
ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

А.О. Карпов

ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ВЕЩЬ И ЕЕ АРТЕФАКТЫ

Аннотация. В исследовании природы социального действия возникает задача выделения универсальных эпистемических конструктов и символических механизмов их функционирования, которые стоят за познавательным актом, включающим психокультурную контекстность. В работе рассматривается проблема генеза эпистемической вещи как системы культурных практик, обращенных на конкретный вопрос. Ее артефакты — эпистемическая коллекция и культурный имплант — организованы в универсальные эпистемические конструкты, которые служат матрицей для любой познавательной деятельности. Они способны к передаче человеческого значения в психокультурной нагруженности познавательного акта, осуществляемого на макросоциальном уровне. Сама эпистемическая вещь опирается на работающий диспозитив, являющийся формой институализации культурных практик, основой их легитимности и генератором эпистемической активности. Начало, обеспечивающее эпистемогенез, определяется через эпистемическую функцию, которая в качестве коллективной психической силы входит в центральную зону культуры. Предпринятое исследование опирается на культурно-исторический материал и социокультурные модели современной гуманитаристики.

Ключевые слова: психология, социальное познание, психокультурный семиозис, архетип, эпистемическая функция, диспозитив, эпистемическая вещь, эпистемическая коллекция, культурный имплант, догматическое знание.

Эпистемическая функция

Возникновение, принятие и ассимиляция познавательных новшеств в системе человеческих коллективов представляется проблемой, специфицированной культурными, социальными, идеологическими ракурсами понимания. Научные практики отделяются здесь от других и очерчиваются весьма резким контуром эпистемических моделей, которые, к тому же, с большим подозрением относятся к попыткам психологических инвестиций в смысл и существо дела. Эпистемология неявного знания Майкла Полани, влияние внеученных факторов на эмпирические теории у Карла Хьюбнера, равно как и background knowledge (фоновое знание) Карла Поппера в той или иной степени легитимируют социопсихический взгляд на эпистемические феномены¹. Культурология и этнология со своей стороны «размывают» гипертрофированное особое в понимании науки как деятельности, очищенной от человека и его коллективов, тем самым вводя теорию научного познания в створ изучения познавательной деятельности вообще.

В этой работе сделана попытка подойти к проблеме эпистемогенеза культурных практик со сто-

роны универсальных эпистемических конструктов, которые служат матрицей для любой познавательной деятельности, обращенной на конкретный вопрос. В их ряду: эпистемическая вещь, диспозитив на нее центрированный, эпистемическая функция, эпистемическая коллекция, культурный имплант и догматическое знание.

Однако, несмотря на высокий уровень абстракции, конструкты эти способны к передаче и человеческого значения, и психокультурной нагруженности познавательного акта, осуществляемого на макросоциальном уровне. В то же время эпистемические конструкты весьма «материальны». Они дают свой ответ на вопрос: «Могут ли познавательные модели рассматриваться лишь на уровне внешних феноменов социального действия, т.е. на уровне культурных практик без учета стоящих за ними диспозитивов и эпифеноменов эпистемической вещи таких, как эпистемическая коллекция и культурный имплант, которые формируют и осмысливают всякое познавательное действие?». Предваряя изложение, ниже будет дан общий набросок исследуемой модели, вводящий в оборот ее основные абстракции и оправдывающий использование такого понятия, как «эпистемическая функция».

Смысловые миры, будь то в стабильном или динамическом своем состоянии, по большей мере реф-

¹ Ссылки на первоисточники расположены по тексту.

лектируются и переживаются на уровне докисических пропозиций. Знание в своей постоянной манере «*быть* в человеке» делает это в простой фактологической форме. Дедукция к первопричине редко превосходит пару транзитивностей, ведущих к мнению производному от текста, авторитета или медиальной сети. Такого рода «практическое верование» — несколько *больше*, чем габитус в концепции Пьера Бурдьё, телесный механизм которого функционирует «как приобретенная система порождающих схем», не предполагающая *осознанную* направленность к цели². С точки зрения попперовской эволюционной эпистемологии, «многие из наших практических убеждений скорее всего истинны, *раз уж мы до сих пор выжили*. Они образуют более догматическую часть здравого смысла, которая — хоть она ни в коем случае не является надежной, истинной или несомненной — всегда может служить хорошим *исходным пунктом*»³.

Несмотря на то, что традиция, по словам П. Штомпки, предлагает готовые рецепты для решения современных ей проблем, тем самым сдерживая и творчество, и инновации⁴, эти последние прорастают из толщи *догматического* знания. Человеческое значение становится тогда не только онтической возможностью, но эпистемической необходимостью любой объяснительной схемы как таковой. Человеческое значение проступает через вопрос, который кто-то задал, через проблему, которую некто сформулировал, т.е. через творчество мысли живого *cogito*, *объективирующего* в них недостаточность своих отношений с миром. Став такого рода объектом, и вопрос, и проблема обретают статус вещи — *эпистемической вещи*, которая при удачном стечении обстоятельств пройдет путь от идеи через концептуализацию к теории или факту, видящим себя как решение. И здесь неважно, к какому пониманию идет дело — научному, теистическому, культурному или социальному.

В среде генерации эпистемической вещи ее индикаторами служат сгущение *культурных практик* и работающий *диспозитив*. Первое указывает на место локальной нестабильности в системе догматического знания, на область культурного интереса и эпистемического возмущения, которая притягивает к себе

отдельных людей или человеческие коллективы. В то время, как культурные практики — это действие, и часто спонтанное действие, диспозитив есть организационно оформившиеся объекты и отношения, обеспечивающие действие. Следует отметить, что догматическое знание, как и всякое знание, по сути, диспозитивно, т.е. распределяется и комбинируется в когнитивно активной зоне «по желанию» мобилизующего это знание диспозитива. Догматическое знание есть продукт *устоявшихся* диспозитивных форм, откуда исходят познавательные стратегии, оперирующие его содержанием. Таким образом, диспозитив — форма институализации культурных практик, основа их социальной легитимности и генератор эпистемической активности. Однако, культурные практики обладают независимой силой самоорганизации. В конце концов — это просто желания людей. Здесь трудно сказать, что первично — культурные практики, выстраивающие диспозитив, или диспозитив, производящий культурные практики. То, что можно установить как начало, носит название эпистемической функции.

Эпистемическая функция подразумевает за собой эпистемическую вещь, культурные практики и диспозитив; формально — это тройка, запускающая *взаимостимулирующий* эпистемический генез. Она «включает» механизмы познавательного роста вокруг проблемных локусов догматического знания, т.е. конституирует эпистемическую вещь. Она концентрирует нацеленные на эту вещь культурные практики и формирует диспозитив, распределяющий эпистемическую вещь в своей ресурсной системе. Последние два ее компонента функционируют в комплементарном режиме, обеспечивая жизненный цикл эпистемической вещи. Отметим, что задача появления и функционирования диспозитивов, поставленная Мишелем Фуко⁵, здесь встроена в механизм развития эпистемической вещи.

Эпистемическая функция, взятая как коллективная психическая сила, обеспечивающая эпистемогенез, может быть помещена в *центральную зону культуры*, которая, по мнению Э. Шилза, в свернутом виде концентрирует ценности и верования общества, упорядочивающие их структуры, в том числе структуру активности, ролей и институций⁶. С. Эй-

² Бурдьё П. Практический смысл. СПб: Алетейя, 2001. С. 106, 102 (курсив мой).

³ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 74 (курсив мой).

⁴ Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. С. 223.

⁵ Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С.В. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 175.

⁶ Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. С. 235, 236.

зенштадт говорит о «смыслополагающей» функции центральной зоны культуры, включающей в себя «концепцию общества»; о сосредоточенности в ней символических изменений и *предельных* значений; о группировке вокруг нее вариаций традиции⁷. Однако, эпистемическая функция реализует себя не только в духе «харизматического призыва», который заставляет людей действовать⁸, не только в роли некой духовной сущности — общественного сознания, духа народа, габитуса и т.п., но как действие институализированных форм социальной жизни, которые выстроены в русле *универсального*, присущего природе эпистемических вещей.

В эпистемическую функцию встроены инструменты интеллигибельности, прокладывающие путь к познаваемости вещи через дихотомию психического и материального. С одной стороны, стоит проблема когнитивного восприятия «голоса» вещи, с другой стороны — его «физического» добывания. В этой дихотомии — живопись и кисть художника, вокализация и голосовые связки, логика и синхрофазотрон. Эпистемическая функция накладывает матрицу понимания на природу и смысл вещей, к которым она формулирует вопрос; причем *культурноопосредованную* матрицу. И вместе с тем, она определяет границы понимания — то, что не разрешено, становится недозволенным; чему противодействуют, обретают эфемерность невыразимого; отрицаемое исчезает как несуществующее.

Таким образом, в исследовании природы социального действия возникает задача выделения универсальных эпистемических конструктов и символических механизмов их функционирования, которые стоят за познавательным актом как таковым; причем *такого* рода универсалий, в которые встроены культурные переменные и человеческие значения, обуславливающие эпистемический генез. И эта человеческая и культурная контекстность имплицитно исторические конфигурации рождающегося знания, их трансформации и замены; она обладает общей природой как символического, так и структурно-функционального плана; она воплощена в сетях регулярного знания, центрированного на вопрос, сочленяющего прошлое, настоящее и выстраиваемое будущее.

Эпистемическая вещь

Дефицит реальности, отсылающий к *téchne*⁹, социальной структуре, метафизике нравов или в само существо человека, расположен к обрастанию знаками и чисто символическим переживаниям своего негативного бытия. Навигация, агрохозяйства и календарь играют в семиотику божественного. Сегодняшнее григорианское летоисчисление грешит здесь не менее, чем космографические спекуляции Коперника, Тихо-Браге и Кеплера. Социальные утопии, движения феминисток, масс-медиа эксплуатируют знаковые фигуры, устраняющие естество присутствия. Бодрийяр говорит в этом русле о моделях симуляции, о потреблении знаков, идеальный словарь которых лишь *описывает* пустоту того места, где должны быть человеческие отношения, выполняя функцию устранения реальности¹⁰. Моральный опыт, открываясь в приватном, ищет оправдания в коллективно санкционированных добродетелях, которые зачастую только пустые знаки. Отсюда негативная диалектика Адорно находит этическую подлинность лишь в сопротивлении разгадываемым и разоблачаемым формам неправильной жизни¹¹. Однако, случается и знаку быть проводником в истину. Высокая лирика вступает в человеческую искренность через символические максимы. И подлинность достигается элиминированием реальности, сквозь экспрессию ее дефицита. В таком десигнативном катарсисе символ функционирует как инструмент, замыкающий творческую силу вопрошания в само существо человеческого. Тогда коллектив и индивид, говоря со сложной субстанцией знака, на деле вступают в интимные переживания собственной жизни.

Сакраментальная антиципация¹² не единственная форма внутренней интеллектуальной компрессии настигаемой подлинности в знак. В более широком плане познавательное предвосхищение

⁹ Искусство, ремесло, наука (греч.); *techne* (лат.) Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Издательство Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 1240.

¹⁰ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. С. 167, 147.

¹¹ Адорно Т.В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. С. 191.

¹² Здесь предвосхищение; от *anticipatio* (лат.) — наперед составленное понятие, доопытное представление. См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. С. 79.

⁷ Там же. С. 238, 235, 231, 240.

