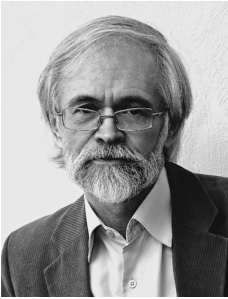


КУЛЬТУРА МЫСЛИ И ЗНАНИЕ-ВЛАСТЬ



В. А. Шкуратов

*Южный федеральный университет,
Ростов-на-Дону, Россия,
e-mail: narradigma94@yandex.ru*

Статья разделена на теоретическую часть, разъясняющую понятийный аппарат авторской концепции исторической психологии, и этюд по истории познания на материале европейской культуры. Предложены понятия антропокультуры, сапиентного диапазона эволюции, сапиентного априори. Культура мысли определяется как одна из антропокультур. Намечена демистификация категории опосредствования для превращения ее в рабочее понятие историко-гуманитарного исследования. В русле новой исторической психологии концепция антропокультуры дополнена социополитическим измерением. Отталкиваясь от постструктуралистской связки «власть-знание» и привлекая науковедческую модель парадигмы, автор предлагает понятия когитократии и когидигмы. Дан перечень когитократических пар: ритуал-община, философия-империя, религия-церковь, современное государство-наука, постсовременное управление — масс-медиа. В очерке европейской мыслительной культуры рассмотрены когитократии Античности и Нового времени. Происхождение науки и психологический праксис Нового времени (пси-комплекс) трактуются в аспекте исторических отношений власти и знания.

Ключевые слова: историческая психология, антропокультура, сапиентный диапазон эволюции, сапиентное априори, опосредствование, культура мысли, знание-власть, М. Фуко, когитократия, парадигма, ритуал-община, философия-империя, религия-церковь, современное государство-наука, пси-комплекс, q-комплекс.

DOI: 10.7868/S1819265318010065

Для цитаты: Шкуратов В. А. (2018). Культура мысли и знание-власть // Методология и история психологии. Вып. 1. С. 84–107.

Эту статью можно читать и как этюд по истории познания в сопровождении словаря метапсихологической теории и как словарь метапсихологической теории, сопровождаемый этюдом по истории познания. Этюд писался для главы еще не опубликованной книги, словарь для теории накапливался около 30 лет. Такая композиция статьи вызовет определенные трудности для чтения, но отделить одно от другого для автора не представлялось возможным. Структура текста

к тому же реализует представление о новой исторической психологии как состоящей из двух частей: метапсихологии и антропоисторикой (Шкуратов, 2009)¹.

¹ Под метапсихологией понимается теория психологического праксиса, включающего и науку о психике, под антропоисторикой — изложение индивидуальных случаев психогенеза, преимущественно в повествовательной форме. Связка с концептуальным дискурсом должна повышать научный статус историописания, обычно третьего «доказательным знанием» за описательную «нестрогость».

Две части статьи различаются содержательно и стилистически, поэтому я выделил их в самостоятельные разделы с латинской нумерацией.

Статья претендует на определенную методологическую новизну. Она написана в русле авторских теоретизирований относительно социокультурных оснований человеческой психики. Эти теоретизирования в разные времена сводились к предложению таких идей и моделей, как социокультурные системы порождения психики (Шкуратов, 1990), социология и культурология психики (Шкуратов, 1991), антропоморфная матрица культуры (Шкуратов, 1997), антропокультурная формация (Шкуратов, 2015б). При видимой словесной избыточности они не были упражнениями в терминологии, а пытались обрисовать системы артефактов, фундирующие психику со стороны социума и культуры, по аналогии с тем, как нейрокогнитивные науки делают это со стороны мозга.

Самой удобной площадкой для такой работы мне представлялась историческая психология. Указанная область знания на пересечении исторических и психологических наук с 1990-х гг. за рубежом и в последнее десятилетие в России неуклонно теряла популярность. На Западе проекты А. Берра, Л. Февра, М. Блока, Р. Мандру, И. Мейерсона, Ж.-П. Вернана уступили место другим законодателям гуманитарной моды, в России бум переводных изданий конца 1980-х — начала 2000-х гг. был адаптивно-ознакомительным, связанным с переходом отечественного общественно-гуманитарного знания на немарксистские рельсы, причем для большей части нашего академического сообщества вынужденным.

Более общая причина заката психолого-исторических исследований минувшего века демонстрирует, на мой взгляд, малую перспективность выборочного использования понятий так называемой

научной психологии для изучения прошлого в аспекте его человеческого бытования. Каким бы заманчивым ни представлялось применение ее концептуальных инструментов для интерпретации исторических источников, в конце концов выяснялось, что нацелены они на изучение нашего современника и действуют в комплекте с эмпирическими методиками². Сталкиваясь с указанным обстоятельством, проекты психолого-исторического исследования выдыхались, отступая в более адекватные исторической работе области исторической антропологии, исторической социологии, исторической культурологии, истории ментальностей, психоистории.

Моя редакция исторической психологии с конца 1990-х гг. нацелена на то, что можно назвать антропокультурным поворотом. В гуманитаристике последних десятилетий повороты объявляются постоянно. Языковый поворот, герменевтический, диалогический, риторический, дискурсивный — все они так или иначе удерживают словесную привязку гуманитарного занятия. Даже визуальный turn сводится к нахождению визуальной семантики. Это понятно на фоне громадного прессинга количественного, приборного, тестового сциентизма, стандартизированных услуг коммерческого сервиса. Но особых инноваций в указан-

² Эмпирическая психология дает нам ментальный инструментарий современного человека для изучения этого человека в системе его представлений. Когда она пускается в этнографические изыскания других культур, то применяет этот инструментарий к человеку, находящемуся в своей, зачастую не современной системе. И коль этот человек подвергается экспериментальным или тестовым процедурам, являющимся суррогатом *problem-solving* 'а современности, то он их пытается трактовать по-своему. Он может также сообразить, что именно от него хотят, особенно, если ему создать мотивацию (например, вознаграждать за правильно выполненное задание). При неоднократном применении стандартных тестов обнаруживалось улучшение результатов, испытываемые «натаскивались».

ных защитных действиях усмотреть трудно. В своих «поворотах» интерпретативная стратегия подтверждается как право плотного смыслового чтения, усиленное некоторыми методическими нововведениями текстологии. Однако нововведения, строго говоря, невелики и уступают по значению идеологическому моменту противостояния книжной учености приборно вооруженному знанию. К тому же они носят характер кампаний промоутерских групп, которым надо освежить свое значение новым лозунгом.

Мой проект более систематического варианта исторической психологии складывается вокруг понятий антропокультуры и сапиентного диапазона эволюции. В первом термине конкретизировалась идея социокультурных систем порождения психики, выдвинутая ранее. «Антропокультурный поворот», оставаясь вполне гуманитарным, имеет целью перевести рассуждения о человеке в истории на несколько более твердое, чем позволяют интерпретативные повороты (по крайней мере, менее зыбкое), основание. Такое основание должна дать культура в ее качестве связи между человеком и артефактом (антропокультура). Основываясь на том, что такие связи уже конституированы наподобие эволюционных рядов, я выделяю их для историко-эмпирической разработки под названием культуры тела, культуры слова, культуры мысли, культуры образа, эгокультуры.

Сапиентным диапазоном эволюции я называю срок существования современного (сапиентного) человечества, который совпадает со временем действия упомянутых систем психической генерации Человека разумного. Сомадигма, наррадигма, когидигма и другие подобные модели превращения сапиентных задатков человека в сдвоенные психокультурные ряды тело-предметности, рече-словесности, мысле-концептуальности и так далее имеют более частный характер. Они ис-

пользуются для описания процессов социокультурной легитимации сапиентного потенциала человека в антропокультурах.

Знакомство с трудами продолжателей М. Фуко усилило психополитический момент моих построений. В частности, разработка фукеанской идеи пси-комплекса Н. Роузом побудила искать аналогичные связки власти и знания до Нового времени. Так появились фи-комплекс, эс-комплекс, кью-комплекс и другие схемы сосуществования знания и власти на разных антропокультурных площадках. Некоторые из перечисленных концептуальных новообразований будут фигурировать в предлагаемой вниманию читателя статье. Ее вторая половина представляет собой журнальный вариант главы подготовленного к изданию тома «Исторической психологии». Первый том вышел в 2015 г. (Шкуратов, 2015а), рукопись второго залежалась, и автор пользуется любезным предложением журнала «Методология и история психологии», чтобы дать возможность увидеть свет части своего труда. К сожалению, последовательно вводимые в книгу термины я должен представлять как данности, сопровождая лишь краткими пояснениями или отсылками к моим публикациям. Удобствами чтения пришлось пожертвовать ради обоснования потестарной составляющей знания.

Соединение антропокультурной и социополитической составляющих метапсихологии представляет для автора необходимую, но сложную задачу. Эти составляющие соответствуют двум линиям чтения, на пересечении которых формировался его проект. Первая оформилась на рубеже 1960-х и 70-х гг. из трудов зарубежной исторической психологии, вторая несколько позже, из произведений Л. Леви-Строса и М. Фуко. Студент-историк затем переквалифицировался в психолога, но, познакомившись с работами И. Мейерсона, Ж.-П. Вернана, Л. Февра, он стал историческим психологом.

