этих случаев мы будем иметь лишь редуцированную и потому вырожденную форму МД. И сколь бы рафинированной и правильной она ни была с точки зрения существующих норм М, М-К или мД, все равно она будет оставаться бездуховной и бессмысленной с точки зрения исторических интересов МД в целом.

Можно предположить, что аналогично могут выделяться внутри МД и обособляться процессы понимания и процессы рефлексии. Первое чаще всего происходит в структурах учебной деятельности, где понимание иногда це-

ликом вытесняет мышление или полностью сливается с ним и оформляется в виде особой и автономной деятельности понимания.

Выделение и самостоятельное оформление рефлексии представляет собой уже патологический случай, когда последовательно появляются сначала рефлексия рефлексии, потом рефлексия третьего порядка, четвертого и т.д. В методологии это называется рефлексивной возгонкой, а в психологии и психопатологии — персеверацией.

История показывает нам много примеров подобного вырождения МД и вместе с тем демонстрирует целый ряд специальных средств и методов, разработанных для того, чтобы удержать смысловую целостность МД в условиях, когда образующие ее пояса и процессы мД, М-К и М, а также понимания и рефлексии отделялись друг от друга и распались на самостоятельные формы МД, терявшие свою осмысленность, а вместе с тем и духовность.

Научное издание

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции
Вып. 14. М., 2009

ISBN 978-5-86443-156-6



Оригинал-макет: Л. П. Щедровицкий

Гарнитура NewtonС.
Формат 60х90/16. П.л. 9,125.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Заказ № 785. Тираж 200 экз.

Отпечатано с готового
оригинал-макета заказчика
в ЗАО «Гриф и К»
300062, г. Тула, ул. Октябрьская, 81-а.
Тел.: (4872) 47-08-71, тел./факс: (4872) 49-76-96
E-mail: grif-tula@mail.ru, <http://www.grif-tula.ru>