⁸ Там же. С. 229.

реальности осуществляется через культурные механизмы того, что мы называем эпистемической вещью. Здесь знак проникает не только в глубинные смыслы мира, но изменяет и сам мир. Куновская революция парадигм встраивается в данный контекст, когда преобразует «научное воображение таким образом, что мы, в конечном счете, должны признать это трансформацией мира, в котором проводится научная работа». Однако эпистемическая вещь дерзает не только на полномочия мысли, этический контроль и познавательное пространство ученого. Ее модус вивенди заходит далеко за опосредование картины мира, за оркестрирование его идеологических инстанций. Ее взрывчатая цель — сам мир. И в стремлении к нему ей случается быть очень *непосредственной*.

Объект познавательного интереса может быть собственностью интеллектуальных притязаний и одного лица, и человеческих коллективов. Вместе с тем, он способен обнаружить свое отдельное существование вне отведенного им времени и пространства жизни. Он способен *быть*, возвышаясь, как выразился Фридрих Даннеман, над результатами поверхностного наблюдения и наивного созерцания¹³. Улики такой самостоятельности — в ориентальных космогонических мифах, в древних обсерваториях Вавилона, Стоунхенджа и Мемфиса, в египетском агрохозяйственном графике и астрономических ежегодниках, в клинописных таблицах Ассурбанипала и Альмагесте, в звездном атласе зодиака, картах мореходов и халдейском гномоне¹⁴. Эпистемическая независимость его вычитывается в китайских государственных летописях династии Хиа, когда они ведут речь о солнечном затмении 22 октября 2137 г. до н.э.: «Астрономы Хи и Хо забыли всякую добродетель, они предались непомерному пьянству, забросили свою должность и оказались ниже своего высокого звания. ... Слепым поведал о том барабан, бережливые люди были преисполнены смятением, простой народ бежал»¹⁵. Искусственно сделанное человеческим cogito столь же эпистемиче-

ски стропливо; здесь — веяния моды, литературные стили, научные парадигмы, правила хорошего тона, диеты, etc., т.е. то, через что человек ищет себя и свои вещи в мире.

В контекстах культурного семиозиса объект познавательного интереса ведет себя как эпистемическая вещь. В аристотелевском понимании это действительно вещь, поскольку будучи продуктом интеллигибельности, такого рода объект вместе с тем утверждён в самостоятельном бытии и демонстрирует независимость в качестве детерминанты познавательной деятельности. Однако, рассмотренный как образ, объект познавательного интереса становится вне «материальной» временности, он обретает субстизирование — символически замещающее бытие, оставляя экзистирование культурным практикам и стоящим за ними структурам «реальной» жизни.

Понятие «эпистемическая вещь» используется в работах Ханса-Йорга Райенбергера по отношению к объектам исследовательского интереса науки, которые обладают своим особым историческим характером. Эпистемическая вещь функционирует здесь как форма означения «следа» физической реальности, подвергающейся разноплановым интерпретациям по ходу развития и трансформации познавательной ситуации. Последняя в своем отношении к эпистемической вещи опирается на *инфраструктуру* «реальности», некий искусственно сотворенный носитель, который мы называем «диспозитив». В данном случае диспозитив определяет тот или иной этап конкретного исследовательского процесса в науке. В его структуре — теоретические, дисциплинарные и экспериментальные системы, техники отображения объектов и вторжения в материал, институализированные ресурсы и исследовательские программы, средства коммуникации, доктринальной защиты и эпистемического оправдания.

В качестве примера эпистемического процесса образования научных объектов Райенбергер приводит траекторию изучения цитоплазматических частиц в XX в. Собственная эмпирическая динамика вывела их за пределы программы онкологии, переместив «в самый центр биохимических исследований по синтезу протеинов в лабораторных условиях». Последующий внезапный поворот сделал их экспериментальными инструментами для расшифровки генетического кода¹⁶. В основе

¹³ Даннеман Ф. История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии. Том 1. От зачатков науки до эпохи Возрождения. М.: Государственное медицинское издательство, 1932. С. 13.

¹⁴ Гномон — астрономический инструмент, позволяющий определить высоту, азимут Солнца, направление полуденной линии и другие данные по наблюдениям за длиной и направлением тени вертикального стержня.

¹⁵ Цит. по: Гурев Г.А. Системы мира. От древнейших времен до наших дней. М.: Московский рабочий, 1950. С. 28.

¹⁶ Райенбергер Х.-Й. Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта / Пер. с нем. К.А. Левинсона // Наука и научность в исторической перспективе / Общ. ред. Д.А. Александрова, М. Хагнера; Отв. ред. Д.А. Александров;

смещения эпистемического образа здесь ясно прослеживаются диспозитивные механизмы, которые трансформируют техники анализа, цели исследования, интерпретации и опосредуются накладываемой биологической функцией. Отсюда видно, что прояснение схемы эпистемогенеза способно дать структурирующую основу динамике объектов познавательного интереса.

Феномен, к которому обращен вопрос, предъявлен ищущему сквозь свои отпечатки, среди них — чисто природные, «сделанные» в эксперименте, внедренные в артефакты культуры. В данном случае идея разрушать в ультрацентрифугах клетки, чтобы добраться до их субкультур, привела к вычленинию слипшихся кусочков протоплазмы. Последние диахронически концептуализировались в ряде образов — «седиментируемые митохондрии»¹⁷, «микросомы», «гранулярные элементы цитоплазмы», «рибосомы», «полисомы»¹⁸. Осадки, размазанные по стенкам пробирок и центрифуг, в разное научное время живущие под разными именами, репрезентируют некий общий ракурс видения и обсуждения объектов познавательного интереса. Но в том же ракурсе могут рассматриваться и образы ренессансных эпох, живущие в полотнах Джотто, фресках Микеланджело и конструкциях Леонардо. Под таким углом зрения познаваемое не требует собственной материальности, но лишь «следов», отсылающих к себе либо к проекту себя. Оно не есть номиналистический агрегат. Поскольку ищущие могут называть следы реальности, стоящие за ним, разными именами, однако ищут они все-таки не эти следы, а то, к чему они ведут; к чему ведет, например, свет далеких планет, орнамент античной амфоры или *пробуждающая* лирика Петрарки. «Освобожденное» сознание ведь тоже представляет собой достаточно материальный феномен. Если отбросить метафизичность — это реальный и действующий человек, который даёт жизнь живописным полотнам, фрескам и техническим моделям, жизнь, имеющую весьма материальные последствия.

Пер. с англ. и нем. К.А. Левинсона и А.В. Куприянова. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2007. С. 285, 286.

¹⁷ Специализированные структуры клеток, выделенные под действием центробежных сил.

¹⁸ Райнбергер Х.-Й. Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта / Пер. с нем. К.А. Левинсона // Наука и научность в исторической перспективе / Общ. ред. Д.А. Александрова, М. Хагнера; Отв. ред. Д.А. Александров; Пер. с англ. и нем. К.А. Левинсона и А.В. Куприянова. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2007. С. 308, 313.

Такая оптика репрезентации позволяет относиться к вызывающему вопрос феномену действительно как к *вещи*, как к *эпистемической* вещи, соотнесенной со своими диспозитивными носителями. Различные лики эпистемической вещи — это не только история ее существования, это и смысловая многомерность реальности, стоящей за ней, это и латеральность культурного мышления, создающего спектр эвристик, вторгающихся в нее. Тогда, действительно, эпистемическая вещь способна встать в один ряд с людьми и их коллективами, задающими свой вопрос к ней; поскольку она консолидирует в культурных практиках и размышления, и структуры жизни, отвечающие ей взаимностью. Тем самым за ней признается право на коммуникацию и на устройство жизни.

Следовательно, эпистемическая вещь есть культурный объект, проблематизирующий экзистенцию. Она — субститутивная форма существования феномена, исследуемого в познании. Она замещает его неясное, нераскрытое бытие, его становящийся человекоразмерный объём. Она онтологически артикулирует его проблемный денотат. В нее отливается схваченный силуэт предмета мысли, к которому обращен вопрос, формулируемый эпистемической функцией. Стимул такого вопроса — напасть на след вожденной реальности; им опосредован эпистемический интерес и практика.

Эпистемическая вещь открывает новое видение, которое, говоря словами Майкла Полани, как догадка меньше, чем знание, «но оно *больше*, чем знание, ибо оно есть предвидение вещей еще не известных, а может быть, и не постижимых в настоящее время»¹⁹. Отсюда, эпистемические вещи составляют *меру* культурной креативности эпохи, равно как и уровень ее познавательного разрешения; ведь «утверждая нечто, мы тем самым оцениваем наше собственное искусство познания»²⁰. Однако, культурно-обусловленная теоретизация мышления фундирует не только способ, которым эпистемическая вещь вступает в дискуссию, но и образ, в котором запечатлена ее перцептируемая логика. Тот образ, за которым стоит она как референтный объект; образ, существующий в конstellляциях, в том числе и альтернативных по смыслу.

¹⁹ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 197.

²⁰ Там же. С. 105.

Образ эпистемической вещи многолик и в синхронии, и в диахронии; поскольку она — предмет вожеления конкурирующих культурных группировок, дискуссии которых протекают во времени и сквозь время. В символическом плане эпистемическая вещь *осуществляет* себя как система зеркал, отражая в своей многоликости разные смыслы познавательных реконцептуализаций. За ее расщепленным образом растут разные *личины*, имеющие свое культурно-историческое поведение и собственные проблемно-познавательные программы. В них дифференцируются контрастность и разделенность элементов познавательной матрицы, накладываемой *cogito* на мир; культурные контексты, опосредующие то, на что направлено внимание, что сознательно игнорируется и что незамечается как объект эпистемического интереса; а также, присваиваемые предметам смыслы и конституированные понимания. Такая эпистемическая вещь репродуцирует не просто вопрос, но проблемный ансамбль, определяющий *культурную модель* артикулирующего ее социального локуса. Смена образа здесь некий «прототип того, что происходит при крупном изменении парадигм»²¹, а «осознание периферического элемента понимания — это всегда новый опыт, обычно сопряженный с некоторым риском»²².

Жан Бодрийяр мыслил вещь как некую психическую оболочку, глубинно соотношенную с субъектом, которую он наполняет «своим смыслом, своей собственностью, своей страстью»²³. Многоликость эпистемической вещи — следствие групповых отождествлений. Такая вещь способна стать посланием, рождающим групповую идентичность, образ врага, индивидуальные фрустрации. Ее символическое зеркало возвращает лицо вопрошающего; отсюда интимная близость эпистемической вещи. «Теплота» ее стимулирует первичную идентификацию не с группой, но с ней; а с группой — уже через нее. Сформировавшись, «личная» ипостась эпистемической вещи *отделяет* субъекта как видящего особенное, приватное в общем. Через «прозрение» он переживает пребывание вещи как собственное

функционирование; теперь он инсургент идеи, его фанатизм растворяет человеческое в «вещности». Для индивида, ставшего идеей, не важно количество ее приверженцев; ему достанет воображения приписать объекту своей страсти любой коллектив. Он сам — коллектив, и это ему уже достаточно. Так эпистемическая вещь концентрирует в себе и поглощает его бытие. Она ничуть не лучше бытовых вещей Бодрийяра, замещающих человеческий план в культуре потребления.