Однако вторая линия его чтения отрицала первую и, таким образом, требовала синтеза тезиса и антитезиса.

Труды К. Леви-Строса о первобытном мышлении и М. Фуко по истории безумия, наказания и сексуальности воспринимаются сейчас как важный раздел психологического изучения прошлого. Однако просто причислить их к исторической психологии едва ли возможно. Ее предмет должен расширяться более органично, и в этой статье я буду трактовать сюжеты постструктурализма с прицелом на новое, социополитическое измерение психолого-исторических изысканий.

Возможно, что генеалогия власти а-ля Фуко представляет для нашей психологии и более широкий интерес. В советскую эпоху отечественная наука о психике имела свою долю в государственно-идеологическом задании по воспитанию нового человека. Переключившись в 1990-е гг. со строительства коммунизма на строительство капитализма, она так и не приобрела вкус к аналитике знание-потестарных отношений, которая в советские времена заменялась пропагандистскими разоблачениями буржуазной науки, а в перестроечные годы антитоталитарной публицистикой. На Западе же изучение мыслительной прослойкой своих контактов с властью в более концептуальном ключе никогда не прекращалось и вылилось в доктрину постструктурализма, дающую исследователю человека пример социополитической рефлексии на собственном и актуальном материале.

I. ТЕОРИЯ ДЛЯ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕКА

Культура мысли в антропокультуре

Культурой мысли я предварительное назову участие человека в разумном порядке мира и в утверждении им себя как создателя и опоры такого мира, т.е.

в качестве мыслящего существа. Речь идет о таком соционатуральном порядке, который не подавляет умственные прерогативы человека, а развивает и укрепляет их в пределах сапиентного способа их протекания. Можно допустить, что в будущем мышление достигнет недостижимых сейчас вершин и перейдет в другое качество, но его порядок будет тогда по отношению к нашему разуму, скорее, сверхразумным, выходящим за пределы наших умственных возможностей, постсапиентным.

В более специальном значении культура мысли — это одна из антропокультур. Термин «антропокультура» обозначает пространство взаимоотношений живого человека и его творений. Философские доктрины склонны то сливать создателя и потребителя цивилизации с миром культурных артефактов и социальных норм, составляющим тело цивилизации, то противопоставлять отдельного человека его социокультурной среде. Современная психология, взявшая на себя со второй половины XIX в. роль ведущей науки о живой единице культуры и общества, отождествляет эту единицу со своим испытуемым — объектом лабораторных изысканий, тестовых замеров, психотерапевтических процедур. Чтобы избежать теоретических затруднений, вызванных гипостазированием отдельных доктринальных положений, мировоззренческих догм, методических приемов, приму за живую единицу цивилизации человеческую целокупность, венаходимую (если воспользоваться термином М. М. Бахтина) по отношению к нормативно-артефактной массе своей искусственной среды и находящуюся с этой массой в состоянии непрерывного уподобления-разуподобления. Именно постоянная реификация целокупности в структуры-артефакты и возвращение ее назад, к себе, и создают атрибут жизненности, лишенной специально биологического значения. При этом живая человеческая

целокупность выступает носителем сапиентного потенциала человечества.

Сапиентный потенциал не сводится к перечню эмпирических свойств индивида, а скорее, является нормативным ориентиром гуманитарного поиска³. Идеология в этом случае предлагается общечеловеческая, она маркируется принципом сапиентного априори. Иначе говоря, безусловным признанием общности психологического склада всех представителей рода *Хомо сапиенс* на Земле. В такой трактовке априорность не обязательно выводить из трансцендентных оснований. Мы принимаем ее как обязательство видеть во всяком существе человеческого рода некий общий антропокультурный потенциал. Без указанного предварительного условия невозможно поддерживать единство планетарного сообщества ни теоретически, ни практически, и его применение выступает в качестве нормативной связи при работе с протяженными историческими сериями.

Априорность в том, что мы утверждаем общность психического склада без предварительного выяснения его составляющих. Психологические построения о людях без Я, личности, без мышления, воли, идентичности отвергаются и принимаются как проявления психологического империализма. Однако универсализм нашей общечеловеческой базы сле-

дует совместить с конкретным анализом бесконечного разнообразия ментальных форм, созданных историей. На очереди — конструктивизм цивилизации, творящей из некоторого числа общечеловеческих универсалий антропокультурной природы. Причем, обратимость универсального и конкретного состоит в том, что любой человек может воссоздать общие (универсально-родовые) структуры психики для общения в кругу сапиентной современности. Так делают туземцы, сталкивающиеся с «цивилизованными европейцами», если только не застревают на своем ритуальном этикете, «цивилизованные европейцы», если только не закливаются на идеологии индивидуализма и прогресса, на паттернах тестовых и других оценок. Разрыв сглаживается, если одна из сторон согласна побыть в зоне ближайшего развития, а другая не упорствует в своих канонических формулировках. Сапиентное априори дедуцирует конфигурации контакта, в которых коммуниканты предстают как партнеры и человеческие целостности, способные гибко подстраиваться друг к другу, черпая из совместного фонда сапиентных средств.

Следует учесть, что в человеческую историю гоминиды вступают ментально оснащенными. Определение «человеческая» у меня будет эпитетом «сапиентная». Речь идет об эпохе *Homo sapiens*. Хотя кроме вида *Homo sapiens* на Земле жили и другие представители человечества, сейчас все люди на нашей планете — представители этого вида. Добавлю к пространственному измерению популяционной общности и темпоральное — общее время, историю. Соединив то и другое, получим предельный хронотоп человечества — планетоисторию, Хроногею. Если местообитание является общим, то к нему уместно приписать и общую биографию обитателей. Фраза «Земля — наш общий дом» уже вполне привычна в плане постоянных напоминаний об экологических

³ Я разделяю мнение Р. Харре о психологии как нормативной науке применительно к исторической психологии. Конечно, легитимация человеческого опыта и социальных представлений есть нормативный процесс. Однако не берусь утверждать вслед за британским эпистемологом, что статистика для психологии бесполезна (Nagré, 2004). В качестве социального праксиса современная психология изображает человеческие массы организованными наподобие природных или технических систем. Если она и не исследует причинно-следственные связи *de facto*, то представляет нормы каузальноподобно. Тем более психофизиология — она не имитирует естественно-научный подход, а использует его по праву.

угрозах, истощении ресурсов, картинок стихийных бедствий и хорошо проиллюстрирована снимками и логотипами голубого шара на черном фоне, но вот общую историю человечества поминают реже. Человечество пока живет отдельными биографиями — этническими, государственными, культурными. Его время еще не обобщено. Наука, литература, футурология проторяют путь своими схемами. К ним я отнесу и психологическую историю сапиентности, т.е. разворачивания сапиентного потенциала в разнообразии человеческих культур. Если в этой истории найдется глава о мышлении, то она будет о том, как интеллектуальные навыки гоминид становятся материалом для когнитивных порядков цивилизации, сначала разобщенно, в поддержании человеческого существования локальных и региональных групп-популяций, а затем обслуживая совокупное человечество и человека как такового, независимо от его социальной, этнической, государственной принадлежности, о том, как отщепленная от общего фонда психических процессов поисковая активность специализируется на решении разнообразных задач индивида и его общезития, а затем привлекается к терминальному вопросу сапиентного человечества: быть или не быть ему таковым. Ментальная архитектура цивилизации, как можно предположить, комбинируется из антропокультурных блоков, подверженных собственной исторической трансформации. Принцип сапиентного априори обладает этической двоякостью. Признавая родовое единство человеческого психотипа для всех эпох и культур всемирной истории, мы принимаем явления варварства и даже дикости (по терминологии науки Нового времени) за атрибуты этого типа, но мы не должны мириться с ними в нынешнем состоянии человечества, если указанные явления означают возмущение против антропокультурной иерархии современного порядка.

Нынешнему миру тон задает культура мысли в научной фазе вместе с эфирной телесностью информационных процессов. Такой иерархический порядок и служит реальной рамкой практического разума в планетарном расширении.

Концептуальной опорой антропокультурного проекта взята категория опосредствования (в психологической литературе закрепилось написание «опосредование»). *Vermittlung* Гегеля и Маркса становится атрибутом культурно-исторических построений у Л. С. Выготского. Последний лелеял замысел «психологического “Капитала”», но поздняя советская психология перевела философскую идею в гипотезу для экспериментального изучения детского развития. Обратное вживить идею в большую историю, откуда она была выведена, не получилось. В советской науке о психике опосредование трактовалось в трех вариантах: семиотическом (собственно Л. С. Выготский), предметно-действенном (А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, Д. Б. Эльконин) и концептуальном (Э. В. Ильенков, В. В. Давыдов). Такая дифференциация философского концепта вполне нормальна, но отсутствие параллельного обобщения его различных применений приводило к сравнению различных трактовок в терминах «верно-ошибочно».

Исходно понятие опосредствования прозрачно указывает на замещение одного элемента другим в контуре инструментальной активности. При этом мы должны ввести интенциональную (целеполагающую) составляющую, чтобы отличить опосредствование от технологии или, скажем, пищеварения. Однако, чтобы превратить полезный термин в рабочее понятие гуманитарных исследований, желательнее, как выражались его философские пользователи, понятие демистифицировать.