Эпистемические вещи созданы человеком, но обладают самостоятельным существованием, в котором строят систему отношений, основанную на структурах универсального характера. Они *транслируют* ощущение неполноты и незаконченности, провоцируя нечто подобное эффекту Зейгарник. Они *сопротивляются* конструктивным намерениям мышления и теории, заложенной в экспериментальные практики²⁴. И эта неполнота, и это сопротивление стимулируют культурно-пограничное *rusche* к преодолению догматических традиций, внутри которых эпистемические вещи суть точки роста, избыточные познавательный предел. Такова парадоксальная стратегия их развития.

Эпистемическая вещь представляется в формах текущей репликации²⁵ и в формах «собранного» — мемориального существования. *Формы текущей репликации* фиксируют модусы единичного развертывания эпистемической вещи, которая в процессе этом кажет себя как знак, как познавательный символ с разным объёмом свернутого содержания, как идея, концепция или модель, как теория или эмпирический факт, нагруженные полисемантическими расслоениями. И эти расслоения варьируются в ее личинах. *Формы «собранного» существования* суть по-разному «сконструированная» история осуществлений эпистемической вещи; в диахронии она предстает как эпистемическая коллекция, как ряд своих репликаций; в синхронии ее история спрессовывается в культурный имплант, хранящий исторически доступные останки ее славного эпистемического прош-лого. Взятые в абстрактном виде эти формы познавательной репрезентации

²¹ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 121.

²² Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 169.

²³ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. С. 72.

²⁴ Райнбергер Х.-Й. Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта / Пер. с нем. К.А. Левинсона // Наука и научность в исторической перспективе / Общ. ред. Д.А. Александрова, М. Хагнера; Отв. ред. Д.А. Александров; Пер. с англ. и нем. К.А. Левинсона и А.В. Куприянова. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2007. С. 287.

²⁵ *Replicatio* (лат.) — возобновление. См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. С. 871.

эпистемической вещи есть универсальные компоненты процесса культурной эпистемологизации. Они структурируют матрицу хранения и переноса генетической информации. Они детерминируют процессы считывания познавательного материала в эпистемогенезе культурных практик.

Модусы единичного развертывания эпистемической вещи реализуются в *техниках* познавательных репрезентаций: в техниках *символических*, вычленяющих и отображающих предметы внимания cogito; в техниках *комплексирования*, отделяющих и структурирующих познавательный материал; в техниках *проблематизации*, опирающихся на ментальную концентрацию, феноменальное проникновение, мобилизацию внимания и возможностей; в других техниках — концептуализирующих, интерпретирующих, теоретизирующих, выводящих в праξις.

Жизненный цикл конкретной эпистемической вещи разделяется по разным уровням ее познавательного развертывания, где она функционирует через оригинальные сочетания своих модусов посредством техник репрезентаций, релевантных этим сочетаниям. Отсчет времени идет от прозвучавшего вопроса эпистемической функции, вызывающего к существованию. Это *уровень нащупывания* эпистемической вещи и ее генерации в форме знака, указывающего на пробел, на недостаточность экзистенции. Это период нулевой предметной содержательности, когда знак замкнут на себе и себя обозначает, так что его собственное содержание ничтожно — он и знак, и предметное значение.

Последнее, однако, приходит, как только содержательная пустота символизируемого перестает удовлетворять диспозитив, намеренный стать нечто большим, чем эпифеноменом «ничто». С таким намерением диспозитив приступает к постановке проблемы; он идет от самых неявных ее форм, он оперирует с паллиативностью свернутых содержаний, он создает набросок искомого образа, обладающего эвристической силой, несущего эвристические ожидания. Здесь — *уровень образования* эпистемической вещи, которая обретает недовысказанность и многозначность символа, концептуализм идеи и посыл к толкованиям.

Эпистемическая неполнота символа вызывает споры и стимулирует поиск. И символ этот насыщается смыслом не просто в процессе коммуникации, но посредством системы «материальных» отношений, опирающихся на конкретный диспозитив, ее диспозитив. Последний размещает эпистемическую вещь в онтологическом пространстве своего функциониро-

вания — теперь она причина его бытия. Диспозитив интерпретирует и исследует эпистемическую вещь, он декомпозирует ее в распределенную по своей структуре систему содержаний. Перед ним открываются перспективы решения проблем, имманентных эпистемической вещи. Однако, как и в случае парадигм Куна, ему «неизвестно *исчерпывающее*, каковы будут эти проблемы»²⁶, ведь «открываемое всегда чревато своими непредвиденными последствиями и тем самым удостоверяет свою реальность»²⁷. Так эпистемическая вещь становится на *уровень функционирования*, где по ходу она объективируется «в теории» или в «эмпирическом факте», поступает в культурный оборот, становится предметом практического обихода.

В процессе этом возникает иллюзия, что символ управляет символизируемым объектом, иллюзия, идущая от его роли транслятора всякого управления. Однако символ лишь *довлеет* смыслу, вносимому в эпистемическую вещь; он его коррелирует, но не пользуется им, тем более, не его господин. Он проводник диспозитивного тяготения. От диспозитива идет посыл *символического* управления, установка смысла и «стоимости» обретенных пониманий.

Эпистемическая коллекция

В Светлое Христово воскресенье года 1605-го математик его императорского величества Рудольфа II Иоганн Кеплер после шести лет, проведенных, по его словам, «среди шума и жара битвы»²⁸, в письме Давиду Фабрицию заявил: «Теперь я мог все это определить, как закон — простой, красивый, истинный: *Планеты движутся по эллипсам, в одном из фокусов имея Солнце*». И здесь же: «Овальная фигура эта ... противоречила той догме о круговом движении, которой астрономы придерживались от самого рождения науки нашей»²⁹.

²⁶ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 45.

²⁷ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 191.

²⁸ Письмо Иоганна Кеплера Давиду Фабрицию, Пепельная среда 1605 года. Цит. по: Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. С. 166. Пепельная среда – начало Великого поста в Римско-католической церкви.

²⁹ Письмо Иоганна Кеплера Давиду Фабрицию, Светлое Христово воскресенье 1605 года. Цит. по: Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. С. 225, 223.

Из ориентальных религиозных мифов античность восприняла божественную круглоликость небесных форм. Небесная карусель планет стала архетипом средневековой космографии, эстетическая матрица которой обязана метафизическому конструктивизму Анаксимандра (ок. 610 — ок. 540 гг. до н.э.)³⁰. Орбитальная схема последнего сочленяла трубчатый темный воздух, огненные кольца и сияющие их блеском прорехи. Друг и ученик Фалеса, сказавшего: «Все полно богов»³¹, был весьма последователен, когда наделил эту огненную субстанцию нуминозной природой θεῖον³². Божественный статус небесных светильников Анаксимандра переключался в последующих космологиях на физические объекты Вселенной.

Кеплер все превратил в банальную механику. «Цель моя в Astronomia nova — показать, что небесная машина не есть божественное, живое существо, но вид часового механизма (а тот, кто полагает, что часы имеют душу, приписывает творению славу Творца)», — написано в Пепельную среду 1605 г. в тот же эпистолярный адрес³³.

Репликации эпистемической вещи «форма планетарных орбит» в виде круговой траектории в античности имели место у пифагорейской школы, Гераклита, Анаксагора, Платона, Эвдокса, Аристотеля, Гиппарха. Средневековье в этом следовало «Альмагесту» Птолемея вплоть до «Математических начал» Ньютона, вышедших в 1687 г. Эпициклическая репликация Коперника и гелиоцентрическая апологетика Галилея³⁴ мыслили себя в той же «круглоликой» орбитальной парадигме. Кеплер был забыт на пятьдесят лет.

В диахронии, когда эпистемическая вещь существует в виде набора своих временных репликаций,

она проходит этапы актуализации, исследования, архивирования и угасания. Подробности каждой из репликаций, порой и сами они, скрыты в толще ушедших лет. Однако культурная маргинальность не лишает их права стоять в полный рост в реальности человеческого бытия, даже если их реальность сугубо гипотетична, даже если они стерты из памяти. Прерывистое присутствие эпистемической вещи оставляет подобно знаменитым математическим задачам³⁵ длинный шлейф культурных достижений, стимулированных попытками их исследования. Вещи-пращур, их многократно повторяющийся опыт и рассеянные в репликациях смыслы, опосредуют скрыто и явственно сознание сегодняшнего и дефицит его реальности. Познавательная модель, обращенная к коллективной мысли, дабы не терять почву под ногами, должна наделять их элиминированную культурной памятью реальность концептуальными схемами, вписанными в эпистомогенез. Пусть знает тот, — говорил Бекон, — «кто поддается впечатлению от всеобщего и уже укоренившегося согласия..., что опирается на совершенно обманчивое и шаткое основание»³⁶.

Временные циклы экспозиции эпистемической вещи, взятые в темпоральном порядке, объединяет некая коллективная, отсылающая друг к другу форма существования. Бодрийяр заметил подобного рода свойство за коллекцией — системой вещей из обыденного мира. Он же вскользь упомянул, что наука и память существуют также в модусе коллекций фактов и знаний³⁷. Развертывающая себя во времени эпистемическая вещь в действительности обладает коллекционной природой. Схватывая культурную диахронию своей жизни сетью репликаций, она словно выставляется в черед таинственных статуэток на столе истории. Здесь — то, что «нам в значительной части неизвестно, что было обнаружено и обнародовано в науках и искусствах различных веков и стран, ... какие попытки и тайные замыслы принадлежат отдельным людям»³⁸. Те, кто считает, эпистемическую коллекцию умозрительным и несуществующим объ-

³⁰ Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: Наука, 1979. С. 59.

³¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 391.

³² Беспредельное Анаксимандра имеет эпитет «божественное».

Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: Наука, 1979. С. 150.

³³ Письмо Иоганна Кеплера Давиду Фабрицию, Пепельная среда 1605 года.

Цит. по: Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. С. 167.

³⁴ В теории Галилея «земным» телам приписывается в качестве естественной формы движения круговое.

³⁵ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 176.

³⁶ Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук. Предисловие // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 62.

³⁷ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. С. 73, 90.

³⁸ Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук. Предисловие // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 62.

ектом, должны объяснить, откуда приходят к нам ее открываемые артефакты. Коллекционно выставленные краткосрочные синхронии эпистемической вещи способны поразить своей когнитивной избранностью из хаоса человеческих притязаний. Ее вторжение в заветное, освященное божественной сферой незнания, как бы заволаживает время, принуждая к созерцанию. Вещные коллекции Бодрийяра подобно своим эпистемическим сестрам также переключают реальное время в план своей систематики, делая его дискретным и классифицированным, тем самым подменяя его³⁹.

Будучи принята в форме коллекции, эпистемическая вещь обращает взгляд все к тем же нерешенным проблемам. Она питает страх и ярость инсургентов, дотошность элит и несбыточные надежды когнитивных паломников. Она приходит к ним не окультуренным наследием прошлого, а непосредственным и чистым символизмом. В этом ряду — эсхатологические претензии на второе пришествие, калькулирующие временной лаг от *подходящей* точки настоящего и тем самым вербуящие массы сторонников. Здесь — длинная серия «возрождений» античности, предпринятая Средневековьем⁴⁰, теистические доктрины предопределенных к спасению и утопические проекты коллективного «счастья», идущие от древних в эпоху Просвещения и новейшее время, — тоже ведь «эсхатология».

Однако полностью заколдовать время не всегда удается. *Культурная гибридизация* эпистемической вещи выбрасывает субъекта из рафинированного отношения к диахронии эпистемической коллекции, из игры в присутствие-отсутствие ее чистых образов. Она создает портретную галерею эпистемической вещи в «багетных» рамках культурных эпох. Так живут сюжеты научных практик. Их диахроническая коллекция образует для эпистемической вещи *парадигмальную* сеть. Кун говорил: «Проблема снабжается соответствующим ярлыком и оставляется в стороне в наследство будущему поколению»⁴¹. Конечно, и

здесь коллекция своей систематичностью замещает время, сохраняя, однако, культурные самопроекции своих репликаций. Тогда «научные открытия представляются не изолированными событиями, а длительными эпизодами с регулярно повторяющейся структурой»⁴², эпизодами, «работающими» в условиях когнитивного диссонанса и культурной контекстности.

Кеплер, работая над вычислением эллиптической орбиты Марса, преодолел чрезвычайно мощную когнитивную традицию, идущую от двухтысячелетней эпистемической коллекции, которая представляла форму планетарных орбит исключительно через окружность или ее комбинации. Эти «совершенные» кривые к тому же несли в себе глубокие следы божественной харизмы. Постфактум Кеплер писал: «А то, что верно для Марса, я знал, верно окажется и для других планет, включая нашу с вами. Как может не страшить такое? Кто я таков, чтобы посягнуть на перестройку мира? И какой вдобавок труд! Разумеется, я вычистил конюшни от эпициклов, устарелых движений и прочего и вот теперь остался с единственной навозною тележкой, этим вот овалом, — но какая от нее шла вонь!»⁴³. Какая сила дала преодолеть когнитивный барьер, «вычистить конюшни» и «волочить зловонный груз»⁴⁴, смердящий «божественной» круглоликостью?

Можно выделить по крайней мере *два* направления объяснения.

Первое — *психологическое*. Кеплер обладал особым строем ума, — то, что мы называем как лирическое *cogito*, — который сочетал в себе талант математика и творческий дар поэта. Разная познавательная логика у встречающихся ментальных сил рождает когнитивно-пограничные *psyche*. Учитывая артикулированные теистические контексты, такое неординарное *cogito* в процессе самооценки способно было сформировать личный символ богоизбранности, апостольскую диспозицию и «космический» масштаб амбиций. В этом смысле Кеплер был последователем теологического ригоризма, перенесенный броском воображения в Новое время.

Другое — *культурологическое*. Кеплер являлся наследником лютеранства. Последнее санкционировало и новый, прагматический подход к проблеме

³⁹ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. С. 81, 79.

⁴⁰ Бурдах говорит, например, о ряде византийских ренессансов, об ирландском, староанглийском, каролингском, оттоновском, штауфеновском, касинно-римском, норманнском ренессансах и др.

Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 87.

⁴¹ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 119.

⁴² Там же. С. 80.

⁴³ Письмо Иоганна Кеплера Давиду Фабрицию, Пепельная среда 1605 года.

Цит. по: Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. С. 223.

⁴⁴ Там же.

божественного, и собственные схемы теологического доказательства, использованные Кеплером и сделавшие его заключения *культурно* легитимными. Работа Питера Баркера и Бернарда Р. Гольдштейна «Теологические основы астрономии Кеплера» показывает, как «религиозные идеи привносят непосредственный вклад в то, что сегодня считается научными достижениями»⁴⁵.

Укажем на теистические контексты работы Кеплера, культурно стимулировавшие его диссонансный вклад в «орбитальную» эпистемическую коллекцию. Лютеранская доктрина трудами Филиппа Меланхтона (1497-1560) наделила естественную философию доступом к сотворенному Господом священному порядку построения мира. Религиозный нравственный закон реформаторов прямо стимулировал познание истин, божественно запечатленных в душе, относя это к сфере благочестия. В частности, законы планетарного движения воспринимались как такого рода извечные истины, а математическое знание наделялось определенной достоверностью⁴⁶. Уже в «Космографической тайне» Кеплер ставит задачу показать «каким на самом деле является мир, то есть Божественное провидение и замысел мироздания»⁴⁷. Небесный патрон должен быть доволен.

Более значительным представляется модификация модели заключений Аристотеля, проведенная Меланхтоном и касающаяся процедуры «*exemplum*». Теперь *exemplum* означает не просто способ умозаключения, но указывает «на наличие универсального правила или закона, как такового, составляющего Провидение Всевышнего». В этом значении греческим аналогом латинского *exemplum* является слово *paradeigma*⁴⁸. Методология Меланхтона предполагала «перенос акцента от наблюдений к выявлению возможной причины,

логическое выведение одной единственной причины среди множества вероятных причин и последующая *apriori* демонстрация первоначального явления». Следует заметить, что работы Меланхтона по риторике и диалектике «имели огромное влияние, особенно в лютеранских университетах, включая и тот, в котором учился Кеплер». И модифицированный принцип *exemplum* составляет основу аргументации при выводе Кеплером законов в *Astronomia nova*⁴⁹. Оценивая культурную роль эпистемической логики лютеранства, нельзя не принять во внимание опосредованную ее оценку, данную Кеплером: «Уже не довольствуясь, как тысячелетиями, кажется, довольствовалась астрономия, математическим выражением движения планет, я попытался объяснить движения сии *физическими причинами*, их породившими. Никто до меня не предпринимал такого шага; никто не предавал мыслей своих таким словам»⁵⁰. Не в этом ли состоял замысел Отца — дать силы боговдохновенному *ratio* трудиться в его земном промысле?

Итак, эпистемическая коллекция есть форма мемориального существования эпистемической вещи в виде диахронического набора репликаций, взятых в осуществленности и вневременной данности. Такого рода модель предполагает конституирование вневременного коллективного субъекта, способного разом окинуть взглядом эпистемическую коллекцию как целое — завершенное или проблематичное — и увидеть в ее диахронической экспозиции это целое как эпистемическую вещь.

Тогда этот некто сможет прочесть эпистемическую коллекцию как осуществленную *проблемно-познавательную* программу эпистемической вещи, которая, по сути, представляет собой логику репрезентации познавательного усилия в диахронии культур. Здесь прибывают когнитивные ритмы, пульсирующие в ее эпистемическом пространстве и способы функционирования эпистемических инструментов культурных эпох. В синхронии Кеплера — срез такого рода логики, ее внутреннего динамизма и операционализации. В «Словах и вещах» Фуко — обрывок цепи европейских эпистем, коллекция форм порядка, конструирующего знание в «грамматике и филологии, в естественной истории и биологии, в исследовании богатств и в политической

⁴⁵ Barker P., Goldstein B.R. Theological Foundations of Kepler's Astronomy // Science in Theistic Contexts. Chicago: Osiris, Vol. 16, 2001. P. 89.

⁴⁶ Ibid. P. 95, 96.

⁴⁷ Kepler J. Prodromus dissertationem cosmographicum continens Mysterium cosmographicum. 1596.

В латинском варианте дано полное название первой книги Кеплера, вышедшей в Тюбенгеме, — «Предвестник космографических исследований, содержащий космографическую тайну». Как «Prodromus», это название действительно оказалось пророческим.

Цит. по: Barker P., Goldstein B.R. Theological Foundations of Kepler's Astronomy // Science in Theistic Contexts. Chicago: Osiris, Vol. 16, 2001. P. 99.

⁴⁸ Ibid. P. 104.

⁴⁹ Ibid. P. 95, 103, 107-111.

⁵⁰ Письмо Иоганна Кеплера Давиду Фабрицию, Пепельная среда 1605 года.

Цит. по: Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. С. 167.

экономии»⁵¹; а по смыслу — попытка выстраивания макропрограммы развертывания разно-образного комплекса эпистемических вещей.

В культуральном плане проблемно-познавательная программа эпистемической вещи создает обобщение более широкого порядка, нежели, схемы движения научного знания. В аналитическом плане представляется весьма проблематичной аутентичность понимания донаучных, античных, средневековых познавательных феноменов через амплификацию концептов, описывающих современную науку, равно как и распространение их на социокультурные инновации вообще. Существование в виде бриколажа познавательных мнений, которые не говорят об одном и общем, но о разном и особом, временная разреженность репликаций, вненаучные стимулы появления и исчезновения — все это плохо согласуется с теоретическим схематизмом научных парадигм и исследовательских программ.

Эпистемическая коллекция репрезентирует модель генеза познавательной проблемы как таковой. Серийность ее репликаций может оставаться как в системе представлений не-научных, так и способна к движению из донаучной среды в створ научного знания. Пример последнего дает диахрония концептуализаций в осмыслении физического пространства: метафизика «верх-низ» древних, пустое пространство атомистов, естественное место Аристотеля, евклидово пространство, материальное пространство Декарта, абсолютное пространство Ньютона, реляционное понимание пространства Лейбницем, неевклидово пространство Лобачевского, искривляемое материей пространство Эйнштейна.

Вневременный коллективный субъект способен к идентификации и другому модусу функционирования эпистемической коллекции. Он становится свидетелем *многослойного диалога*, звучащего в пространстве ее ретро-коллективов, эзотерический язык которого ведет к архетипическому ядру, к эпифеноменальной структуре эпистемической вещи, к меморизации и расширению культурных диспозиций.

Само существование эпистемической коллекции указывает на изначальный вопрос, вынесший эпистемическую вещь на поверхность познания. Оно говорит, что рождение эпистемической вещи *имело место* и родители существовали. Однако время в коллекции скрыто. Она замещает свою темпоральность отсылками, запутывает эхом, которым репликация

отзываются друг в друге. Тем самым вневременный субъект лишен возможности идентифицировать последовательность предметов коллекции и выявить ее первую репликацию. Равно так, для субъекта «здесь и сейчас» изначальный вопрос ее замкнут песками времени, утерян в бездне прошлого. Редукция вопроса в системе репликаций отсылает к некоей *архетипической* основе, родовые популяции которой неизменно должны в них присутствовать. Основа эта есть архетипическое ядро эпистемической вещи, а его функция — копирование генетической познавательной информации, составляющей суть вопроса. Как известно, язычество интерпретировалось в христианской вере; вследствие чего религиозные вопросы христианства приобрели темпорально длинные серии репликаций, исторически уходящие в толщу веков. В свою очередь движение родовых познавательных проблем европейской культуры прослеживается из глубины египетских и ближневосточных источников в древнегреческую науку, затем в Рим и после темных столетий посредством арабских рукописей с Востока на Запад.

Действующая в актуальной реальности репликация эпистемической вещи оставляет *открытым* процесс своей архивации. Вследствие чего, будучи даже вне времени, она доступна для опознания как последняя. Проекция такой репликации на предшествовавшие *vis-à-vis* «вырезает» и доставляет к обсуждению материал, в явном виде не коснувшийся ее сегодняшней жизни. Данный материал определяет историческую *эпифеноменальную* структуру в современной динамике эпистемической вещи, которая включает репликационные содержания, выведенные из культурного оборота и заархивированные.