Во-первых, избавить от телеологизма финалистского свойства. Нарращивание

артефактной массы цивилизации является несомненным фактом, и на этом построена динамика составляющих антропоморфную матрицу культуры рядов опосредствования. Однако полное замещение натуральной органики человека искусственными изделиями можно предполагать лишь за пределами сапиентного диапазона эволюции. Напротив, классика нашей категории обещает конечное возвращение первоначала к своей сущности. Последняя у Гегеля логическая — пустое понятие доходит до Абсолюта, наполнившись содержанием, у Маркса социально-эсхатологическая — общество достигает коммунизма, у Выготского психологическая — личность овладевает своим поведением, интериоризуя отношения внешнего плана. Этому финализму резонно противопоставить не столь оптимистический, но более реальный взгляд на вещи. В принятой мной терминологии он формулируется просто: целью антропокультуры является сама антропокультура, т.е. сохранение рода *Homo sapiens* вместе со средой его обитания. Человек — природно-искусственное существо, живущее в равновесии двух своих частей: биологической и культурной (искусственной), что означает взаимопосредствование природного искусственным, а искусственного природным. Такой подход позволяет пресечь вопрос, которые неизбежно возникает, когда вводятся модели более частного охвата: а что дальше? Дальше и раньше антропокультуры для Человека разумного и его творений ничего нет. Дальше только трансцензус планетарности, экстазис человечности, постчеловеческие и постсапиентные формы жизни, выход за пределы хронотопа планетоистории. Вещи очень интересные, но, скорее, для утопии и фантастики, а для науки пределы сапиентного существования связаны с выяснением его действующих механизмов.

Во-вторых, совсем не исторична субстанциализация конкретных менталь-

ных субстратов опосредствования. Логика у Гегеля, материальное производство у Маркса, знаковая орудийность у Выготского, а на очереди следующий претендент на роль лидера глобальных превращений — медийно-информационные процессы. Не лучше ли переставить пирамиду с острия (умственные занятия, физический труд, язык и т.д.) на основании? Основанием же будут служить **все** признаки сапиентности — те, которые уже в фокусе цивилизации, и те, которые еще в тени, а то и вовсе не выявлены. Пока политики знания выискивают привилегированные атрибуты человека, культура мысли выстраивает консенсус психологических диспозиций, а наука с широким историческим диапазоном показывает порядок антропокультурных режимов опосредствования без апологетики и обличений.

В-третьих, режим опосредствования не может быть сведен к одной формуле или к синонимическому использованию набора слов. В разных по субстрату антропокультурах действуют собственные способы человекоартефактного уподобления-разуподобления. Пара «опредмечивание-распредмечивание» по семантике подходит для обозначения отношений между действующим телом и телоартефактом в культуре тела; психосоматическая внаходимость процесса — это агент, а его артефактный партнер — предмет. Предметы бывают телесными (широко используемые в досовременных стадиях телокультуры телесные фрагменты и целые неживые тела — трупы) и неорганическими (собственно предметы).

Для культуры слова я не мог подобрать ничего лучшего, как «осюжетивание-рассюжетивание» и «автор-персонаж-читатель» для письменной стадии словесной культуры. В дописьменной (устной) стадии этой культуры автор заменяется на исполнителя (рассказчика), а читатель на слушателя. Терминология

для культуры мысли вполне привычна: объективация-субъективация; субъект-объект. Она подготовлена философской лексикой, где указанные словосочетания применялись к мыслительному процессу. В дальнейшем диапазон их использования расширился, но мне представлялось удобным вернуться к каноническим значениям этих терминов, поскольку они отразили современное понимание мысли, т.е. освобождение от онтологических, теистических трактовок Ума в пользу секулярных, индивидуалистических, критических. Новоевропейский вариант пары «субъект-объект» зафиксировал сдвиг от сверхчеловеческого позиционирования мысли к человеческому.

Когитократия: понятие, типы, антропокультурная атрибуция

Когитократия — использование мыслительной деятельности как обычная практика власти, или управление, основанное на знании. Это не обязательно разум у власти, скорее, связка знания и власти, когда когнитивный компонент политики вполне автономизирован и выражен. Применение научно-технических достижений без соответственной мыслительной культуры — тоже нередкие примеры когитократии. Под мыслительной культурой в данном случае надо понимать не компетентность в специальных знаниях, а меру человекообразности и человечности умственных занятий. Сравнительно со смежной лексикой (логократия, теократия, идеократия, психократия) мой неологизм акцентирует когнитивный компонент в субъекте социополитической динамики.

Под знанием я буду подразумевать не просто информацию и мыслительные процессы индивида, а некую организацию по разработке сведений о мире, обладающую социально-институциональным

правом в этом плане. Именно как социальная сила знание вступает в союз с другой силой — властью.

Формула *pouvoir-savoir* (власть-знание) принадлежит М. Фуко. Она сыграла свою роль в разоблачении социально-политической ангажированности так называемого объективного знания. То, что раньше трактовалось как открытие законов природы и общества, оказывается одновременно и созданием объектов государственно-административного контроля. После работ Фуко рассматривать умственный, исследовательский поиск как социально стерильный больше не представляется возможным, их эффект имел характер широкого методологического сдвига. Речь идет о взаимопроникновении двух начал — познания и социальной организации, о том, что без опоры во власти когнитивный потенциал человека не может специализироваться и превратиться в институт, а власть без знаниевой составляющей есть лишь грубое принуждение, подобное инстинкту.

В построениях постструктурализма связка власть-знание — что-то вроде двухголового демиурга, который создает индивида и держит его под контролем посредством дискурсивных практик и концептуальных конструктов вроде души, психики, личности, Я. Реалия тела выступает как материал для указанной операции. «Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела» (Foucault, 1975, p. 34). Такой посыл идет от философии воли и представления А. Шопенгауэра. Фуко как преемник Ницше в XX в. переставляет акцент с воли к власти на волю к знанию, подразумевая, что этой волей является власть. Конечно, в тандеме *pouvoir-savoir* предполагается социальный зазор, без которого знание оказалось бы всего лишь техническим подрядчиком власти.

Очевидно, что постструктуралистская доктрина совместима с идеей антро-

покультурного опосредствования. В сапиентном наборе, имеющемся у всех представителей рода *Homo sapiens*, мы найдем и применение произвольно-волевой функции человека для доминирования над другими людьми (власть) и применение его когнитивных функций для суммирования сведений о мире и себе (знание). Если следовать *ad fontes*, власть является опосредствованием прямого физического насилия тела над телом, а познание — опосредствованием натуральных ориентировочных реакций живого существа. Разрыв между примордиальным элементарным действием и сложнейшей архитектурой современных дисциплинарных практик кажется непреодолимым, но он вытягивается в континуум долгой истории, из которой мы вырезаем наши когитократические типы.

Логоцентрированность европейской власти и кратоцентрированность европейского логоса обосновывались французским мыслителем с прицелом на актуальное социально-политические действия. Постструктурализм обеспечивал себя полемической позицией в дискуссии с западным государством 1960-70-х гг., и притом, может быть, без прямого намерения автора «Наказания и надзора», универсализировал признаки конкретной властно-знаниевой ситуации. С моей точки зрения, то, что описывают М. Фуко и его последователи под названием власти-знания называется «национальное государство — наука», т.е. современная популяция-территория вместе с обихаживающей ее теоретико-эмпирической разновидностью рациональности. В России, пребывающей на рубеже западного welfare, местные интонации этого парижского универсализма слышны вполне отчетливо. Ведь периферия центра миросистемы (И. Валлерстайн) пребывает в конфигурациях, сглаженных в самом центре.

Данная статья продолжает историческую развертку постструктуралистского

двучлена, начатую ранее (Шкуратов, 2014; 2016). Формула Фуко употребляется как родовой термин для нескольких когитократических видов:

1. Ритуал — община;
2. Философия — империя;
3. Религия — церковь;
4. Наука — национальное государство;
5. Масс-медиа — глобальное общество.

Я также поменял местами термины двучлена, поскольку отношение будет толковаться, прежде всего, в ракурсе знания.

В отношении первого двучлена из предложенного выше перечня когитократических пар я ограничусь кратким резюме моих публикаций (Шкуратов, 2009; 2011; 2016), чтобы перейти к продолжению ряда, оставшегося пока без изложения. К сожалению, я не успею дойти до финала, тандема масс-медиа и глобального общества. Наброски антропокультурной истории видеоцивилизации имеются в моей книге «Искусство экономной смерти. Сотворение видеомира» (Шкуратов, 2006).