Примеры во множестве могут дать эпистемические вещи из истории космологии. В свое время Земля наделялась формой вогнутого цилиндра (Анаксимандр), плоской «столообразной» круглой лепешки (Анаксимен, Анаксагор, Демокрит), барабана (Левкипп), шара (Парменид, Эмпедокл, Пифагор, Платон, Аристотель). Космические тела представлялись в виде отверстий в воздушных трубках огненных колец (Анаксимандр), плоскими, подобно листьям (Анаксимен), корытообразными (Гераклит), глыбами раскаленного камня (Анаксагор), etc.⁵²

Какая-то эпистемическая вещь как «свет», Кун пишет: «От глубокой древности до конца

⁵¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб: А-сad, 1994. С. 34.

⁵² Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: Наука, 1979. С. 53, 195, 174.

XVII в. не было такого периода, для которого была бы характерна какая-либо единственная, общепринятая точка зрения на природу света. Вместо этого было множество противоборствующих школ и школок, большинство из которых придерживались той или иной разновидности эпикурейской, аристотелевской или платоновской традиции». В этом ряду присутствовали модели, которые трактовали свет как излучение глаз, как частицы, испускаемые материальными телами или как модификацию среды, находящейся между телом и глазом⁵³. Как уже отмечалось выше, такое расщепленное существование эпистемической вещи, ее пребывание в россыпи докситических личин абсолютно не когерентно моделям современной науки.

Эпифеноменальная структура эпистемической вещи есть ее вторичный слой, несущий в актуальную временность систему коннотативных отношений. Через их эхо, гул, отголосок реализуется *функция сохранения памяти*. Взятая в форме самостоятельного существования, проблемно-познавательная программа эпистемической вещи репрезентирует считывание коннотативных содержаний эпифеноменальной структуры и формирование сюжетных матриц как латентных систем *возможных* познавательных отношений. В них вложены представления, гипотезы и фрагменты теорий, схемы познавательного поиска, интерпретации, верификации, фальсификации, etc. Так эпистемическая коллекция выступает в роли *абсолютного* носителя имплицитных познавательных сценариев. Последние, задействуя ресурсы социальной памяти и бессознательного, опосредуют в текущей репликации гипотезы, аргументацию, поиск, включаясь в их символическое наполнение. И это синергетическое богатство может быть использовано. Концепция эфира, пережившая неоднократные возрождения, намекает на подобную возможность.

Эпистемическая коллекция способна проецировать свой познавательный синергизм в культурный имплант эпистемической вещи, составляющий когнитивный ресурс ее актуальной репликации. Такая «вытяжка» репликативной субстанции имплицитно входит в отношение комплементарности к познавательному арсеналу, задействованному эпистемической вещью. При воспроизводстве эпистемической вещи эпифеноменальный «экстракт» заполняет ее лакунарность, которая вызвана потерями исторической памяти, скрывающимися от

современного ей взгляда эпифеноменальные содержания эпистемической коллекции. Так эпистемическая коллекция прорастает в бессознательном эпохи, осуществляя функцию интуитивных реконструкций, и посредством неявной амплификации знания ведет к *расширению культурной диспозиции* эпистемической вещи.

Культурный имплант

В статье Вольфганга Паули «Влияние архетипических представлений...» работа Кеплера рассматривается как пример связи между архетипическими представлениями и естественнонаучными теориями. Контрастность имплантированных в бессознательное образов обуславливается пограничным характером мышления Кеплера, функционирующим на стыке магико-символического и количественно-математического описания природы⁵⁴. Его математическое *ratio*, проникающее в суть физических явлений, мотивировано особым теистическим порядком истины, — она запечатлена в душе Господом, оттиснута в ее архетипическом строе; тем самым истина становится доступной познанию. Сам Кеплер пишет: «Воспринимаемые гармонии имеют нечто общее с архетипическими гармониями, ибо те устанавливают понятия и принципы сравнения, т.е. определяют духовную деятельность. В таком сравнении и заключается сущность тех и других гармоний»⁵⁵.

Довольно известная когнитивная гипотеза гласит: в основе формирования теоретических схем мышления лежат механизмы проекции познавательных структур *cogito* на феноменальное функционирование мира. Символ предшествует рационализации. Аналитика бессознательного, расщепляя мир в познающем взгляде *cogito*, накладывает свои принудительные структуры на восприятие природы внешних вещей. Такая аналитика начинает предчувствовать истину, когда определяет в феномене символические конфигурации, когерентные своим внутренним образам. Тогда дух способен «выполнять функцию

⁵⁴ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 139.

⁵⁵ Kepler J. De Harmonices mundi. 1619. Цит. по: Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 147.

⁵³ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 31.

глаза в созерцании чертежа»⁵⁶. *Signatura rerum*⁵⁷, как выражался Парацельс, стимулирует когнитивный резонанс.

Пафос работы Паули концентрируется на фиксации особой *предопределенности cogito* Кеплера, которая, по его гипотезе, формирует *уникальность* индивидуального мышления. Паули связывает свои надежды с архетипическим символизмом, в частности, со знаком троичности, идущим от образа Пресвятой Троицы, который репрезентируется в объяснительных схемах Кеплера и задает повторяющиеся когнитивные образцы. Сфера в интерпретациях Кеплера несет в себе этот образ: «центр, поверхность и пространство между ними»⁵⁸. Отсюда сфера — подлинная и наилучшая (в логике, приписываемой Кеплеру) форма материального мира, принцип его красоты. Божественное начало, воплощенное в центре сферического Солнца, делает его сердцем, центром и движущим началом Вселенной; заместителем Господа и творцом космического порядка; другие объекты лишь подражают ему⁵⁹. Паули полагает, что имеет место символический перенос архетипического образа мандалы⁶⁰, наделенного вращательным движением, в рациональные содержания *rsuche* Кеплера и сторонников гелиоцентрического учения⁶¹.

Паули следует в своих интерпретациях аналитической психологии Юнга. Следовательно такое теистическое особое не является уникальным. Оно — сюжет коллективного бессознательного, оно суть культурные содержания коллектива, живущего особым религиозным сознанием. В количественном отношении этот религиозный коллектив несоизмерим

⁵⁶ Там же. С. 146.

⁵⁷ Знак вещи (лат.).

⁵⁸ Kepler J. *Ad Vitellionem Paralipomena*. Frankfurt: 1604. P. 6. Цит. по: Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 142.

⁵⁹ Kepler J. *Tertius interveniens*. 1610. Цит. по: Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 150.

⁶⁰ Мандала — круг, шар (санскр.); изображение схемы Вселенной, принятое в буддизме.

⁶¹ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 152 (примечание 16).

с десятком адептов гелиоцентризма — ситуация, имевшая место еще и во времена Ньютона. Отсюда, *такое* бессознательное не способно составить объяснительную схему когнитивной *уникальности* Кеплера, опосредующую открытие. Хотя, несомненно, такого рода архетипическое особое *специфицирует* уникальность Кеплера, т.е. функционирует в коннотативном ключе⁶². Сквозь него доносится *эпифеноменальный* шелест эпистемической вещи, сохраняющей в сегодняшнем свою реликтовую память. Будучи архетипом широкого религиозного бессознательного вообще, мандала Кеплера вряд ли способна дать удовлетворение предположению Паули, а именно, символизировать определенную установку, или душевный уклад, которые «явились причиной возникновения того естествознания, которое мы сегодня называем классическим»⁶³. То, что в действительности дает разработка проекций архетипических образов в функциональность рассудка, лежит не в части *уникальной* природы гениального ума. Здесь открываются эпифеномены коллективного функционирования *культурного импланта*, которым «нагружено» историческое присутствие эпистемической вещи с условным названием «орбитальная космология».

Вневременный коллективный субъект, будучи в темпоральной исключенности, конечно, способен охватить своим взглядом и смысловую целостность, и познавательную незавершенность эпистемической коллекции. Однако, погрузившись в поток времени и выйдя из него вот здесь, в некой мгновенной данности, он имеет лишь культурный имплант прошлого — сгустки сохранившейся протоплазмы из исторических хроник эпистемической вещи, останки ее эпистемической коллекции, избежавшие забвения. Здесь нет *живых* сюжетов былого, нет откровений будущего, присутствует лишь скрытое бытие или текущая репликация с остатками памяти.

Однако все же этот имплант создает свое локальное пространство аккумуляции, переинвазивное

⁶² Представляется, что сама по себе мандала или ее когнитивные проекции, взятые в контекстах космографических концепций, не репрезентируют сдвиг в работе с архетипическим наследием. Сомнительно также приписывать им, как это делает Паули, статус способа, которым уникальное *cogito* вводит физическую проблематику в створ теистической познавательной традиции. Все это в большей степени вопрос индивидуальной психологии, нежели архетипической феноменологии.

⁶³ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 152 (примечание 16).

наследие иных времен. Конечно, «традиции передаются из прошлого, — замечает Полани, — но они суть наши собственные истолкования прошлого, к которым мы пришли в контексте непосредственно наших проблем»⁶⁴. В призме этих проблем прошлое, инкорпорированное в культурный имплант, встречается с иронией настоящего. «Ведь время подобно реке, — пишет Бэкон, — которая приносит к нам все легковесное и *пустое*, плотное же и имеющее вес поглощает своими волнами»⁶⁵. Так, — уточняет он, — дощечки философии Платона и Аристотеля, сделанные из наиболее легкого материала, сильно разбухнув, уцелели и дошли до нас, между тем как наиболее весомые <философии> потонули и были забыты»⁶⁶. *Эпистемическая коллекция недоступна когнитивной ревизии и остракизму, культурный имплант — их излюбленный объект.*

Культурный имплант есть форма существования истории эпистемической вещи в ее сегодняшнем дне. Он как бы *неопределенное* во времени прошлое, которое в мгновенном шаге, в ближайшем отставании от настоящего несет вариации того, что считалось истинным. Он суть коллективная память в спрессованном виде, которая сконцентрирована в культурных артефактах, коллективном сознании и бессознательном эпохи. Имплант обладает интеллектуально действующим началом, непосредственно или опосредованно влияющим на познавательную жизнь человеческих коллективов. Подробности репликаций забыты, но мемориальный фонд импланта хранит познавательные структуры, обладающие собственной силой выживания. Схемы понятий, матрицы концептуализаций, дедуктивные конструкции, познавательные модели, интуитивные смыслы воспроизводятся в разных аспектах познавательных практик и включаются тем самым в инструментальный арсенал культуры, в основу ее «бессловесного» мышления. Символизация *такого* опыта формирует бессознательный базис интерпретативной системы. Отсюда известный с древности эффект культурного припоминания, опирающийся на имплант.

Человеческие коллективы в своей культурной забывчивости ведут себя подобно индивиду, за-

нявшемуся другим делом, но сохранившему профессиональный взгляд. Полани пишет: «Переменив профессию и переехав из Венгрии в Англию, я забыл многие из тех медицинских терминов, которые выучил в Венгрии, и не усвоил новых. Однако я уже никогда не буду смотреть, например, на рентгеновский снимок легких с таким полным непониманием, как до начала своих занятий рентгенологией»⁶⁷. Такого рода «немой» интеллектуальный код воспринимается как латентное знание, которое, в частности, фундирует способность обнаруживать и описывать проблемы, ставить вопросы, создавать познавательные регулярности — гипотезы, теории, объяснения. Так имплант вносит вклад в культурную силу коллективного интеллекта, подбирающего ключи к проблемам будущего. Однако включение его в культурный оборот всегда риск, поскольку способно вносить в проблемную ситуацию чуждые коннотации.

Культурный имплант — есть не просто каноническое собрание легендарных нарративов или музей старинных вещей. Имплант *изменчив* даже тогда, когда эпистемическая вещь живет в латентном состоянии и он растворен в системах когнитивных архиваций и материальных памятниках. Имплант пульсирует во времени, причем не только за счет прибавок и потерь будущего. Археология идей и вещей, случается, ссужает его эпистемическими пропажами прошлого. Однако имплант не просто инволюция эпистемической коллекции. В активной фазе эпистемической вещи имплант предстает развивающейся познавательной структурой, питающей динамику ее функционирования. Здесь имплант расположен к расширению за пределы доступного в его времени архива эпистемической коллекции, поскольку обогащается от коннотативных содержаний культурных субстанций, вовлекаемых в орбиту развития эпистемической вещи. Полани говорит, что «слова большого общечеловеческого значения в течение веков аккумулировали бесценное богатство периферического знания коннотаций», доступное аналитической рефлексии⁶⁸. Имплант изменяется не только содержательно, но и структурно, в очередном акте репликации, который нащупывает *свою* реальность и осуществляет модификацию как периферического базиса познания, так и антиципирующих схем.

⁶⁴ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 230.

⁶⁵ Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 113.

⁶⁶ Бэкон Ф. О началах и истоках // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 308.

⁶⁷ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 150.

⁶⁸ Там же. С. 168.

Однако объяснять изменение импланта только системой культурных трансляций, значит скрывать *человеческую* сторону дела. Историческое восприятие, основанное на нарративных сюжетах, упускает из виду психический континуум, в котором *плавно* движется человеческая история. Поколения не идут стройными рядами; в действительности поколения суть *фиктивная* прерывность; в вязкой текучести жизни поколений просто нет. Люди в истории стоят «плотной массой», смотрят глаза в глаза, дышат другому в затылок, телом и душой ощущают чувствующее прикосновение проходящих и уходящих. То, что сказано здесь и сейчас, не в пустоту, а в уши другому, в некой остаточной форме через сотни уст прозвучит через сотню лет. Здесь мысль и чувство трансgressируются через жестуальность образа, внедряемого в *soma* и *psyche*. И в этой движущейся сквозь время *плотной* массе людей вопрошающая речь артефактов звучит всегда и везде, звучит непрерывно и настойчиво, и никто не свободен от их выпрашивания, и каждый силится дать свой ответ. Ответы рождают новый вопрос; и те, и другие накапливаются, создавая вокруг эпистемической вещи наложения смысла. И смысл этот транслируют не артефакты, а люди, чувствующие и говорящие друг с другом, создающие вещи, которые становятся артефактами, звучащими для других. Эти люди, стоящие в истории *плотной* массой, созидают, изменяют и проговаривают свои теории о природе вещей и людей; они делают это не время от времени, а постоянно и самозабвенно, делают каждым жестом, каждой черточкой своего лица. Парадигма «плотной массы» нечто больше, чем практический смысл и габитус Бурдьё. В ее пространстве располагаются аутентичные схемы эпистемической трансляции, создающие в истории кумулятивный эффект, заставляющий звучать диспозитивы. Феноменальный ракурс здесь показывает, но не объясняет и тем более не понимает.

Действенная присутственность импланта — не только в субстанциях культурных артефактов, в паноптикумах идей и теорий, она — в бьющем из его глубин *эмоциональном* ключе. Интеллект и эмоции равно включены в эпистемическую роль культуры. Имплант — всегда провокация для ищущего *сogito*. В нем неявно звучит невыраженность эпистемической вещи, оформившейся в коллекцию. Транслируемая сквозь импульсивный тренд репликаций незавершенность, незакрытость проблемы тревожит и занимает исследователей. Подобно эффекту Зейгарник, взятому в проекции на коллективную психику, незаконченность действия или неудовлетворенность им формирует скрытую предрасположенность

мышления к интеллектуальной активности. Когда же познавательная забота о жизни, взятая в русле эпистемической вещи, входит в интерес не души, но духа, имплант, накопивший диссонансную память, вступает в дело — высвечивает эпистемическую вещь и питает ресурсы ее диспозитива.

Спрессованное прошлое обучает. Говорящие сквозь него ретросмыслы, эксцентричные культуре текущей, выстраивают сеть пониманий — стимульных маяков для ищущего *сogito*. Здесь стоим вспомнить историю про земляного червя, рассказанную Полани: «Прошлое обучение червя поворотам в одном направлении ... в значительной мере содействовало последующему его обучению поворотам в противоположную сторону»⁶⁹. Так маяки ретросмыслов не столько репрезентируют прошлый опыт, сколько составляют ядро латентного знания, опосредующего эффективность эвристических текущего поиска.

Психокультурное понимание

Лакатос прочитывает «Структуру научных революций» Куна под углом зрения критика объяснительной силы психокультурных механизмов. Локатоса понять можно. На взгляд критического рационалиста, даже столь утонченного, «важные и, прямо скажем, грустные истины», которые раскрывает психология науки, представляют собой лишь «карикатуру на карикатуру». Первый раз, карикатуру оригинала рисует «зеркальное отражение третьего мира в мышлении индивидуального ученого». Второй раз, — те, кто описывает эту карикатуру, «не соотнося ее с оригиналом из третьего мира»⁷⁰.

Вообще говоря, *такой* оригинал сам по себе проблематичен. И в эпистемической коллекции, и в культурном импланте то, что может называться оригиналом, весьма слабо отделимо от культурных, в частности, эпистемических и психических контекстов эпохи. В некоем воображаемом пространстве Поппера, его третьем мире, теоретические оригиналы легко постулируемы. Но когда в них, и только в них начинают искать познавательные смыслы и стимулы, вовлеченные в *действительный* оборот эпистемических вещей, оригиналы эти кажут, в общем-то, психокультурное «ничто». Об этом и говорит Кун, об этом

⁶⁹ Там же. С. 327.

⁷⁰ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Порус // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 146, 147.

говорит и любой непредвзятый взгляд, брошенный на объективистскую рафинированность объектов третьего мира. О нем хорошо рассуждать в нем самом, как в безвременье, окутывающем вневременного коллективного субъекта. Но наши эпистемические вещи положены все-таки в среду *человеческих* коллективов, а не логических автоматов. И куновские парадигмы есть, прежде всего, психическая готовность видеть мир так, а не иначе; видеть мир через *человеческую* призму⁷¹. Когда в маленькой приписке в конце своего большого труда Лакатос говорит, что «нельзя понять историю науки, не учитывая взаимодействие этих трех миров»⁷², это выглядит неуклюжим реверансом. Поскольку весь пафос его труда *яростно* исключает в своих объяснительных схемах такого рода взаимодействие.

Лакатос говорит о *психологии* открытия Поппера, одним из краеугольных камней которой являются *внешние* стимулы, исходящие из ненаучной «метафизики» и даже из мифов⁷³, по сути эксплуатирующие инкорпорирование в субъект чувств веры. Поппер пытается исключить такого рода *психологизм* несложным приемом — он вводит его *вовнутрь* используемых формальных понятий. Когда Поппер, например, анализирует научную работу Галилея, он декларирует «излишними психологические объяснения», ставя на их место «анализ ситуации с точки зрения третьего мира», который приводит «к лучшему историческому пониманию Галилея»⁷⁴. Формальными структурами из «мира объективного знания», позволяющими достичь это лучшее понимание, являются, в частности, теоретический каркас и фон, которые служат компонентами проблемной ситуации. Роль ненаучной «метафизики», о которой упоминает Лакатос, здесь играет гипотеза круговых движений и понимаемый оккультно способ действия на расстоянии. Первого Галилей придерживался по причине наличия законов сохранения, открытых им и способных объяснять именно *круговое* движение (так это интерпретирует Поппер)⁷⁵.

Поэтому Галилей игнорирует *эллиптические* орбиты, вычисленные Кеплером. Второе представлялось ему астрологическим феноменом, в силу чего влияние Луны было отвергнуто. И эти, по сути дела *психокультурные* компоненты проблемной ситуации, Поппер «закрывает» понятиями «каркас» и «фон». Однако объяснения строятся Поппером с *использованием* (пусть и латентно) именно этих культурных и психических содержаний⁷⁶. Такого рода формализованные правила психики и «закрытые» культурные контексты эксплуатирует также теория «исследовательских программ» Лакатоса.

Многими признается комплементарность подходов Полани и Куна с одной стороны, Поппера и Лакатоса с другой. Сам Лакатос полагает, что «любая рациональная реконструкция истории нуждается в дополнении эмпирической (социально-психологической) «внешней историей»⁷⁷. Проблема, однако, в том, возможна ли *метатеория* их аутентично соединяющая? Определенные связи способны быть установлены через психокультурный «фон», на котором высвечивается эпистемическая вещь. При этом не стоит игнорировать тот факт, что обе стороны, как «объективистская», так и «интуитивистская» строили модели познавательной деятельности не отдельного индивида-ученого, а человеческих коллективов, как бы об обратном не кричали критики Полани и Куна⁷⁸.

И Полани, и Поппер используют понятие «фон» в своих теоретических рассуждениях.

мере в его главном произведении «Диалог о двух системах мира». Он манипулирует понятиями: естественное место, естественное движение, совершенный порядок частей вселенной, природа бесконечного. Космогоническая модель его по-платоновски предполагает Творца, который в момент создания как в боулинге бросает космические «шары» по вытянутому в линию дорожкам. Последние, достигнув «известных предназначенных им мест», пускаются в божественный круговой хоровод.

Галилей Г. Диалоги о двух главнейших системах мира – птоломеевой и коперниковой / Пер. с итал. А.И. Долгова. М., Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1948. С. 31, 32.

⁷⁶ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 170, 171.

⁷⁷ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Порус // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 257.

⁷⁸ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 250.

⁷¹ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 169, 170, 173.

⁷² Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Порус // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 147.

⁷³ Там же. С. 272.

⁷⁴ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 170, 171.

⁷⁵ Рассуждения Галилея, которыми он объясняет гипотезу кругового движения, абсолютно мистичны, по крайней

У Полани в таком ключе функционируют «периферическое сознание», «чувство контекста», «неизреченный интеллект», «артикулированные схемы истолкования», «невербальное обучение», etc. То есть все то, что выступает в феноменальном ряду неявного знания как фон для сознания, сфокусированного на внешних объектах. «Ведь всякий воспринимаемый нами объект мы инстинктивно рассматриваем на фоне». Личностное знание есть фон, в котором мы живем, «как в одеянии из собственной кожи». Силой наших аффектов «мы ассимилируем контекст и утверждаем его в качестве нашей культуры»⁷⁹.

Проблемную ситуацию Галилея, который пытался создать свою теорию приливов, как решающий аргумент в пользу коперниканской космологической гипотезы и как ее *пробный* камень, Поппер рассматривает в виде сложного объекта, состоящего из самой проблемы, фона и каркаса. «Ведь пробная теория Галилея, — пишет Поппер, — не просто пыталась объяснить изменения приливов: она пыталась объяснить их на определенном фоне, да еще и в рамках определенного заданного теоретического каркаса»⁸⁰. Фон или фоновое знание (background knowledge) — это знание, которое принимается без обсуждения, которое в данный момент принимается как *данное*⁸¹. Оно состоит из теорий, которые мы считаем проблематичными; сюда входит язык с его теоретическими импликациями и допущениями, не поставленными — до поры до времени — под сомнение⁸².