Рассматривая положение когнитивного партнера власти на конкретных площадках опосредствования, я должен начать с вопросов о статусе мышления в разных антропокультурах (тела, слова, мысли, образа). Антропокультуры работают в своих режимах опосредствования, со своим сапиентным ресурсом, венаходимой целокупностью (преломляемой в фильтрах эгокультуры соответственно как телоперсона, словоперсона, мыслеперсона, видеоперсона) и своими артефактами. Не является ли культура мысли монополистом на использование умственных процессов в качестве аспекта власти? И в чем состоит статус мыслительных процессов в культуре мысли сравнительно с другими антропокультурами? Первый ответ состоит в том, что не является; власть снабжена когнитивным

компонентом на всем протяжении сапиентного диапазона, более того, в зоокультурах наблюдается использование интеллекта властью вожака над стадом (Шкуратов, 2015в). Второй ответ окажется более пространным. Операции уморассуждения вне культуры мысли непарадигмальны, т.е. не легитимизированы в качестве доминирующей нормативной инстанции опыта.

Поскольку в этих соображениях появилось упоминание о парадигме, необходимо разъяснить, в каком значении я употребляю популярный термин. Повторю, что речь идет о социополитической легитимации человеческого существования, т.е. о подведении под норму новых явлений опыта. Поток инноваций непрерывен, это сама жизнь человека. Массовый материал стихийной инноватики должен проходить селекцию на предмет его правильного, социально одобренного использования человеческими общностями. Указанный нормативный фильтр я буду называть парадигмой, а его работу — легитимацией. Понимать подобным образом парадигму позволяет самая известная ее теория, изложенная Т. Куном в «Структуре научных революций» (Кун, 1977), а также ее превращения за полвека после выхода знаменитой книги. В первоначальном варианте (без дополнений 1969 г.) произведение Куна — обширное эссе против популярной концепции кумулятивного (непрерывного) развития науки. В таком качестве книга стала одной из главных вех послевоенного постпозитивизма. Как известно, в конечном итоге, Кун предлагает два толкования своей науковедческой категории — широкое и узкое. В широком значении парадигма — многозначный и расплывчатый термин, примененный к истории естествознания Нового времени. В ответ на критику и требования разъяснений автор уточнил, что парадигма — это междисциплинарная матрица, имеющая треху-

ровневую структуру. Так появилось узкое значение термина. В книге «Новая историческая психология» (Шкуратов, 2009) парадигма в узком значении переименована в когидигму, а широкое значение куновской модели еще более расширено.

Не считаю свои терминологические упражнения произвольными. Они, скорее, констатируют сложившееся употребление слова «парадигма». Оно вышло далеко за пределы науковедческого лексикона. Сейчас парадигмой именуется нормативные явления в самых разных сферах человеческой жизни, а не только в науке и, собственно, в естествознании, как у Куна. В таком качестве термин оказывается удачным обозначением «общего знаменателя» в социальной деонтике. Распределяя нормативные конфигурации опыта в исторической последовательности, нет надобности избавляться от разных «слишком современных» или «слишком архаичных» пластов ментальности. Сомнения позднего Леви-Брюля в фундаментальном психическом отличии его сограждан от пралогических примитивов (Levi-Bruhl, 1949) или американских антропологов в том, так ли далеки нынешние городские жители США от палеолитических охотников (Cosmides, Tooby, 1997), теряют остроту с принятием сапиентного априори. Но это не избавляет от труда распределять антропокультурный тезаурус по парадигмам и легитимирующим порядкам. В Средние века была наука, и весьма сложная. Сегодня не менее половины образованного населения Запада обращается к гадалкам, экстрасенсам, так или иначе практикует магию. Однако наука в Средние века не была ведущей нормативностью опыта, а магия не является таковой для индустриальной и постиндустриальной цивилизаций.

Парадигма в указанном толковании приобретает характер системы, один из блоков которой является системообразующим, т.е. нормативным для других блоков.

Логично, что он будет давать название парадигме. Современная парадигма, как бы ни были пестры в ней применения нормы, организует их иначе сравнительно с досовременностью. Нынешнее нормотворчество субординировано наукой. Когда некое явление социальной жизни замечают и «вводят в рамки», то предпочтением пользуются теоретико-эмпирические обоснования. Специалисты в самых разных областях корректируют и обозначают стихийную тенденцию, дают ее анализ. При этом они действуют как ученые, т.е. разделяют общее мировоззрение и специальную теорию, ставят проблему, формулируют гипотезы и обосновывают их на эмпирическом материале. Для современного государства, гарантирующего легальные социальные установления, важно, что их разумность и целесообразность подтверждена наукой. Сказанное нельзя автоматически применить к любой исторической эпохе. Очевидно, что в досовременных обществах норму обосновывают обряд, миф, религия. Парадигму, в которой Библия — главный источник знания, естественно назвать религиозной.

Мыслительная нормативность Нового времени будет называться когидигмой. Этим я отделяю трехуровневую междисциплинарную матрицу науки от парадигмы в широком смысле, и не только терминологически. Куновские построения не подходят для гуманитарного знания, уходящего корнями в историописание, риторiku и литературу. Поэтому я предложил и обосновал модель наррадигмы как повествовательного эталона познания, разворачивающегося в культуре слова из нарративных задатков человека (Шкуратов, 1994; 1997). Нормативные ряды антропокультур имеют собственные субстраты: наррадигма — сюжетное рассказывание, соматидигма — действие тела с другими телами и предметами, видеодигма и аудиодигма — запечатление образов.

Когидигма — это нормативный ряд в культуре мысли, пересекающийся в своих заключительных фазах с телесной культурой приборов и других устройств. Фазы когидигмы — эвристическая, магическая, философская, научная, астрорегуляции (информрегуляции) — размечают движение мыслекультуры в сапиентном диапазоне эволюции от непосредственных (эвристических) состояний знания к его пределу, за которым находится полностью объективное, т.е. асубъектное и ачеловеческое представление мира как Иного (Шкуратов 1997; 2009). Разумеется, указанный рубеж является всего лишь экстраполяцией экспоненциального роста артефактной массы техноцивилизации на фоне заснувшей биоэволюции Хомо сапиенса, однако, как можно понимать, его реальность зависит от политики мыслекультуры, т.е. способности выдержать науку в качестве человеческого занятия.

II. ОТ ТЕОРИИ К ИСТОРИИ

О парадигме Античности

Первобытный базис цивилизации представляется наиболее очевидным случаем телокультуры. Знаниевый полюс когитократического отношения на субстрате соматики в домашинной цивилизации назван мной фи-комплексом, от русского «физический» и английского physical (Шкуратов, 2009; 2011; 2016) Фи-комплекс производит телесную личность с помощью ритуала. Ритуал есть знание в действии, т.е. адекватный телесной культуре способ социализации людей, передача им коллективного опыта социума. Досовременное человечество живет общинами, и, значит, все prerogatives власти находятся у этого непосредственного, естественно возникшего человеческого общежития. Логично предположить, что знаниево-властный тандем у него имеет вид общины-знания.

Разумеется, знание существует и вне ритуала. Однако именно в ритуале знание приобретает нормативный характер. Наиболее важные сакральные действия производятся всей общиной, которая в таком случае выступает как власть, легитимирующая для своих членов представления о мире.

Я даю только предварительное обозначение связки, и в него придется внести уточнения. Ведь общины бывают разные — семейные, родовые, территориальные, гражданские, религиозные и другие. Но при всем разнообразии типов общины ее социальность всегда контактна, она состоит в совместной жизни. Ее члены общаются между собой непосредственно и разделяют общий быт. С появлением государства община теряет свой социальный монополизм и встраивается в более абстрактный, опосредованный порядок.

Однако и в классической древности связка «ритуал-община» отнюдь не на периферии социальной нормативности. Она — ее центр. Ранняя наука находится в зоне контроля древней общины и пытается соучаствовать в ритуальной жизни коллектива. Пытаясь отделить древнюю науку от ее собственного контекста, мы встраиваем ее в нашу, научную парадигму. Это делает ее понятной для нас, но трудно совместимой с другими представлениями той эпохи.

Какое определение подойдет парадигме Античности? Начну от противоположного. Она — не научная. Считать, что древняя когитократия — а ее во времена Платона и Аристотеля представляли взрослые полноправные мужчины гражданской общины (полиса) — руководствовалась максимой «Все сущее должно предстать перед судом разума, чтобы доказать право на существование», тем более процедурами теоретико-эмпирической верификации — означает модернизацию древности, т.е. перенос в нее современной научной ментальности. Логос есть кончик

нужной нам нити, которую мы выдергиваем из древнего клубка. Мы завязываем на этой нити узелки наших умственных вех, и один из первых — греческая философия. Но это не значит, что для правоспособных древнегреческих мужчин философия имела такое же значение, как для европейца Нового времени. Можно даже сомневаться, было ли знакомо большинству соотечественников Аристотеля такое слово. Более того, имело ли для самого Аристотеля такое центральное значение, как для более поздней европейской культуры. Из дошедших до нас аристотелевых текстов это не вытекает. Там понятие философии совсем не монополично и чересполосно употребляется с другими словами: мудрость, знание, технэ. Возможно, нам бы помог аристотелев труд «О философии». Но, во-первых, и он-то был так обозначен после Аристотеля, а во-вторых, как водится с большинством решающих аргументов модернизирующего антиковедения, он потерян.