«Аномалия появляется только на фоне парадигмы», — говорит Кун⁸³. Любая проблема возникает на «фоне», однако попперовская наука начинается с проблем, а не с фона⁸⁴. Следует заметить, что «знание, которое принимается без обсуждения» обладает *собственной* когнитивной генеративностью. То есть оно способно проблематизировать и теории, и факты. И под таким углом зрения оно функционирует как *самостоятельный* психокультурный объект, выво-

дящий проблемы на уровень инновации. Конечно, «знание никогда не начинается с ничего, но всегда с какого-то фонового (background) знания»⁸⁵. Вопрос, однако, и в том — «как начинается?». Этот вопрос конституирует *отдельный* эпистемологический объект, обладающий полным правом на существование вне концепций «роста научного знания». И этот объект суть *знание догматическое*. Фоновое знание — задник иного, в связке с ним, в его тени и контрасте; догматическое знание обладает собственным бытием.

Догматическое знание функционирует в когнитивно-активных формах, когда ситуация — внутренняя или внешняя — выводит за пределы ментального рефлекса. Когда появляется то, что Хайдеггер называл «призывающим мыслить», когда «встреча с существенным» влечет в «тяг к тянущему» и провоцирует «совершить прыжок в мышление»⁸⁶. Здесь включается «механика» мысли — комбинаторные схемы разбуженного *psyche*, которые конструируют классификации, типологии, композиции, формируют дедукции и концептуализации. Сами являясь лишь записями *догматической* инструментализации, они производят следствия *той же* природы.

Другая форма когнитивной активности догматического знания — в создании ментальных сгущений — этих ростков познавательной напряженности, провоцирующих интуитивную функцию *psyche*. Здесь располагается и сфера действия эмоционального ресурса догматики, т.е. эмотивного знания догматического толка, которое скорее копирует рекурсию духовной обращенности на себя, нежели рекуррентность конструирующего рассудка. Подобно экстатическому созерцанию, ментальные сгущения есть всматривание в *вещь*, в которой сокрыто собственное «я» как индивида, так и коллектива. Это всматривание «механика» рассудка, в свою очередь, насыщает локальной теоретической структурой — каркасом из догматического материала. В какой-то момент и то, и другое позволяет увидеть вещь как проблему внутри не-проблематичного фона, как вопрос, размещенный в эпистемическом каркасе «притянутых» вещью теорий, идей, мифов и наваждений.

Сгущение культурных практик, как индикатор эпистемической вещи, проявляется в структурах догматического знания через концентрацию дис-

⁷⁹ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 96, 32, 150, 105.

⁸⁰ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 170.

⁸¹ Там же. С. 56, 75.

⁸² Там же. С. 338, 164.

⁸³ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 95.

⁸⁴ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 177.

⁸⁵ Там же. С. 75.

⁸⁶ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2007. С. 35, 38-40.

курсивного производства, специализированные институциональные решения, интенсификацию дискуссий и конкурирующих взглядов, рост культурной продукции — мифов и «научных» теорий, артефактов искусства и социальных инноваций, технического и технологического подспорья жизни. Самопобуждающее инвестирование психических сил формирует *эпистемически нестабильный* регион догматического знания. В ментальности — в групповом сознании и бессознательном — вызревает *иное* искусственно сделанное, стимулирующее напряженный интерес, понятийные изменения, разрушение конвенций, идентичности и групповой жизни.

Культуральные сгущения в области проблемы «сексусуществования» фиксируются аналитикой Фуко, начиная с конца XVI в., когда «выведение в дискурс» секса стало подчиняться механизму *нарастающего* побуждения, образуя вокруг и по поводу него настоящий дискурсивный взрыв. Христианское пастырство в исповеданиях совести и наставлениях плоти проследивает корреляты и эффекты секса вплоть до их тончайших ответвлений⁸⁷. Проекция в профанное *такого* рода христианской страсти к благочестию формирует поток «скандальной» литературы. В западноевропейской деревне входит в обиход народная контрацептика. На стражу сексуальности детства становятся дисциплинарные уставы и внутреннее устройство школьных помещений⁸⁸. В XV в. Жерсоном написан первый трактат, посвященный греху «мягкотелости» — детской сексуальности; в XVIII в. выходит сборник «Онания», составленный Деккером; в 1846 г. — «Сексуальная психопатия» Генриха Каана⁸⁹, в 1904 г. — «Очерки по теории сексуальности» Зигмунда Фрейда. С XVIII в. образуется целая *сеть* сексуальной гетерогенности, которая институализируется в экономических, педагогических, медицинских и юридических практиках⁹⁰; общественная гигиена и психиатризация извращений⁹¹, евгеника и расизм⁹², охрана детства и

политика воспитания⁹³, юридическое закрепление практики лишения отцовских прав (по причине инцеста)⁹⁴, государственное управление браками, рождаемости и продолжительности жизни⁹⁵, морализирующие и призывающие к ответственности идеологические компании⁹⁶, etc.

Вызреванию реноваций и реставраций сопутствует история идей и вещей, в ней усматриваются и диагноз, и причины. Однако *объяснение* — не только в ней. Феномены психического уровня обладают собственным *специфицирующим* бытием. Психоаналитические исследования К.Г. Юнга еще в 1918 г. зафиксировали нарушения в бессознательном немецких пациентов, выражавшие первобытность, насилие, жестокость⁹⁷. Атака примитивных сил, ставшая более или менее всеобщей, определяла характерное умонастроение, преобладающее в Германии. В публикациях между двумя мировыми войнами Юнг предполагал, «что в беспокойной дремоте зашевелилась «белокурая бестия» и не исключен взрыв», что Германия может стать «первой среди западных наций жертвой массового движения, вызванного подвижкой лежащих в бессознательном сил, готовых прорваться через всякий моральный контроль»⁹⁸. Следует заметить, что в более широком историческом пространстве репрезентации, и ранее, и тогда Германия была не единственной, и конечно же, не первой.

Модели психокультурного поведения высвечиваются в истории идей и вещей, в ней читаются и смысл, и цели. Однако *понимание* — не только в ней. Коллективному *psyche*, погруженному во фрустрирующий мир реноваций и реставраций, далеко до выверенной слаженности и аккуратности Аполлона Бельведерского. Оно — сама *обсессия*⁹⁹, получающая успокоение от ослабления напряжения, а не от достижения цели. Его навязчивость ищет себя в мыслях и чувствах, но не в действительности; его когнитивная стратегия виртуозно «соскальзывает» с причин. В нем живет иррациональное, непреодолимое желание

⁸⁷ Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С.В. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 111, 112, 114.

⁸⁸ Там же. С. 182, 126.

⁸⁹ Там же. С. 220, 221.

⁹⁰ Там же. С. 112, 132, 134.

⁹¹ Там же. С. 261.

⁹² Там же. С. 254, 222.

⁹³ Там же. С. 261, 256.

⁹⁴ Там же. С. 236.

⁹⁵ Там же. С. 222.

⁹⁶ Там же. С. 224.

⁹⁷ Юнг К.Г. Очерки о современных событиях // Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание. М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1997. С. 62-63.

⁹⁸ Там же. С. 61, 64.

⁹⁹ Обсессия — навязчивость, навязчивое состояние; идея, постоянно вторгающаяся в сознание человека.

компульсивно¹⁰⁰ воплощать объект своего влечения посредством интеллектуальных и механических техник. Эпистемическая вещь в апогее своей славы обречена с ревностью, величием, страстью и самоуничтожением. Поведенческие модели, обращенные на нее, невротичны¹⁰¹ и ритуализированы; они казуистично апеллируют к «божественному праву», а не к прагматичной рассудительности. По крайней мере, очень часто апеллируют. Ле Гофф отмечает, что «все процессы *понимания* и осознания в Средневековье происходит с помощью религии — на спиритуальном уровне¹⁰².

Понимание как процесс построено не только на эмотивном *напряжении*, но и на культурно эмотивном *постижении*. В каком-то трансрационализированном горизонте работающей по-попперовски науки можно одновременно полагать, что «деятельность понимания ... бесспорно складывается из субъективных процессов», но признавать за субъективными переживаниями *лишь* роль эмфазы — некоего фонового подчеркивания, «пустого» ментального акцента¹⁰³. Гипостазированные теории, живущие *таким* образом в третьем мире, абсолютно отделены от действительных процессов *человеческого* понимания проблематизированных вещей, прокладывающих свой «человеческий» путь сквозь сети социальных установок, гнев, вожделие, триумф и боль, голод и расточительство. Такие эпистемические вещи, как «спасение», «свобода», «время», «личность», «знание», «труд», etc., обретали культурно *разное* понимание в дионисийстве античности, схоластичности средневековья, очеловечивании Ренессанса, спесивости Просвещения, наивности нововременности, нахрапистости постмодерна. Кун говорит, что «люди, воспитанные в различных обществах, ведут себя в некоторых случаях так, как будто они видят разные вещи»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Компульсия – повторяющееся, ритуализированное поведение.

¹⁰¹ Юнг К.Г. Очерки о современных событиях // Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание. М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1997. С. 63.

¹⁰² Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистякова и Н.В. Шевченко. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. С. 96.

¹⁰³ Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 164, 165.

¹⁰⁴ Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 251.

Виселица, эшафот и позорный столб, например, как объекты исследовательского интереса, вовлекают в свой эпистемологический каркас не просто теорию познания и кодекс уголовной юстиции, но весьма сложный психотизированный диспозитив, опирающийся на исторически конкретную систему догматического знания. Из этого каркаса без ущерба для понимания не может быть исключена психокультурная, в частности, эмотивная составляющая. Конечно, такие частности, как поставки человеческого жира в аптеки и лекарям, идущие от инфраструктуры виселицы и эшафота, могут быть рационализированы вне системы социальных аттитюдов. Однако объяснение, выявляющее их культурный функционал как эпистемических вещей, обречено на работу с антропологическим материалом, апеллирующим к аффективности символических структур и психосоциальной обусловленности моральных понятий.

Будучи инструментом физической экзекуции и социальной смерти, виселица, эшафот и позорный столб выполняют в Средневековье функции переносчика ритуальной нечистоты — оскверняют, исключают из профессии и общества лиц, стигматизированных даже случайным прикосновением к их бесчестящей субстанции. Они предстают обиталищем сверхъестественного, которое наделяет исцеляющей силой «медицинское» прикосновение палача. Последние делали себе состояние посредством *такой* врачебной деятельности. Муниципальная виселица становится средством массовой коммуникации — доской объявлений, местом, где публика вывешивает страстные инвективы — «виселичные пасквили», используя в собственных целях, как социальный ресурс, ту ауру бесчестья, которая ее окружала¹⁰⁵.

В раннее Новое время виселица или позорный столб являлись вместе с тем источником коллективной чести — символом городского суверенитета и предметом гражданской гордости. Они демонстрировали наделенность полиса государственной привилегией «высшего правосудия» — правом вынесения и исполнения смертных приговоров¹⁰⁶. Виселица размещалась вне городских стен — трупы казненных должны были сами упасть на землю, когда

¹⁰⁵ Стюарт К. Позорная шуба, или непреднамеренные эффекты социального дисциплинирования. Пер. с англ. К.А. Левинсона // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI веков. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. С. 228.

¹⁰⁶ Там же. С. 231, 237.

они разрушатся разложением или веревка истлеет от времени. Место позорного столба — центр города, его оскверняющие инструменты — железная цепь с ошейником, железные обручи или деревянные колодки (соответственно для уголовных и административных наказаний), кнут, клеймо и другие приспособления для увечья. Здесь совершивших сексуальные правонарушения женщин заставляли публично танцевать с палачом, а мужчин с проститутками¹⁰⁷.

Наверное, судьба «бесчестных людей», которых не допускали в ремесленные цеха и в сети брачных связей, может быть «бесчувственно» *объяснена*, но может ли их судьба, равно как и судьба *их* эпистемических вещей быть «бесчувственно» *понята*? Может ли быть «бесчувственно» понято, например, социально и политически стабилизирующее действие, внесенное в культурные коллективы *такой* регулятивной системой догматического знания. Логически это действие может быть лишь *обозначено* как таковое.

Семантика *культурной* эмотивности в исторических локусах есть несущая конструкция понимания, формирующая спектр ожиданий и предположений в поле догматического знания, через которые осознается эпистемическая вещь. И такое «суггестивное» понимание фундирует, в частности, исторически изменчивое содержание категорий «научное» и «объективное». Очищенная от культурного «психологизма» прошлого, теория понимает исследуемую вещь через «психологизм» сегодняшнего, как бы не декларировала иное. Таким образом, познавательная позиция зависит от психокультурной «нагружен-

ности» вопроса, формируемого к эпистемической вещи, вопроса, мобилизующего подразумеваемый им исторический каркас из теорий, мнений и сомнений. В то же время этот вопрос релятивизируется эмотивной догматикой *сегодня*-вопрошающих. Нахрапистость постмодерна в том, что он набрасывает на эпистемическую вещь множественность *сегодня-частных* каркасов, рассекая ее понимание в прах. Мышление постмодерна стремится функционировать исключительно в латеральном ключе, оно предпочитает полисемию «бокового» зрения. Но в то же время, когда это мышление «собирает» эпистемическую вещь под *культурально* разными углами зрения, фундированными исторически аутентичной догматизацией и эмотивностью, оно реконструирует ее в ключе истины. Симптоматично, что такой крупнейший физик-теоретик, как Вольфганг Паули считает приемлемой «лишь такую точку зрения, которая признает *обе* стороны действительности — количественную и качественную, физическую и психическую — дополняющими друг друга и рассматривает их в *неразрывном единстве*»¹⁰⁸.

В феноменах эпистемической регулярности следует видеть как объективистскую логику, так и полное веры культурное *psyche* человеческих коллективов. Рациональность находит себя где-то на стыке, поскольку, «чтобы избежать веры, надо перестать думать»¹⁰⁹. Равно так психокультурные интерпретации соединяют логические разрывы гуманитарных теорий. Объяснительная сила последних есть прямая функция вовлеченности в человеческое измерение.

Список литературы:

1. Адорно Т.В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова М.: Республика, 2000. 239 с.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369-448.
3. Бенвилл Дж. Кеплер / Пер. с англ. Е. Суриц. М.: Текст, 2008. 285 с.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. 174 с.
5. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 208 с.
6. Бурдьё П. Практический смысл. СПб: Алетейя, 2001. 562 с.
7. Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук. Предисловие // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 60-68.

¹⁰⁸ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 171.

¹⁰⁹ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 322.

¹⁰⁷ Там же. С. 240.

8. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 81-522.
9. Бэкон Ф. О началах и истоках // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 301-347.
10. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-ого издания 1899 г. М.: Изд-во Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. 1371 с.
11. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птоломеевой и коперниковой / Пер. с итал. А.И. Долгова. М., Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1948. 380 с.
12. Гурев Г.А. Системы мира. От древнейших времен до наших дней. М.: Московский рабочий, 1950. 396 с.
13. Даннеман Ф. История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии. Том 1. От зачатков науки до эпохи Возрождения. М.: Государственное медицинское издательство, 1932. 432 с.
14. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
15. Кун Т.С. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
16. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Порус // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 5-253.
17. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / Пер. с англ. А.Л. Никифорова // Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 255-344.
18. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистякова и Н.В. Шевченко. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. 328 с.
19. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 624 с.
20. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки: Сборник статей. М.: Наука, 1975. С. 137-175.
21. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск: Издание Благовещенского гуманитарного колледжа им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. 344 с.
22. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
23. Райнбергер Х.-Й. Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта / Пер. с нем. К. А. Левинсона // Наука и научность в исторической перспективе. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2007. С. 284-316.
24. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука о «природе». М.: Наука, 1979. 486 с.
25. Стюарт К. Позорная шуба, или непреднамеренные эффекты социального дисциплинирования / Пер. с англ. К.А. Левинсона // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI веков. СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. С. 225-264.
26. Сэбиан Д.У. Причастие и община: Отказ от посещения евхаристии в XVI веке // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX-XXI веков. СПб: Алетейя, 2006. С. 191-224.
27. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.
28. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2007. 351 с.
29. Юнг К.Г. Очерки о современных событиях // Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание. М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1997. С. 60-176.
30. Barker P., Goldstein B.R. Theological Foundations of Kepler's Astronomy // Science in Theistic Con-texts. Chicago: Osiris, Vol. 16, 2001. P. 88-113.
31. Kepler J. Ad Vitellionem Paralipomena. Frankfurt, 1604.
32. Kepler J. Prodromus dissertationem cosmographicum continens Mysterium cosmographicum. 1596.
33. Kepler J. Tertius interveniens. 1610.

References (transliteration):

1. Adorno T.V. Problemy filosofii morali / Per. s nem. M.L. Khor'kova M.: Respublika, 2000. 239 s.
2. Aristotel'. O dushe // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1. M.: Mysl', 1976. S. 369-448.
3. Benvill Dzh. Kepler / Per. s angl. E. Surits. M.: Tekst, 2008. 285 s.
4. Bodriyyar Zh. Sistema veshchey / Per. s frants. S.N. Zenkina. M.: Rudomino, 1995. 174 s.

5. Burdakh K. Reformatsiya. Renessans. Gumanizm / Per. s nem. M.I. Levinoy. M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2004. 208 s.
6. Burd'e P. Prakticheskiy smysl. SPb: Aleteyya, 2001. 562 s.
7. Bekon F. Velikoe Vosstanovlenie Nauk. Predislovie // Bekon F. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1. M.: Mysl', 1977. S. 60-68.
8. Bekon F. O dostoinstve i priumnozhenii nauk // Bekon F. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1. M.: Mysl', 1977. S. 81-522.
9. Bekon F. O nachalakh i istokakh // Bekon F. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2. M.: Mysl', 1978. S. 301-347.
10. Veysman A.D. Grechesko-russkiy slovar'. Reprint V-go izdaniya 1899 g. M.: Izd-vo Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina, 2006. 1371 s.
11. Galiley G. Dialog o dvukh glavneyshikh sistemakh mira — ptolomeevoy i kopernikovoy / Per. s ital. A.I. Dolgova. M., L.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoy literatury, 1948. 380 s.
12. Gurev G.A. Sistemy mira. Ot drevneyshikh vremen do nashikh dney. M.: Moskovskiy rabochiy, 1950. 396 s.
13. Danneman F. Istoriya estestvoznaniya. Estestvennye nauki v ikh razvitii i vzaimodeystvii. Tom I. Ot zachatkov nauki do epokhi Vozrozhdeniya. M.: Gosudarstvennoe meditsinskoe izdatel'stvo, 1932. 432 s.
14. Dvoretzkiy I.Kh. Latinsko-russkiy slovar'. M.: Russkiy yazyk, 1976. 1096 s.
15. Kun T.S. Struktura nauchnykh revolyutsiy / Per. s angl. I.Z. Naletova. M.: Progress, 1977. 300 s.
16. Lakatos I. Fal'sifikatsiya i metodologiya nauchno-issledovatel'skikh programm / Per. s angl. V.N. Porus // Lakatos I. Metodologiya issledovatel'skikh programm. M.: AST; Ermak, 2003. S. 5-253.
17. Lakatos I. Istoriya nauki i ee ratsional'nye rekonstruktsii / Per. s angl. A.L. Nikiforova // Lakatos I. Metodologiya issledovatel'skikh programm. M.: AST; Ermak, 2003. S. 255-344.
18. Le Goff Zh. Drugoe Srednevekov'e: vremya, trud i kul'tura Zapada / Per. s frants. S.V. Chistyakova i N.V. Shevchenko. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 2002. 328 s.
19. Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya. M.: Akademicheskii Proekt; Gaudeamus, 2004. 624 s.
20. Pauli V. Vliyanie arkhaitipicheskikh predstavleniy na formirovanie estestvennonauchnykh teoriy u Keplera // Pauli V. Fizicheskie ocherki: Sbornik statey. M.: Nauka, 1975. S. 137-175.
21. Polani M. Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoy filosofii. Blagoveshchensk: Izdanie Blagoveshchenskogo gumanitarnogo kolledzha im. I.A. Boduena de Kurtene, 1998. 344 s.
22. Popper K.R. Ob'ektivnoe znanie. Evolyutsionnyy podkhod / Per. s angl. D.G. Lakhuti. M.: Editorial URSS, 2002. 384 s.
23. Raynberger Kh.-Y. Chastitsy v tsitoplazme: puti i sud'by odnogo nauchnogo ob'ekta / Per. s nem. K. A. Levinsona // Nauka i nauchnost' v istoricheskoy perspektive. SPb: Evropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge; Aleteyya, 2007. S. 284-316.
24. Rozhanskiy I.D. Razvitie estestvoznaniya v epokhu antichnosti. Rannyya grecheskaya nauka o «priro-de». M.: Nauka, 1979. 486 s.
25. Styuart K. Pozornaya shuba, ili neprednamerennyye efekty sotsial'nogo distsiplinirovaniya / Per. s angl. K.A. Levinsona // Istoriya i antropologiya: mezhdistsiplinarnyye issledovaniya na rubezhe XX-XXI vekov. SPb: Evropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge; Aleteyya, 2006. S. 225-264.
26. Sebian D.U. Prichastie i obshchin: otkaz ot poseshcheniya evkharistii v XVI veke / Perevod s angl. K.A. Levinsona // Istoriya i antropologiya: mezhdistsiplinarnyye issledovaniya na rubezhe XX-XXI vekov. SPb: Aleteyya, 2006. S. 191-224.
27. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk. SPb: A-cad, 1994. 408 s.
28. Khaydeger M. Chto zovetsya myshleniem? / Per. s nem. E. Sagetdinova. M.: Akademicheskii Proekt, 2007. 351 s.
29. Yung K.G. Ocherki o sovremennykh sobyitiyakh // Yung K.G. Bozhestvennyy rebenok: analiticheskaya psikhologiya i vospitanie. M.: Olimp; AST-LTD, 1997. S. 60-176.
30. Barker P., Goldstein B.R. Theological Foundations of Kepler's Astronomy // Science in Theistic Con-texts. Chicago: Osiris, Vol. 16, 2001. P. 88-113.
31. Kepler J. Ad Vitellionem Paralipomena. Frankfurt, 1604.
32. Kepler J. Prodrum dissertationem cosmographicum continens Mysterium cosmographicum. 1596.
33. Kepler J. Tertius interveniens. 1610.