Популярное сочинение Диогена Лаэртского (Диоген Лаэртский, 1986) знает философию как своеобразное занятие и философов как группу населения. Но написано оно уже в императорском Риме, на закате Античности. Сам Аристотель, очевидно, не сводил свои размышления в доктрину под именем философии или каким-то другим. Это сделали после него стоики. Большинство же современников Аристотеля (как и Сократа, Платона, Теофраста) едва ли помещали философию в центр своего мировоззрения и поверяли ею свои представления о жизни. Философия обитала в тиасах — сообществах, посвященных музам. Это были частные культовые объединения, и полисная парадигма следила за тем, чтобы из этих кружков не выходили обряды и установления, соперничающие с полисными обрядами и установлениями. Именно надзор за обрядом инициировал процессы против философов. Это не были гонения

на инакомыслящих. Протагора, Анаксагора, Сократа, Деметрия Фалерского обвиняли в том, что они продвигали свои культы на место народных, полисных.

Сам Аристотель тоже попал под эту статью. Грекам он был известен как наставник македонского царя и кунак его наместника в Греции. После кончины Александра коллаборационисту припомнили, что давным-давно он воздавал погибшему другу Гермия якобы божественные почести. О чем идет речь? Отнюдь не о философии. И даже не о религии, т.е. инаковереии. Речь идет об обряде. В кружках любомудрия подозревают рассадники неправильных культовых отправлений. Они якобы вводят в общинно-гражданскую мифологию новых героев, не одобренных большинством, отправляя в их честь ритуалы. Этот конфликт несущественен для нас, но парадигмален для той эпохи. Парадигма Античности — мифоритуальная. Легитимации подлежит не порядок мысли или веры, а порядок введения в мифологию гражданской общины ее культовых героев и служб в их честь. Гонения на христиан в императорском Риме будут также не за веру как таковую, а за то, что они препятствуют культу императора и вводят культ своего героя неправильно, в ущерб другим. Новое время увидит в гонениях на философов преследование свободы мысли, а Средние века будут оценивать Платона и Аристотеля с точки зрения веры. В первом случае материал применяется к научной парадигме, во втором — к религиозной. В V—IV вв. до н.э. критерии социальной приемлемости знания другие, потому что общество примеряет его для своей, полисной мирокартины.

Полис и демократия

То, что греческий логос порождение полиса, общепризнано. Рациональное мышление истолковывается как инстру-

мент согласования единичных желаний и воля в общем интересе (Вернан, 1988). Отсюда выводят рефлексивную опору субъектности — политическое Я полноправного гражданина. Политика и словесность — главные вкладчики в рефлексивный дискурс Античности.

Следует заметить, что демократическая ментальность древних Афин и либерально-демократическая идеология современного Запада взаимосвязаны не только «оттуда сюда», но и «отсюда туда». Автор двухтомного труда по истории политической мысли взвешивает причины неизбежного обращения к греческому началу в европейской мысли. Поток «от них к нам» объясняется привычно, как преемственность языка и политической традиции. А вот обратное направление обозначается неклассическим словосочетанием «конструирование идентичности»: «...мы начинаем с греков из-за пути, по которому европейская (фактически евро-американская) идентичность конструировалась веками. Именно конструирование идентичности определяло для нас первостепенное значение: 1) языка политики и 2) истории философии» (Coleman, 2000, p. 3). За сменой терминологии с историцистской на конструкционистскую можно усматривать и более глобальное явление рубежа XX—XXI вв.: разжижение европоцентризма. Замещение модернистской субъектности постмодернистской касается их древнегреческого контрагента. Тот также становится менее модернистским. Консолидированное гражданское Я афинской демократии расплывается, оно оказывается более трайбалистским и архаичным.

От натурфилософского начала до Аристотелевой классики античной мысли поместились зарождение, расцвет полисной Греции и потеря ее независимости. Это не просто фон, но временами косная, а временами агрессивная среда древней науки.

Натурфилософия сопутствует первым векам полиса, она рационализирует мифологию, тем самым адаптируя ее к условиям гражданской общины. То же самое натурфилософия делает и с магией. Первобытный демонизм перерабатывается. Психе из демона превращается в организующее начало тела. Однако за победной рационализацией мысли мы не должны просмотреть ее участия в сакральных практиках эпохи. Полис архаической и классической эпох, хотя и город, но небольшой, аграрный или полуаграрный, скорее, поселок с деревенской округой. Этот зародыш гражданского общества живет в еще первобытных объятиях натуральных ритмов, которые не делают исключений ни для тираний, ни для демократий. Старшие олимпийские боги греков — олицетворения природных стихий и сфер. Главные государственные культы блистательных Афин — земледельческие, и это соответствует преобладанию среди свободных граждан крестьянства. Участие ранней науки в ритуальном обустройстве архаического полиса засвидетельствовано присутствием первого ионийского ученого Фалеса среди семи греческих мудрецов, а также своеобразным статусом его итальянского протагониста Пифагора.

Симбиоз преимущественно аграрного сообщества с активной культурой мысли не мог быть бесконфликтным. Он колебался между взаимовыгодным сосуществованием и весьма напряженным антагонизмом. Философия дала полису приемы и обоснования гражданского устройства, шлифовала логику политической аргументации и этику публичной дискуссии, просвещала массу, ковала элиту. Но является ли рациональность и четкость формулировок для древнейшего гражданского самоуправления абсолютными благами? Уже в начале классической эпохи мы обнаруживаем столкновение полиса с философским рационализмом (процессы Анаксагора и Протагора).

В апогее демократии конфликт не смягчается, скорее, усиливается.

Греческий полис выдвигает согласование правил общежития посредством писаных законов, обычного (неписаного) права, моральных максим, культовых обрядов против единовластия тиранов. Боги являются морально-аксиологическим обоснованием сложного и ситуативного консенсуса, который работает в непосредственном согласовании воли прямой демократии. Техническая, экспертная компетенция в построении нормы не является для полиса идеалом. Философия же, двигаясь в русле мыслекультуры, в определенный момент начинает претендовать на роль логической экспертизы в обосновании человеческих установлений. Своими объяснениями философия разлагает сакральность неписаных божественных гарантий человеку, предлагая взамен необходимую с точки зрения логики и писаную с точки зрения фиксации норму. Полис к такой легитимации относится настороженно, потому что она идет вразрез с непосредственным народоправием. Закон — да, но с одобрения граждан и санкционирующих их согласную волю богов. Непосредственная демократия является видоизмененной контактной общностью. Ученость же может быть консолидирована только в записи. Полис заинтересован в приемах непосредственной коммуникации, в риторике как языке дискуссии, а не в дедуктивном построении общественных институтов или в культурной методологии логоса. Положение философии в полисе двусмысленно.

К счастью, античная мысль в ее высших достижениях совсем не в такой степени завязана на архивы, библиотеки, инструменты, системно-логические построения и другие способы отдаления от текущей жизни, как это представляется с дистанции почти в 2,5 тысяч лет. Поэтому власти и знанию удается

восстанавливать симбиоз. Однако исторические векторы прямой демократии и не прямой (опосредованной) мыслекультуры смотрят в разные стороны. Рефлексию над положением мыслителя в указанной среде правомерно искать, прежде всего, в учениях об уме. Их задача имеет признаки апории. Ведь она должна включать консолидированного мыслительного субъекта, слитность Я и мысли в то, что по отношению к субъекту контрарно: в сети непосредственной коммуникации, в отношениях политеизма, которые соединения Я и мысли будут непрерывно разъединять. Пользуясь уместным для данного случая жаргоном, можно сказать, что когито в ущерб субстанциализации все время атрибутивизируется. Можно вспомнить, на какие сложности в аристотелевой этике наталкивается выбор между «сам ли я ум» и «сам ли ум во мне». Но дело заключается не только в теоретических решениях, а в тех социальных тактиках и когитократических вариантах, которыми располагают мыслители. И здесь между Платоном и Аристотелем выявляются существенные различия.

Платон умер за десять лет до битвы при Херонее, означавшей конец греческой независимости. Конец, разумеется, условный, потому что и после этого полисное устройство Эллады сохранилось. Но появился новый политический фактор — империя, не просто надстройка над калейдоскопом миниатюрных городов-государств, но и следующий партнер знания в когитократической паре «знание-власть». Платон до больших перемен не дожил. Он не испытал иной социальной реальности, кроме полиса, он и сам пытался эту реальность созидать. Аристотель испытал. Платон не смог отказаться от властных поползновений своей мысли, Аристотель же смог. Он готовил для ученых занятий иную, чем Платон, нишу, она оказалась весьма перспективной. Если в современном понимании Платон

стыкует философию и полис, то Аристотель находится в движении от философии к науке и от полиса к империи.

По своим предпочтениям Аристотель — полисный человек, классический грек, который не мыслит жизнь вне гражданской общины. Однако его карьера и его собственное научное предприятие обеспечены не полисом, а монархией. Аристотель получает образование и проводит молодые годы в Платоновой академии и, значит, впитывает предпочтения полисной политики и знание ее превратностей. В конце жизни полис пытается Аристотеля погубить, как он погубил Сократа. Но у Аристотеля уже другой исторический опыт и другой жизненный путь. Он — сын придворного врача, воспитатель наследника престола. Под крылом македонской монархии он создает свое научное предприятие, имеющее некоторые атрибуты императорской академии наук (указ Александра Македонского доставлять в Ликей диковины для коллекций).

Политические взгляды Аристотеля рисуются современными авторами достаточно однозначно. «Он, конечно, не был другом демократии, но принимал ее как неизбежное зло и был готов идти на компромисс с врагом» (Поппер, 1992, с. 8). К. Поппер вообще не жалуется Аристотеля, считая его чуть ли не посредственностью и во всем зависимым от учителя, Платона. В глазах Поппера Аристотель так же недалек и как политик: «Примером присущей Аристотелю недостаточной проициательности, на этот раз исторической (ведь он был и историком), служит тот факт, что он был вынужден признать видимое укрепление демократического строя именно тогда, когда его уже сменяла македонская имперская монархия, это историческое событие как бы ускользнуло от его внимания. Аристотель, который так же, как и его отец, был придворным македонского двора, видимо, недооценил Филиппа

и Александра и их планы. Возможно, он полагал, что знает их слишком хорошо. «Аристотель садился обедать с монархией, не замечая этого», — справедливо прокомментировал этот факт Т. Гомперц» (там же).

Более благосклонен к Аристотелю Дж. Ллойд, но и он отмечает почти в унисон К. Попперу: «Аристотель не проявляет осознания фундаментальных изменений, которые завоевания Александранесли греческому миру, и он бы, несомненно, рассматривал любое политическое развитие, которое ведет к упадку значения города-государства, как изменение к худшему» (Lloyd, 1968, p. 7). О чем эти суждения? Об отсутствии у человека IV в. до н.э. исторического знания, которое есть у человека XX в. Конечно, Аристотель не простой человек IV в. до н.э., ему бы следовало возвышаться над временем и местом, над миниатюрной площадкой полиса и полисных отношений, когда уж открывалась захватывающая панорама империй. Однако даже если он и не прозревал исторического значения эллинизма, его линия по отношению к сильным мира того все-таки дала ему 12 спокойных лет, в которые он и выпестовал свой Ликей — прообраз научного института Нового времени. Что касается панорамы империй, то она открывалась и раньше.

Маленькая Греция всегда существовала на рубеже больших восточных держав. Аристотелев однокашник, побратим и свойственник Гермий был управителем крошечного греческого города-государства на малоазийском, персидском берегу Эгейского моря. Его игры с персидской монархией кончились неудачно: он был распят сатрапом Малой Азии. А внучатого племянника Аристотеля, Каллифена, царственный воспитанник Стагирита велел бросить в клетку со львом. Не новоевропейская историософия, а судьба полисной Греции сопутствовала созданию европейской протонауки. Последняя

двигалась от соучастия в становлении полисной системы (первые философы) к активным попыткам ее формировать (Платон) и, наконец, к лавированию между гражданской общиной и старо-новым полюсом власти — империей.

Позиция Аристотеля — это союз знания с мощным государством. В апогее аристотелевой деятельности полис таким не был, таким была возникающая македонская империя. В аристотелевом, отчасти исполненном проекте наука — это независимая (автономная) исследовательская институция с нейтрально-познавательными задачами, отделенными от непосредственного участия в политике, идеологии, религии. Тем самым она берет дистанцию от опасного партнера. Вместо платоновского гнезда политиков и мозгового центра реформ — научно-исследовательский институт. Обвинение, от которого Аристотель напоследок бежит из Афин, впрочем, традиционное: вторжение в полисную ритуалистику, воздание покойному другу Гермия божественных почестей. И последователя Аристотеля, Деметрия Фалерского, это не обошло, и ему граждане вчинили бесчестие, покушение на гражданский полисный культ. Деметрий Фалерский личность для философии незначительная, а как политик знания весьма важен. Он продвинет его еще дальше к империи и заложит основы александрийской науки.

Философия так и не попала под непосредственный полисный контроль, хотя дело близилось к этому. В III в. до н.э. «Софокл, сын Амфиклида, внес закон, чтобы никто из философов под страхом смерти не возглавлял школу, кроме как по решению совета и народа» (Диоген Лаэртский, 1986, с. 199). Философы не захотели под контроль государства и удалились в изгнание. К счастью для философии, закон продержался только год и был отменен. Указанный случай показателен. Очевидно, что полису государственная

(«общинная»!!!) философия не нужна. Хотя и в очень специфической форме гражданской общины полис все-таки тяготеет к двучлену «община-ритуал». Полис не стал запрещать философию, поскольку извлекал преимущества из симбиоза с ней. С ее существованием в форме квазикультового объединения (тиаса) он примирился. До конца Античности философия будет действовать при полисе в качестве такового. Однако опрометчиво считать, что тиас — это просто социальное прикрытие, под которым прячутся научные институты и школы. Такое модернизирующее объяснение, как всегда, упрощает. Проникнуть в древне-парадигматические мироощущения античных исследователей помогает аристотелево учение о наслаждении созерцанием. По психологическому рисунку то, о чем пишет Стагирит, вполне мистериально и соответствует статусу места, в котором осуществляется. Завещание Феофраста указывает, что и по обстановке Ликей — это своеобразное святилище. Сравнительно с платоновской Академией аристотелев Ликей — более обустроенная ниша. Он предназначен для тихих наслаждений созерцания и не будоражит полис реформаторскими проектами. Интеллектуальные экстазы генерируются практикой исследовательского свойства. Оплачивают социальный покой в аристотелевском проекте полезными знаниями, и, кстати, будут получать за них содержание. Правда, не от полиса. Чем дальше, тем больше философия будет переходить под протекцию императорской власти, избавляясь от превратностей свободного политического существования и принимая взамен обязанности перед бюрократической державой. Когитократическая пара «философия — империя» приобретает вполне институциональные очертания в зрело-поздней Античности, при Антонинах и их преемниках.

В послеклассический период философия и полис пришли к сосуществова-

нию. Полис отныне оставил философию в покое. Философия больше не предлагает себя полису в качестве ритуальной деонтики и религии. Примерно в это же время она начинает перемещаться на новую площадку, под крыло Птолемеев, тем самым отделяясь от философии и становясь наукой. Но это весьма специфический для Античности и всей досовременности случай, поскольку он требует когитократической пары «наука-территориальное (национальное) государство». В ограниченной степени он имел место в птолемеевом Египте, который единственный из эллинистических государств походил на территориальное государство. Массового воспроизводства этого опыта придется дожидаться до Нового времени.

От религии-церкви к науке-государству

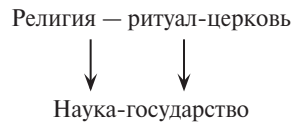
Средневековая парадигма — религиозная. Очевидно, что религия дает знания о характере и предмете культа. Однако основа религии — не знание, а вера. Ее поддержание загружает потестарный аппарат религии, церковь большим ритуально-организационным хозяйством. Но религия религии рознь. Католическая и православная конфессии христианства имеют большое ритуально-культовое обеспечение. В протестантской же церкви ритуала почти нет. Протестантизм начал с обличений католицизма в идолопоклонстве и магии. Действительно, ритуальных моментов в дореформационном христианстве много больше, чем в реформационном. Реформаты предельно упрощают обряд, перенося центр тяжести на познание Бога через чтение Книги. В некоторых маргинальных конфессиях познание вообще на первом месте, а обряд редуцирован. В связи с этим и централизация церкви понижается, т.е. церковь опять распадается на самоуправляющиеся общины. Но следует иметь в виду, что

эти общины существуют во все более секуляризирующемся обществе. Они могут ориентироваться на науку, превращаясь, как антропософия, некоторые течения Нью Эйдж в кружки любителей особого знания. Или традиционализироваться, регрессируя к замкнутым общинам повышенного ритуализма, сектам, герметически закрытым, инкапсулированным в светском обществе, совершенно игнорирующим его познавательную жадность.

Следует помнить, что в так называемых естественных религиях интерес верующего к предмету поклонения обычно мал. В древнеримской религии надо правильно выбрать обряд. А знать про божество даже и не обязательно («кто ты, бог или богиня» — даже и не уточняет древний римлянин пол мелких божков пантеона). Иудаизм настойчиво борется с ритуализмом и в конце концов превращается (не без содействия превратностей истории) из храмовой церкви в церковь Книги, в синагогу. Я не берусь составлять классификацию верований. Моя цель показать некоторую логику когитократических конфигураций, для которой история дает материал.

Древнее христианство, как известно, начинается с общины-ритуала. Ритуал сохраняется, он впитывает элементы античных и восточных культов. Книга первоначально — элемент обряда. Христианство усваивает греческую философскую ученость, из которой создаются догматика, вероучение и христианская наука в двух вариантах: мистическом (преимущественно с платонической знаниевой подосновой) и схоластическом с основой в аристотелизме. Средневековый католицизм — сложная централизованная система, которая курируется престолом св. Петра. Папство ведет борьбу за предельную централизацию знания и власти под эгидой Рима со средневековыми монархиями и временами добивается больших успехов. Католицизм сильно риту-

ализирован, но и момент знания в нем очень весом. Нашу конфигурацию придется усложнить, когитократическая пара переходит в многочлен:



Для раннего и зрелого средневековья верхняя страта пятичлена — ведущая. В религии как основании веры в Спасителя и его приход ритуальные формулы, молитвы, мистические интуиции преобладают над дискурсивным, развернутым доказательством существования Бога и его природы. Ритуальный способ усвоения религии для массы является главным. Необходимый минимум знаний о вере она получает через обряд, потому и церковный контроль за религиозным знанием осуществляется церковью в виде кодифицированного надзора за богослужбной жизнью церковных общин. Научное же сопровождение религии возникает преимущественно в прояснении молитвенно-литургического общения с Богом, церковных таинств, в установлении догмата и в борьбе против других конфессий, ересей, иноверцев. Главная церковная задача теологии — опять же в объяснении обрядов. Реформация производит коррекцию церковно-знаниевого отношения с ритуальной на безритуальную (малоритуальную) конфигурацию, в которой церковь из держательницы ритуала должна стать исключительно держательницей Книги, но, в конечном итоге, утрачивает свою позицию и уступает ее государству. Иначе говоря, свершается секуляризация, в которой происходит смена базисных когитократических пар с «религия-церковь» на «наука-государство». Под государством я имею в виду национально-территориальное образование.

Предвижу возражения по тандему «наука-национальное (территориальное) государство», ведь насаждающих науку империй не меньше, чем национальных государств. Напомню, однако, что знаменитый момент в когитократической паре я оцениваю институционально, в аспекте его организационной структурированности и взаимодействия с властью в общественно-политической жизни. Повторю утверждение, что именно в сформировавшихся современных государствах наука становится социальным партнером власти и ведущим фактором массового воспитания. В эпохи же упадка мифоритуалократий и теократий, особенно при неконсолидированности национальной государственности, власть, бывает, ищет идейную опору в философии. Самый недавний исторический пример такого альянса — коммунистическая империя СССР, сменившая дореволюционное государственное православие на официальный марксизм-ленинизм. Есть и более старые случаи: философ на троне Марк Аврелий, император Галлиен, обещающий Плотину построить город Платонополис. Стоицизм, неоплатонизм не стали официальными идеологиями Римской империи. Державный город был гражданской общиной, расширившейся на пол-оюкумены, его власть за пределами метрополии, помимо административно-военного насилия, поддерживалась государственными ритуалами. Поклонники греческой философии на римском престоле, очевидно, чувствовали желательность единого учения, надстраивающегося над многочисленными локальными культурами, и не без основания усматривали объединяющее начало в эллинской образованности. Но наклонности просвещенных цезарей не могли, конечно, ни переломить обрядовую инерцию, ни воспрепятствовать приходу христианской теократии. Однако они стали историческим прецедентом.

Антропокультурная хронология Нового времени

М. Фуко отмечал триумфальное шествие машинообразной модели поведения в Новое время. Армия, школа, больница, тюрьма, фабрика есть единоподобные институты дисциплинирования тела. Везде тело опутывается регламентами команд, инструкций, распоряжений. Если использовать мою терминологию, то французский постструктуралист описывал переход от органической телокультуры к машинной, а конкретнее — к машинной фазе соматидгмы, когда нормативами телесного поведения становятся точность, быстрота, координированность, эффективность человеческих действий, т.е. то, что уподобляет их механизму. Фуко пишет историю тела. Он игнорирует то, что объект контроля меняется, перемещается от тела и телоперсоны к мыслеперсоне и субъекту. В «Надзирать и наказывать» (Фуко) символическая культура показана как совокупность управляющих телом команд, инструкций и сценариев. Однако можно заметить, что эта «надстройка» сама становится «базисом». Антропократическая система создается этажами: отрегулированное тело (телоперсона) → отрегулированная персонажность (словоперсона) → отрегулированная субъектность (мыслеперсона). Нельзя сказать, что все удается отрегулировать до конца — иначе живой индивидуальный человек погибнет. Но можно утверждать, что уровень надзора за телесными действиями усилен, социально нормализован, машинизирован.

М. Фуко представлял себе движение дисциплинарной власти с конца XVIII — начала XIX вв. и до нашего времени единым процессом овладения телом с двумя биополитическими режимами: анатомической властью (муштровка индивидуального тела) и популяционной властью (управление демографическими

процессами). В моей антропоморфной матрице культуры, помимо культуры тела, предусмотрены другие человеко-артефактные ряды со своими режимами легитимации, когитократическими парами, культурными человекоформами и способами их генерации (комплексами).

Если следовать указанному варианту исторической психологии, то придется описывать, по крайней мере, три взаимодействующих антропокультурных порядка: культуру тела, культуру слова и культуру мысли. Разумеется, это упрощенная версия ментальной трансформации Нового времени, и ее можно расширять за счет других психокультурных рядов. Пока же ограничусь показом только базисных систем антропокультурной генерации, причем схематично и в очень условной хронологии. Их соприкосновение даст сложный контрапункт экономических, социальных, политических, культурных процессов.

В указанный период телесная культура трансформируется из органической в машинную. Телоперсона привязывается к механизму посредством дисциплинарных артикуляций, описанных М. Фуко, и сама отчасти превращается в машину. Однако, меняя ракурс генеалогии власти, придется видеть не унитарный процесс дисциплинирования тела, а расширение иных антропокультурных порядков, находящихся в отношении к телокультуре, но имеющих собственную динамику.

В преындустриальной Европе аграрный строй поддерживает культуру органического тела. «Сверху» действует просвещенческая политика: масса «поднимается» до «образованного состояния» посредством казенных мероприятий и распространения литературы. Для элиты («образованных») литературно-бюрократическая социализация уже является привычной. Следующая эпоха отмечена повышено технизированными, количественными приемами «овладения челове-

ком», расцветом позитивной науки; в более специальных терминах можно сказать, что рядом с эс-комплексом⁴ поднимается пси-комплекс. Это предвещает замещение литературно-письменной генерации человекоформы научно-специальной. К этому времени, т.е. ко второй половине XIX в., в главных западных странах совершился промышленный переворот, общество более или менее гомогенизировано в своем просвещенческом основании.

Пси-комплекс, q-комплекс

Напомню, что в предлагаемой мной версии исторической психологии наука есть фаза когидигмы, пункт в нормативном ряду мыслекультуры. В таком качестве наука выступает системообразующим институтом современной парадигмы, т.е. представляет знание в паре «знание-власть». Предметом статьи является не всякое знание, а то, которое о человеке и которое участвует в генерации социальной человекоформы своего времени. По Н. Роузу, ядром такового в Новое время становится группа дисциплин психологического профиля, именуемая пси-комплексом (Rose, 1985). Когитократическая цель знаниевого охвата человека изложена фукеанским и другими критическими подходами гуманитаристики вполне внятно. Однако перехват психологией привилегированного места в тандеме знание-власть от других комплексов и само существование таких комплексов последователи Фуко не изучали. Также не подверглась рассмотрению неоднородность пси-комплекса. Группа дисциплин, обладателей корня от греческого «психе» в названии — психология, психиатрия, психотерапия, психоанализ — скорее,

⁴ От лат. *scriptura* — запись, писание. S-комплекс поддерживается двумя институтами просвещения — бюрократией и литературой — на площадке письменной культуры (Шкуратов, 2012).

лексическая, чем научно-систематическая. Из перечисленных Н. Роузом «техник правды», эксперимент и тестирование имеют количественный характер, а консультирование — качественный. Для критиков неolibеральной свёрхпсихологизации западного общества эти нюансы не имеют принципиального значения. Но с «переходной» периферии капиталистического центра дело выглядит иначе. Ведь эта периферия (куда входит нынешняя Россия) только приступает к массовой генерации психологизированного субъекта или имитирует таковую. Она еще находится в инерции предыдущих социально-образовательных порядков. Для тех, кто прошел двойное воспитание отечественным литературоцентризмом и отечественной бюрократией, неоднородность спектра психологических воздействий вполне заметна. Лабораторные измерения психики и ее фармакологическая обработка — в духе индустриального века. Психотерапии, особенно диалогические, нарративные, связаны с литературной традицией Нового времени.

Присутствие в психологии количественных и качественных подходов можно было бы числить по разряду конкретной методологии, если бы их соотношение не было подвержено историческим колебаниям и не вызывало напряженных дискуссий. Последние тревожат современную психологию с ее появления и дают основание структурному анализу пси-комплекса. Если современная психология представляет своего рода научную кульминацию мыслекультуры Нового и Новейшего времени, сфокусированную на человеке, то это значит, что на человека переносится часть проблематизирующих приемов формализованно-аппаратного исследования. В 1912 г. Дж. Бретт определил психологию как свод проблем человека и помощь ему в их разрешении (Brett, 1962). Эта нехитрая, на первый взгляд, дефиниция улавливает суть науки

о психике лучше некоторых сложных ее определений. Современность полагается как *problem-solving* эпоха (эпоха решения проблем). Психология нужна, чтобы руководить человеком в лабиринте его жизненных задач.

«Проблемы и вопросы» могут трактоваться достаточно теоретично в смысле обобщения вечных тем человеческого существования. Но слой научных проблематизаций опускается в сферу повседневной жизни, где он дает легитимность частным, бытовым, атеоретическим заботам людей в качестве своего рода исследовательского поиска, вводя обыденность в научную парадигму современности. Конечно, временами нелегко найти общий знаменатель между эмпирическим аппаратом исследования и теми способами, которыми развязываются многочисленные узлы человеческой жизни. Психология дает установку на проблематизацию человеческого существования и внедряет исследовательскоподобные, интеллектуальные схемы действия в нем. Решение проблем есть основное занятие человека — в этом убеждении научная психология пребывает, даже когда и отклоняется в проблематику потребностей, эмоций, сознания, личности и т.д. Легко предположить, что, наделив свой объект подобным атрибутом, психологическая наука, в соответствии с квантифицирующей направленностью своего аппарата, начнет «взвешивать» интеллекты испытуемых. Еще немного — и *problem-solving* превратится в своего рода специальность человечества, а показатели интеллектуальных замеров в квалификации его представителей. Так и произошло. Однако для этого понадобились встречные движения от познания к социальному запросу и от социального запроса к познанию.

Итак, к началу XX в. литературно-бюрократический способ социализации охватывает все население Запада. Над ним надстраивается новый порядок. Он опи-

рается на указанную базу всеобщей грамотности и бюрократического учета, но по характеру, целям разнится от властно-интеллигентского просветительства. Он квалификационный — всеохватывающий и одновременно специальный. Человекоформы генерируются уже по другим социальным основаниям и другими социокультурными способами. Если просвещенческая политика прописывает человека преимущественно в реестрах общей образованности и принадлежности к национально-государственной территории-популяции, то теперь, при зрелом индустриализме, производится распределение гомогенизированной массы по профессионально-квалификационным стратам.

Разумеется, и раньше цеха, гильдии, университеты, разные корпоративно-сословные сообщества удостоверяли квалификацию своих членов. Однако следует отметить новые моменты в нормативизации деятельности.

Во-первых, изменяется масштаб. Создается общее пространство квалифицирующих операций. Оно расширяется и по вертикали (на все слои общества), и по горизонтали (выходит за пределы территорий и государственных границ). В прединдустриальной Европе универсальные шкалы соизмеримости человеческих групп были наперечет. Люди объединялись по вере и подданству, позже прибавилась просвещенность. Оценки других человеческих качеств были партикулярны, осуществлялись по сословиям и корпорациям. Пространство квалифицирующих решений пребывало анизотропным, поделенным на несоизмеримые сегменты. Никому не приходило в голову «приводить к общему знаменателю» профессиональные достоинства крестьянина, ремесленника, рыцаря и монаха. Мастерство ремесленника проверялось цехом. Изготовленный подмастерьем шедевр был выпускной работой и свидетельство-

вал о том, что испытуемый достоин войти в число мастеров. Однако он не был квалификационной работой в современном понимании. Он свидетельствовал о приобщении к тайне мастерства, которая не излагалась в рабочих инструкциях и технологических картах. Значительная часть навыков получалась непосредственно, в работе, без пространных разъяснений. Совершенство выпускного изделия говорило о приобщенности к секретам корпорации, которые запрещалось разглашать. У мастера мог быть и собственный секрет, ценимый, но никак не подпадающий под количественные рейтинги компетенций. Трактат испанца Х. Уарте, предложившего в XVI в. государству систему профессионального отбора на основе гиппократовой типологии темпераментов (Уарте, 1960), был внесен инквизицией в индекс запрещенных книг как не соответствующий божественным установлениям человеческой природы. В XIX–XX вв. все люди уже представляются соизмеримыми по психофизиологическим, психологическим, социологическим, профессиографическим и другим свойствам, по крайней мере, в кругу современных, т.е. вестернизированных, цивилизаций.

Во-вторых, появляются и быстро умножаются количественные шкалы человеческих свойств. Долгое время единственным универсальным цифровым эквивалентом достижений и достоинств были деньги. По нему, отвлекаясь от сословных партикуляризов, можно соизмерить всех людей в обществе. Крайне неравномерное распределение всеобщего эквивалента разных благ заставляло бороться за его перераспределение или придумывать планы его отмены. По образцу ценообразования создаются и так называемые моральные бухгалтерии. Другой количественной шкалой стала школьная отметка. Она распространяется по мере охвата населения всеобщим образованием. Ее первоначально несложная

шкала становится все более изощренной. К концу XX в. под количественную оценку попадают уже не только дети школьного возраста, учащаяся молодежь, но другие возрасты и практически все сферы человеческой деятельности и жизни. Думать над своими жизненными делами людям, разумеется, приходилось и прежде. Как в этом отношении пси-комплекс конца XIX—XX вв. меняет нормативные ориентации познания? Прежде всего, он резко усиливает квантифицирующий момент в оценках и самооценках индивида. Человек охватывается аппаратом калькуляций, который раньше применялся к физическим предметам и материальным ценностям. Бухгалтерская запись превращается в бытовой документ и всеобщий счетный навык. Подсчитывание и самоучитывание субъекта становится массовым.

В-третьих. Общий подход к человеку становится квалифицирующим. Раньше он таким не был. Достижения индивида в занимаемой им позиции отступали перед характеристиками самой позиции; проверка успешности имела место в ключевых точках перехода от одного статусного положения к другому и носила характер инициации. Однако проверки навыков становятся все более частыми. Они обещают стать пожизненным испытанием. Сейчас наблюдается настоящий бум компетенций.

В начале XXI в. позиция человека в обществе складывается как досье квалификационных оценок. Они в непрерывном обновлении и переносятся с профессиональной деятельности на общение, способности, интересы, характер, состояние здоровья, внешность и т.д. Даже успешность в личной жизни воспринимается как своего рода квалификация, которую можно установить посредством методик тестово-консультационной индустрии. Столь плотный арсенал оценивания, назовем его хотя бы q-комплекс (qualification-complex, квалификационный

комплекс) опять вызывает в памяти микрофизику власти по Фуко, т.е. излучающую, пронизывающую социального индивида насквозь, растворяющую субъекта и замещающую его умственные процессы потестарность. Однако этот виток приведет нас уже к следующей когитократической паре, к виртуальным персоноидам на их эфирной основе.

Литература

- Вернан Ж.-П.* (1988). Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс.
- Диоген Лаэртский.* (1986). О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль.
- Кун Т.* (1977). Структура научных революций. М.: Наука.
- Поннер К.* (1992). Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 2. М.: Феникс.
- Уарте Х.* (1960). Исследование способностей к наукам. М.: Наука.
- Шкуратов В. А.* (1990). Психика. Культура. История. Введение в теоретико-методологические основы исторической психологии. Ростов н/Д.: Изд-во РГУ.
- Шкуратов В. А.* (1991). Историческая психология на перекрестках человекознания // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. М.: Наука. С. 103–114.
- Шкуратов В. А.* (1994). Историческая психология. Ростов н/Д: Изд-во Город Н.
- Шкуратов В. А.* (1997). Историческая психология. Изд. 2-е, расшир. М.: Смысл.
- Шкуратов В. А.* (2006). Искусство экзистенциальной смерти. Сотворение видеомира. Ростов н/Д: Наррадиума.
- Шкуратов В. А.* (2009). Новая историческая психология. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ.
- Шкуратов В. А.* (2011). Психология в истории культуры и познания. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ.
- Шкуратов В. А.* (2012). Самый первый роман психопатологии // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. № 1 (20). С. 131–150.
- Шкуратов В. А.* (2014). Русская когитократия // Интеллектуальный Ростов: книга

дискуссий / отв. ред. В. П. Макаренко. Ростов н/Д.: Изд-во ЮФУ. С. 334–339.

Шкуратов В. А. (2015а). Историческая психология. Изд. 3-е, расшир. Кн. первая: Введение в историческую психологию. М.: Кредо.

Шкуратов В. А. (2015б). Междисциплинарность в социокультурном контексте (проекты исторического синтеза и новой истории во Франции) // Стены и мосты – III. История возникновения и развития идеи междисциплинарности: мат-лы Междунар. науч. конф. Москва, РГГУ, 25–26 апреля 2014 г. / Г. Г. Ершова (отв. ред.) и др. М.: Академический проект; Гаудеамус. С. 85–102.

Шкуратов В. А. (2015в). Человеческий и ачеловеческий облики власти // Политическая концептология. № 4. С. 26–28.

Шкуратов В. А. (2016). Когитократия: новое измерение исторической психологии // Стены и мосты – IV: Междисциплинарные исследования в истории: мат-лы Междунар. науч. конф. Москва, РГГУ, 22 мая 2015 г. /

Г. Г. Ершова и др. М.: Академический проект. С. 70–86.

Brett G. S. (1962). *Brett's History of Psychology*. L.: Routledge.

Coleman J. (2000). *A History of Political Thought from Ancient Greece to Early Christianity*. L.: Blackwell.

Cosmides L., Tooby J. (1997). *Evolutionary Psychology: A Primer*. URL: <https://www.cer.ucsb.edu/primer.html>

Foucault M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Harré R. (2004). Discursive Psychology and Boundaries of Sense // *Organization Studies*. № 25(8). P. 1436–1449.

Levi-Bruhl L. (1949). *Les carnets*. Paris: PUF.

Lloyd G. G. (1968). *Aristotle The Growth and Structure of His Thought*. Cambridge: Camb. Univ. Press.

Rose N. (1985). *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869–1939*. L.: Routledge.